Энциклопедия христианской апологетики
Норман Л. Гайслер

Вступление

Выражение благодарности

Я хотел бы поблагодарить всех, кто оказал мне ценную помощь при подготовке этой рукописи. В их число входят Ларри Блайт, Стив Брайт, Мак Крейг, Марк Дорсетт, Джефф Драуден, Скотт Хендерсон, Холли Худ, Кенни Худ, Дэвид Джонсон, Эрик Ла-Рокк, Тревор Мандер, Дуг Поттер, Стив Пурьер, Джефф Спенсер и Франк Турек.

Я особенно признателен Джоан Кэттелл за те бессчётные часы, которые она самоотверженно посвятила чрезвычайно важному редактированию книги в целом. Особой благодарности заслуживают также мой сын Дэвид Гайслер, который упорядочил обширную библиографию, и моя верная секретарша Лаурель Могел, которая аккуратно напечатала и вычитала текст.

Но больше всего я признателен моей преданной жене Барбаре за её любовь, поддержку и самоотверженность, исключительно благодаря которым и стал возможен этот труд.

Норман Л. Гайслер

Список сокращений

ATR – Anglican Theological Review
BA – The Biblical Archaeologist
BAR – Biblical Archaeology Review
Bib. Sac. – Bibliotheca Sacra
BJRL – Bulletin of the John Rylands Library
BR – Bible Review
CRJ – Christian Research Journal
CT – Christianity Today
EB – Encyclopaedia Biblica
ERE – Encyclopedia of Religion and Ethics
GOTR – Greek Orthodox Theological Review
IEJ – Israel Exploration Journal
ISBE – International Standard Bible Encyclopedia
JAMA – Journal of the American Medical Association
JASA – Journal of the American Scientific Affiliation
JETS – Journal of the Evangelical Theological Society
KJV – King James Version
LXX – Септуагинта
NASB – New American Standard Bible
NTV – New International Version
NKJV – New King James Version
NTCERK – New Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge RSV – Revised Standard Version
SE – Studio. Evangelica
WTJ – Westminster Theological Journal

К читателям русского издания

В фигурных скобках помещён текст Синодального перевода Библии в случаях, когда наблюдается его несоответствие с английскими переводами, а также пояснения к тексту.

Значком ° обозначены имена или темы, в отношении которых в данной энциклопедии существует отдельная статья.

Ссылки на айаты Корана, как правило, даются в двойной нумерации – европейской и новой египетской.

В конце энциклопедии помещены указатель библейских ссылок, англо-русский указатель к данной энциклопедии, а также краткий словарь, где приводятся значения некоторых использованных в энциклопедии терминов.

А

Августин Блаженный

(*AUGUSTINE*)

Августин, епископ Гиппона (354–430), совершил своё духовное паломничество от древнегреческого язычества через манихейский дуализм к неоплатонизму (*см*. Плотин) и, наконец, к христианскому теизму. Его выдающийся ум и огромное число литературных трудов превратили его в одного из самых авторитетных христианских богословов.

Вера и рассудок. Как и все великие христианские мыслители, Августин старался найти меру в соотношении между верой и рассудком. Многие апологеты склонны подчёркивать, что Августин ставит на первое место веру, и недооценивать роль, отводимую им рассудку при провозглашении и апологии Благой Вести (*см*. Апологетика предпосылочная; фидеизм). Они выделяют отрывки, в которых епископ Гиппона ставил веру впереди рассудка, такие как «я верую, чтобы иметь возможность понять». В самом деле, Августин сказал: «Сначала вера, понимание потом» («О символе веры», 4). Ибо, «если мы захотим узнать, а затем уверовать, мы не сможем ни узнать, ни уверовать» («О Евангелии от Иоанна», 27.9).

Однако эти отрывки, взятые отдельно от других, создают неверное впечатление относительно роли рассудка в учении Августина о христианской вере. Августин точно так же считал, что есть случаи, когда рассудок должен идти впереди веры. Он заявлял, что «никто, в самом деле, не поверит во что бы то ни было, если сначала не подумает, что в это следует поверить». Поэтому, «необходимо, чтобы во всё, во что верят, уверовали после того, как размышления проложат к этому путь» («О свободе воли», 5).

Августин провозглашал первенство рассудка, когда написал: «Богом запрещено, чтобы Ему пришлось пожалеть о наличии у нас способности, посредством которой Он возвысил нас над всей прочей тварью. Следовательно, мы должны отказываться уверовать так, чтобы не получать и не искать

оснований для нашей веры, поскольку мы вообще не смогли бы уверовать, не будь у нас разумной души» («Письма», 120.1).

Августин даже обращался к разуму, чтобы разработать «доказательство существования Бога». В труде «О свободе воли» он настаивает, что «существует нечто выше человеческого разумения» (2.6). Рассудок не только может доказать существование Бога, но и полезен для понимания сущности христианского вероучения. Ибо «как может кто-либо понять того, кто проповедует веру, если (не говоря уже о других сложностях) не понимает самого языка, на котором к нему обращаются [...] Наша способность к пониманию, таким образом, помогает нам уверовать в то, что мы уразумели» (цитируется в Przywara, 59).

Августин также обращается к рассудку, чтобы преодолевать препятствия, мешающие христианской вере. О некоем человеке, который хотел узнать ответы на свои вопросы, прежде чем стать верующим, Августин пишет: «вполне разумно, что он расспрашивает нас о воскресении мёртвых, прежде чем будет допущен к христианским таинствам». И более того, «возможно, следовало бы также допустить, чтобы он настаивал на предварительном обсуждении возникшего вопроса относительно Христа – почему Его пришествие состоялось в мировой истории так поздно, и ряда других важнейших вопросов, из которых вытекает всё остальное» («Письма», 120.1, 102.38). Говоря вкратце, Августин убеждён, что человеческий рассудок полезен до, во время и после того, как человек обретает веру в Благую Весть.

Бог. Для Августина Бог – самосуществующее начало: «Я есть Тот, Кто Я есть». Это сущность несотворенная, неизменная, вечная, неделимая и абсолютно совершенная (*см*. Бог: Сущность). Бог есть не безличностная Сила (*см*. пантеизм), а личностное Существо, Отец. По сути дела, Он есть триединый Отец, Сын и Святой Дух (*см*. троица). В этом вечном единстве нет ни смешения ипостасей, ни разделения их сущности.

Бог всемогущ, вездесущ и всеведущ. Он вечен, существуя до времени и вне времени. Он абсолютно трансцендентен Вселенной и всё же имманентно присутствует в каждой её части

в качестве поддерживающей причины для неё. Хотя мир имел начало (*см*. Доказательство космологическое, горизонтальная форма), никогда не было такого времени, когда бы не было Бога. Он есть Необходимое Существо, Которое ни от чего не зависит, но от Которого всё остальное зависит в своём существовании. «Поскольку Бог есть высшее Существо, иными словами, поскольку Он существует высшим образом и поэтому неизменен, то отсюда следует, что Он дал существование всему, что сотворил из ничего» («О граде Божием», 12.2).

Происхождение и природа Вселенной. Согласно Августину, мир был создан *ex nihilo*, «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды). Творение пришло от Бога, но не вышло из Него. «Из ничего сотворил Ты небеса и землю – великую вещь и малую – ибо Ты всемогущ и благ, чтобы сделать все вещи благими, даже великие небеса и малую землю. Ты был, и не было ничего другого, из чего сотворил Ты небо и землю» («Исповедь», 12.7). Таким образом, мир не вечен. Он имел начало, однако не во времени, а вместе со временем. Ибо время началось вместе с миром. До начала времени – времени не было. На вопрос, что Бог делал до того, как сотворил мир из ничего, Августин ответствовал, что, поскольку всякое время сотворено Богом, до создания Им мира никакого времени не было. Не творение во времени, а сотворение *самого* времени – вот в чём состояло изначальное деяние Бога (ibid., 11.13). Итак, Бог не делал (не создавал, не творил) ничего до того, как сотворил мир. Он просто был *Сущим*.

Мир есть категория временная и изменчивая, и из него мы можем узреть, что должно быть некое Существо, вечное и неизменное. «Взгляни на небо и землю; они провозглашают, что они были созданы, ибо они изменяются и преображаются». Причём «всякое, что не было создано и всё же существует, не содержит в себе ничего, не бывшего в нём прежде; а ведь это и значило бы изменяться и преображаться. Они провозглашают также, что не сами себя сделали» (ibid., 11.4).

Чудеса. Поскольку Бог сотворил мир. Он может вмешиваться в него Своим действием (*см*. чудеса). Собственно говоря, то, что называют Природой, есть просто обычный

способ, каким Бог заботится о Своём творении. Ибо «когда такие вещи происходят в своего рода постоянном потоке вечно текущей последовательности, переходя от скрытого к видимому и от видимого к скрытому по размеренному и проторённому руслу, их называют естественными». Но «когда они, к изумлению человеков, своим необычайным преображением нарушают эту череду, тогда они зовутся чудесами» («О Троице», в *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 3.6). Но даже обыденный, постоянный ход вещей в природе есть результат действия Бога. Ибо

… Кто же ещё проводит соки от корней лозы к виноградным гроздьям и создаёт вино, если не Бог? Кто, пока человек насаждает и поливает лозу, даёт ей прирост? Но когда, по велению Господа, вода превратилась в вино с необычайной быстротою, божественное действие, как то признают даже глупцы, сделалось явным. Кто же ещё обычно наряжает дерева листьями и цветами, если не Бог? И всё же, когда жезл первосвященника Аарона расцвёл, с сомневающимся человечеством словно бы заговорило Само Божество [ibid., 3.5].

Человеческие существа. Человечество, как и всё остальное в мире, не вечно. Люди созданы Богом и подобны Богу. Они состоят из смертного тела и бессмертной души (*см*. бессмертие). После смерти душа ожидает воссоединения с телом, находясь в осознаваемом состоянии – либо блаженства (на небесах), либо непрекращающихся мук (в преисподней). Эти души соединятся со своими телами при воскресении. И «после воскресения тело, полностью подчинившись духу, будет всю вечность пребывать в совершенном покое и мире» («О христианском вероучении», 1.24).

Для Августина душа человека, то есть его духовное измерение, имеет ценность более высокую, нежели тело. В самом деле, именно в своём духовном аспекте человечество сотворено по образу и подобию Божию. Поэтому грехи души хуже, чем грехи тела.

Зло. Зло реально, но это не есть некая сущность (*см*. проблема зла). Происхождение зла – восстание свободных созданий против своего Творца. «По существу, грех до такой

степени есть умышленное зло, что если оно не умышленное, то это вообще не грех» («Об истинной религии», 14). Разумеется, Бог сотворил все вещи благими и дал Своим наделённым нравственностью созданиям благую способность свободы воли. Однако грех возникает, «когда воля, которая отворачивается от неизменного и общего блага и нацеливается на собственное, личное благо или на что-то несущественное и низшее, грешит» («О свободе воли», 2.53).

Выбирая меньшее благо из возможных, наделённые нравственностью создания портят благие сущности. Зло, следовательно, по самой своей природе есть отсутствие или умаление добра. Зло не существует само по себе. Зло, подобно паразиту, существует только как порча благих вещей. «Ибо кто может сомневаться, что в общем и целом то, что именуется злом, есть не что иное, как порча благого? Различные виды зла в самом деле могут получать разные названия; но то, что есть зло всех вещей, то, через что ощутимо всякое зло, есть порча» («Против послания Манихея», 38).

Зло есть дефект в благих вещах. Оно как гниль в дереве или ржа на железе. Оно портит благие вещи, не имея при этом собственной сущности. Таким образом Августин отвечал на дуализм манихейской религии, которая провозглашала зло равно вечной, хотя и противостоящей, реальностью наряду с добром.

Этика. Августин верил, что Бог по самой Своей природе есть Любовь. Поскольку долг человека перед своим Творцом – нести в себе образ Божий, на людях лежит абсолютная нравственная обязанность (*см*. нравственность: абсолютная природа) любить Бога и ближнего своего, сотворённого по образу Божию. «Ибо таков закон любви, установленный божественной властью. «Возлюби ближнего твоего, как самого себя», но «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим"" («О христианском учении», 1.22). Таким образом, мы должны сосредоточить все свои стремления, всю свою жизнь и все свои помыслы на Том, от Кого мы получили всё, что имеем. Все добродетели определяются через эту любовь.

Августин говорит: «Что касается добродетели, ведущей нас к счастливой жизни, я считаю добродетель не чем иным, как совершенной любовью к Богу. И четыре вида добродетели я рассматриваю как следствия четырёх форм любви. Умеренность есть любовь, целиком посвящающая себя тому, что любят; стойкость есть любовь, с готовностью отдающая всё ради блага любимого; справедливость есть любовь, служащая только любимому и поэтому судящая праведно; благоразумие есть любовь, проницательно различающая, что мешает ей и что помогает». Таким образом, «умеренность есть любовь, нераздельно и неукоснительно сохраняющая себя для Бога; справедливость есть любовь, служащая только Богу и поэтому мудро судящая обо всём остальном, подчинённом человеку; благоразумие есть любовь, правильно различающая, что приближает её к Богу, и что может стать препятствием на пути» («О нравственности кафолической Церкви», I 5).

Предметом этой любви является Бог, главное Благо. Он есть абсолютная Любовь, так что абсолютная обязанность человеческого существа – проявлять любовь во всех областях своей жизни, сначала к Богу, а затем – к ближнему.

История и предназначение. В своём классическом труде «О граде Божием» Августин разрабатывает первую значительную христианскую философию истории. Он говорит там, что есть два «града» (Царства) – град Божий и град человеческий. У этих двух городов различное происхождение (от Бога и от сатаны), у них две разные сущности (любовь к Богу и любовь к себе, гордость) и две разные участи (небеса и преисподняя).

История движется к своему завершению. К тому концу времён, когда произойдёт окончательная победа Бога над сатаной и добра над злом. Зло будет отделено от добра, и праведные испытают воскресение в совершенное тело и в совершенное состояние. Утерянный в начале рай в конце будет возвращён Богом.

История творения есть история Творца. Бог осуществляет Свой верховный замысел, и в конце Он поразит зло и даст человеку совершенство. «Здесь мы находим ответ на вопрос,

чего ради Бог сотворил людей, если предвидел, что те будут грешить. Причина в том, что как в них, так и через них Он может раскрыть, сколь многое заслужено их виной и прощено Его благодатью, а также в том, что гармония всей созданной Богом реальности и Его власти не может быть искажена упрямым диссонансом тех, кто грешит» («О граде Божием», 14).

Оценка. Святого Августина критиковали за многое, но, возможно, больше, нежели в чём бы то ни было ещё, он виновен в некритическом применении идей платонизма и неоплатонизма (*см*. Плотин). Даже он сам отрёкся от некоторых из своих ранних платонистских взглядов в труде «Отречения», написанном им в конце жизни. Например, некогда он признавал доктрину Платона о предсуществовании души и воспоминаниях из прежнего существования.

К сожалению, были и другие платонистские идеи, от которых Августин так и не отказался. К их числу принадлежит платоновский дуализм души и тела, тогда как человеческое существо *есть* душа и только *имеет* тело. Наряду с этим Августин придерживался крайне аскетического взгляда на физические желания и на секс, даже в контексте брака.

Далее, гносеологическая концепция врождённых идей у Августина была оспорена эмпириками нового времени (*см*. Юм, Дэвид), как и его доктрина просвещения. И даже некоторые теисты сомневаются, действительно ли его основанное на идее истины доказательство бытия Бога состоятельно, спрашивая, почему в качестве источника абсолютной истины необходим исключительно абсолютный Разум.

Даже некоторые из тех, кто принимает классический теизм Августина, указывают на его непоследовательность, проявившуюся в том, что он не продемонстрировал унитарность (единство) божественных идей. Это получилось вследствие представления об идеях как неприводимых простейших платоновских формах, множественность которых в одной простой сущности невозможна (*см*. проблема единственности и множественности). Данная проблема была позже решена Фомой Аквинским посредством введённого им различия между актуальностью и потенциальностью в модусе существования

(*см*. монизм), что нашло своё выражение в его учении об аналогии.

Библиография:

Augustine. *Against the Epistle of Manachaeus.*
→ *On Christian Doctrine.*
→ *City of God.*
→ *Confessions.*
→ *Letters, 120.1.*
→ *Of True Religion.*
→ *On Free Will.*
→ *On Predestination, 5.*
→ *On the Creed, 4.*
→ *On the Gospel of John, 27.9.*
→ *On the Morals of the Catholic Church.*
→ *On the Trinity in Nicene and Post Nicene Fathers.*
N. L. Geisler, *What Augustine Says.*
E. Przywara, *An Augustine Synthesis.*

Аверроэс (ибн Рушд)

(*AVERROES*)

Аверроэс (1126–1198) – это испанский мусульманин, юрист и врач, родившийся в Кордове. Имя «Аверроэс» представляет собой латинизированную форму арабского имени «Ибн Рушд». Аверроэс написал трактаты о праве, астрономии, грамматике, медицине и философии, наиболее значительным из его произведений стали комментарии к Аристотелю. В старину учёные называли его «комментатор» (Аристотеля).

Философия и религия. Трудно переоценить влияние Аверроэса на средневековых христиан. Поскольку он был наиболее читаемым комментатором Аристотеля, его выдержанные в духе платонизма интерпретации считались правильными и усваивались христианами. При этом Аверроэс, как и многие в его время, ошибочно считал Аристотеля автором книги под названием «Теология», на самом деле представлявшей собой компиляцию произведений °Плотина (Edwards, 221). В результате идеи Плотина приписывались Аристотелю.

Комментарии Аверроэса к Аристотелю были составной частью программы обучения в старейших западноевропейских университетах (ibid., 223).

Эманационный пантеизм. Хотя кажется странным, чтобы приверженец монотеистического ислама был пантеистом (*см*. пантеизм), среди мусульман-суфиев это не такая уж большая редкость. У Аверроэса Бог полностью отделён от мира, не осуществляет провиденциальной заботы о нём. По аналогии с богословием Авиценны, мир был создан исходящими от Бога эманациями. Нисходящая от Бога череда небесных сфер (постижений) спускается к человечеству. Материя и разум вечны. Бог есть отдалённый, безличностный Перводвижитель. Бог – единственный актуальный Разум во Вселенной.

Разуму отдельного человека отводится в такой системе лишь пассивная роль. Бог осуществляет мышление через разум

людей. Аверроэс отрицал свободу воли у человека и бессмертие его души.

Двойственность истины. Аверроэса обвиняют в том, что он учил о «двойной истине». Согласно теории «двух истин», человек может одновременно верить в истинность двух взаимоисключающих высказываний, если одно из них относится к философии, а другое – к религии. Это напрасное обвинение. Есть определённая ирония в том, что оно выдвигается против Аверроэса, который составил трактат «О гармонии между религией и философией», специально чтобы опровергнуть именно эту теорию. На самом деле Аверроэс верил в два альтернативных способа доступа к истине, но он, бесспорно, не считал, что истины из упомянутых двух сфер познания могут быть несовместимы (см. Edwards, 223).

Тем не менее позднее последователей Аверроэса обвиняли в том, что они верят в двойственность истины. Как полагают, Сигер Брабантский пропагандировал это неоплатонистское учение в Парижском университете. Бонавентура и °Фома Аквинский реагировали на него резко отрицательно. Считается, что именно Фома Аквинский лишил аверроизм популярности на Западе, в частности, выпустив книгу «О единстве разума против аверроистов» (1269).

К 1270 г. Стефан Темпьер (Tempier), епископ Парижский, осудил ряд тезисов аверроизма, в том числе утверждение о вечности мира, отрицание вселенского Божьего провидения, единства человеческого разума, свободы воли. В 1277 г. он дополнительно осудил ещё ряд подобных заблуждений. В преамбуле к этому последнему осуждению он обвинил Сигера Брабантского и его последователей в том, что они утверждают, будто бы есть вещи, которые «истинны согласно философии, но не согласно католической вере, как если бы существовали две противоречащие друг другу истины» (Cross, 116).

Хотя нет никакой уверенности в фактической приверженности Сигера Брабантского теории «двух истин», именно из этой теории родилась идея эпохи Просвещения о том, чтобы разделить сферы религии и разума. Эта идея в различных своих вариациях до сих пор широко распространена.

Её развивали Томас Гоббс (Hobbes), Бенедикт °Спиноза и Иммануил °Кант, а также некоторые критики Нового Завета (*см*. Библия: критика), отделявшие исторического Иисуса от Христа христианской веры (*см.* мифология и Новый Завет; семинар по Иисусу; Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу; чудеса и миф).

Аллегорические толкования. Вслед за Плотином Аверроэс был убеждён, что высшая форма знания ведёт к мистическому опыту общения с Богом (*см*. мистицизм). Такой опыт предполагает переход от обычного, рационального, дискурсивного вида знания к внерациональному, интуитивному и непосредственному опыту общения с Богом. При таком подходе становится необходимым аллегорическое прочтение Писания.

Аверроэс аллегорически толковал Коран, за что был обвинён в ереси и даже отправлен в ссылку, хотя и вернулся из неё незадолго до смерти. Многие христиане, начиная с Оригена (ок. 185 – ок. 254), практиковали подобное аллегорическое прочтение Писания.

Оценка. Действительно ли сам Аверроэс учил ей, но теория «двух истин», развитая некоторыми из его учеников, противоречит основным законам мышления (*см*. логика; первичные принципы). Вера и рассудок не могут расходиться в разные стороны (*см*. вера и разум).

Пантеизм Аверроэса противоречит основным положениям теизма в целом и христианского теизма в частности. Представления Аверроэса о вечности материи (*см*. творение: различные взгляды) противоречат библейскому учению о творении (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма).

Отрицание Аверроэсом свободы воли приводит к возникновению серьёзных проблем и представляет собой форму жёсткого детерминизма, который большинство христиан не признаёт. То же самое можно сказать об отрицании им бессмертия души (*см*. ад; бессмертие). Исповедуемая Аверроэсом форма мистицизма, в которой разум и законы

логики не имеют значения, для мыслящих теистов неприемлема (*см*. вера и разум; логика; тайна).

Библиография:

Averroes, *The Works of Aristotle*.

→ *Averroes` Commentary on Plato's Republic*, E. I. J. Rosenthal, ed.

→ *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*.

P. Edwards. «Averroes», *EP*.

N. L. Geisler and A. Saleeb, *Answering Islam*.

E. Gilson, *History of Christian Philosophic in the Middle Ages*.

A. A. Maurer, *Medieval Philosophy*.

S. Munk, *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*.

E. Renan, *Averroes et l'averroisme*. Paris.

Thomas Aquinas, *The Unity of the Intellect Against the Averroeists.*

Авиценна (ибн Сина)

(*AVICENNA*)

Авиценна (980–1037) – это врач и философ, родившийся близ Бухары (современный Узбекистан). Имя «Авиценна» представляет собой латинизированную форму арабского имени «Ибн Сина». Авиценна написал около 100 книг по логике, математике, метафизике и богословию, а также свой главный труд – «Канон», фундаментальное руководство по медицине. В своей пантеистической философии он сочетал аристотелизм (*см*. Аристотель) и неоплатонизм (*см*. Плотин).

Космологическое доказательство Авиценны. Следуя идеям мусульманского философа °Фараби, Авиценна сформулировал похожее космологическое доказательство, которому позднее подражали схоласты, в том числе Фома Аквинский. Относительно роли Авиценны в истории космологического доказательства *см*. доказательство космологическое.

Доказательство Авиценны выглядело примерно так:

1) Есть существа возможные (такие, которые начали существовать, потому что их существование было вызвано соответствующей причиной, а иначе, сами по себе, они бы не существовали).

2) Всякое возможное существо имеет для своего существования некую причину (поскольку само оно не объясняет собственное существование).

3) Однако цепочка причин существования не может быть бесконечной, а) Может быть бесконечная цепочка *порождающих* причин (отец порождает сына, который порождает своего сына), б) Цепочка причин *существования* бесконечной быть не может, так как причина существования должна быть одновременной со своим следствием. Если бы для цепочки не было причинной основы, не было бы и существ, которые могли бы существовать вследствие своих причин.

4) Следовательно, должна быть Первопричина для всех возможных существ (то есть для всех существ, которые начали

существовать).

5) Эта Первопричина должна быть Необходимым Существом, так как причина всех возможных существ сама не может быть лишь возможным существом.

Неоплатонистские влияния в учении Авиценны.

Позаимствовав у неоплатонистов ряд тезисов и космологию десяти сфер, Авиценна дополнил своё доказательство, чтобы вывести, что эта необходимая Первопричина создаёт ряд «Разумений» (демиургов или ангелов) и десять космических сфер, ими управляемых:

6) Во всём существующем Один может создать одномоментно только одно следствие (именуемое разумением).

7) Мышление есть создание, и Бог с необходимостью мыслит, поскольку Он есть Необходимое Существо.

8) Следовательно, существует необходимая, исходящая от Бога, эманация десяти разумений, которые управляют различными сферами Вселенной. Последнее из них (действующее разумение) формирует четыре элемента космоса. Благодаря действующему разумению человеческий разум (возможное разумение) усваивает все истины.

Оценка. Много критических замечаний по поводу космологического доказательства было выдвинуто атеистами, агностиками и скептиками, большая их часть исходит от Дэвида Юма и Иммануила Канта (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия).

Помимо критики традиционного доказательства, его форма у Авиценны подверглась обширной критике со стороны пантеистов и последователей Плотина. В век современной астрономии эманационная космология явно устарела.

Заключение. В согласии с положениями теизма, Бог у Авиценны является Необходимым Существом. Однако, в противоположность теизму, от Бога с абсолютной необходимостью исходит, как эманация, множественная созидательная сила десяти богов. Кроме того, в отличие от христианского теистического Бога, Который свободно творит *ex nihilo*, «из ничего», и является прямой причиной существования всего остального, в космологии Авиценны Вселенная

появляется как эманация от цепочки богов (*см*. творение: различные взгляды).

Библиография:

F. Copleston, *History of Philosophy*.
N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*.
E. Gilson, «Avicenna» in *The Encyclopedia of Philosophy*.
→ *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*.

Агностицизм

(*AGNOSTICISM*)

Слово *агностицизм* происходит от двух греческих слов (*a* – «нет", *gnosis* – знание). Термин «агностицизм» ввёл в обращение Т. Г. Хаксли. В буквальном смысле он означает «нет знания», в противоположность «гностицизму» (Huxley, vol. 5; *см*. гностицизм). Таким образом, агностик – это тот, кто заявляет, что знания нет. Применительно к знанию о Боге существуют два основных вида агностицизма; в одном случае объявляется, что о существовании и природе Бога мы не имеем знания, а в другом Бог считается непознаваемым (*см*. Бог: свидетельства существования; принцип аналогии). Поскольку в первом случае нет абсолютного отрицания всякого религиозного знания, наше внимание сосредоточится на втором виде агностицизма.

Больше чем за столетие до Хаксли (1825–1895) труды Дэвида °Юма (1711–776) и Иммануила °Канта (1724–1804) заложили философскую основу агностицизма. Современная философия в значительной степени признаёт общую ценность того типа аргументации, которая была ими выдвинута.

Скептицизм Юма. Даже Кант был рационалистом (*см*. рационализм) – до того как «очнулся от своего догматического сна», прочитав труды Юма. Номинально взгляды Юма являются скептическими, однако они служат агностическим целям. Рассуждения Юма основаны на его тезисе о том, что существуют только два типа осмысленных высказываний.

«Если мы возьмём в руки любой из фолиантов, например, по богословию или схоластической метафизике, то найдутся ли в нём какие бы то ни было абстрактные суждения относительно количества или чисел? Нет. Найдутся ли в нём экспериментальные суждения относительно фактических материй или существования? Нет. Так предадим же его огню, поскольку в нём не может быть ничего, кроме софистики и иллюзий» (Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, «Исследование о человеческом разумении»).

Всякое высказывание, которое не представляет собой «соотнесение идей» (то есть дефиниционное или математическое высказывание), с одной стороны, либо, с другой стороны, не принадлежит к «фактическим материям» (это эмпирические или фактографические высказывания), является бессмысленным. Разумеется, любое высказывание о Боге не попадает ни в одну из этих категорий, поэтому познание Бога оказывается невозможным (*см*. акогостицизм).

Эмпирический атомизм. Далее, все ощущения испытываются нами как «совершенно неупорядоченные и обособленные». Причинно-следственные связи устанавливаются разумом только после того, как человек замечает в своём переживаемом опыте постоянно повторяющееся сочетание явлений. Всё, что он реально переживает на опыте, есть россыпь не связанных между собой, изолированных ощущений. В самом деле, не существует даже прямого знания собственного «я», ведь всё, что мы знаем о себе, – это бессвязный «пучок» чувственных впечатлений. Есть смысл говорить только о связях, устанавливаемых разумом априорно, то есть независимо от опыта. Соответственно, из опыта не могут быть выведены ни познанные, ни тем более необходимые причинно-следственные связи. Все данные опыта предполагают в себе возможность того, что в реальности дела обстоят прямо противоположным образом.

Причинность, основанная на повторяемости. Согласно Юму, «все суждения о фактических материях выглядят основанными на соотнесении *причины* и *следствия* [...] Только посредством такого соотнесения можем мы выйти за пределы свидетельств нашей памяти и чувств» (Hume, IV, 2; *см*. первичные принципы; принцип причинности). А знание соотношения между причиной и действием (следствием) не является априорным, но возникает целиком из опыта. Всегда есть опасность ошибки типа *post hoc* – а именно, что явления, случающиеся после других событий (даже регулярно), в действительности не вытекают из них как следствие из причины. Например, солнце регулярно встаёт *после* того, как петух прокукарекает, но, безусловно, не *вследствие* того, что петух

прокукарекал. Человек никак не способен знать причинно-следственные связи. А, например, без знания Причины этого мира нам остаётся только агностицизм в отношении такого предполагаемого Бога.

Знание по аналогии. Даже если принять, что всякое событие имеет свою причину, мы не можем быть уверены, какова эта причина. Поэтому Юм в своих знаменитых «Диалогах о естественной религии» (*Dialogues Concerning Natural Religion*) указывает, что Причина Вселенной может оказаться: 1) отличной от человеческого разумения, поскольку человеческие изощрения – не такие, как у природы; 2) конечной, поскольку следствия конечны, а причины нужно изыскивать только соответственные следствиям; 3) несовершенной, так как в природе есть несовершенство; 4) множественной, потому что сотворение мира выглядит скорее как результат совместного процесса проб и ошибок со стороны многих божественных сущностей; 5) и мужской, и женской, поскольку именно таким способом порождаются люди; 6) антропоморфной, с руками, носом, глазами и другими членами тела, такими же, как у сотворённых ею созданий. В итоге, принцип аналогии обрекает нас на скептицизм относительно сущности любой предполагаемой Причины Вселенной.

Агностицизм Канта. Труды Юма оказали глубокое влияние на мышление Канта. °Кант, прежде чем прочёл их, придерживался некоей формы рационализма в духе идей Готфрида °Лейбница (1646–1716). Лейбниц – как вслед за ним и Кристиан Фрайхер фон Вольф (Wolff) (1679–1754) – был убеждён, что реальность доступна рациональному познанию и что теизм может быть наглядно обоснован. Только острое перо Канта положило конец такого рода мышлению в философском мире.

Невозможность познания реальности. Кант добавил к рационалистической традиции Лейбница новую, рациональную и априорную грань познания, а именно, тезис о том, что форма всякого знания не зависит от опыта. С другой стороны, Кант соглашался с Юмом и эмпириками в том, что содержание всякого знания приходит через ощущения. «Вещество» знания

доставляют нам чувства, однако структура знания вырабатывается, в конечном счёте, в рассудке. Такой творческий синтез решал проблему рационализма и эмпиризма. К сожалению, итогом этого синтеза становится агностицизм, ведь если невозможно познать какую-либо вещь, пока знание не будет структурировано формами для ощущений (это время и пространство) и категориями рассудка (такими как единство и причинность), то у нас нет возможности выйти за пределы собственного существа и узнать, чем эта вещь в действительности была, до того как познание оформило её таким образом. Иными словами, человек может узнать, какой вещь является для него, но не может знать, какая она в себе. Познаваемо только феноменальное, а ноуменальное непознаваемо. Мы должны оставаться агностиками в отношении реальности. Мы знаем только, что вещь здесь, но не можем знать, какова она (Kant, 173f.).

Антиномии человеческого разума. Кроме того, что существует непреодолимая пропасть между знанием и сущностью, между категориями нашего рассудка и сутью реальности, ещё и неизбежно возникновение противоречий, как только мы попытаемся выйти за ограничительную линию (Kant, 393f.). Например, существует антиномия причинности. Если всё имеет свою причину, тогда не может быть начальной причины, и цепочку всё новых предшествующих причин придётся прослеживать до бесконечности. Но ведь невозможно, чтобы эта цепочка одновременно тянулась назад до бесконечности и имела начало. Такие парадоксы невозможного получаются из-за приложения к реальности категории причинности.

Эти аргументы не исчерпывают весь арсенал агностицизма, хотя и составляют самую суть той позиции, что Бог не может быть познан. Однако даже среди не признающих валидность подобной аргументации есть такие, кто склоняется к скрытой форме агностицизма. Так обстоит дело с философским течением под названием ° «логический позитивизм».

Логический позитивизм. Логический позитивизм, или логический эмпиризм – это философия логики и лингвистики, стремящаяся описать всю реальность в терминах ощущений и

опыта. Её основополагающие идеи были развиты философом девятнадцатого столетия Огюстом °Контом (1798–1857). Богословские следствия из неё изложил А. Дж.°Айер (1910–1989), введя свой принцип эмпирической °верифицируемости. Как полагал Айер, человеческие существа не могут анализировать или определять бесконечного Бога, поэтому и не способны высказать о Боге ничего, кроме абракадабры. Идея знания или описания ноуменального существа абсурдна. Нельзя даже употреблять само слово Бог. Поэтому несостоятелен даже традиционный агностицизм. Агностик задаётся вопросом о существовании Бога. Для позитивиста же сам этот вопрос бессмыслен. Так что для него невозможно быть агностиком.

Как ни странно, °акогностицизм Айера, в отличие от агностицизма, не отрицает автоматически возможность религиозного опыта. Кто-то может на опыте познать Бога, но такое соприкосновение с бесконечным никак нельзя осмысленно выразить, и подобный опыт окажется бесполезен для любого, за исключением лишь того, кто лично соприкоснулся с чудом. Логический позитивист Людвиг °Витгенштейн (1889–1951) был, возможно, наиболее последователен в установлении для позитивистского мышления ограничений деистического типа (*см*. деизм). Если для нас бессмысленно говорить о Боге и употреблять само это слово, то для любого бесконечного существа возникнет та же самая проблема в отношении физических существ. Витгенштейн отрицает, что Бог мог бы уделять Своё внимание или давать Своё откровение миру. Между сферами ноуменального и феноменального может лежать только молчание. В целом, для религиозных нонкогнитивистов Айера и Витгенштейна метафизический акогностицизм выступает прямым результатом лингвистического анализа (*см*. принцип аналогии).

Нефальсифицируемость. Энтони °Флю разрабатывал агностическую философию, подходя с другой стороны к ограничениям языка и знанию божественного. Бог может существовать или не существовать; ни тот, ни другой тезис нельзя доказать эмпирически. Следовательно, нельзя узаконить веру ни в тот, ни в другой тезис. Чтобы быть верифицируемым,

аргумент должен быть фальсифицируемым. Необходимо тем или иным образом показать, что Бог привносит в мир отличие. Теист, коль скоро не может ответить на этот вызов прямо, должен, надо полагать, иметь то, что В. М. Хейр (Hare) назвал «бликом» (Flew, 100). Иными словами, он обладает нефальсифицируемой верой в Бога, невзирая ни на какие факты и реальное положение дел.

Логика агностицизма. Существует две формы агностицизма: в слабой форме просто считается, что Бог не познан. Здесь, разумеется, остаётся открытой дверь для того, что Бога можно познать, и что кто-то, может быть, уже в самом деле познал Бога. В таковом своём качестве этот агностицизм не угрожает христианскому теизму. Более сильная форма агностицизма с христианством несовместима. В ней утверждается, что Бог непознаваем, что Бога нельзя познать.

Необходимо указать на ещё одно различие: существует агностицизм неограниченный и ограниченный. В первом случае утверждается, что Бог и вся реальность абсолютно непознаваемы. Во втором случае утверждается только, что Бог частично непознаваем из-за ограничений человеческой финитности и греховности. Такой вид агностицизма христиане вполне могут признать в качестве не только возможного, но и желательного.

У нас остаются три основных варианта суждений о познаваемости Бога:

1) Мы ничего не можем знать о Боге; Он непознаваем.

2) Мы можем знать о Боге всё; Его можно познать исчерпывающе.

3) Мы можем знать кое-что, но не всё; Бог познаваем частично.

Первая позиция есть агностицизм; вторая есть догматизм, а последняя – реализм. Догматическая позиция несостоятельна. Нужно самому быть бесконечным, чтобы исчерпывающе познать бесконечное существо. Лишь, очень немногие, если вообще кто-нибудь, из образованных теистов всерьёз придерживаются догматизма такого рода.

Тем не менее теисты (*см*. теизм) иногда выступают с критикой в таком духе, как если бы частичный агностицизм тоже был ошибочным. Их аргументация принимает следующую форму: агностицизм ошибочен просто потому, что нельзя знать, что в реальности есть некая непознаваемая вещь, заведомо не имея достаточных знаний об этой вещи. Но это рассуждение ложное. Нет никаких противоречий в высказывании: «Я знаю о реальности достаточно, чтобы утверждать, что в реальности есть такие вещи, которые я не могу познать». Например, мы можем знать о методах статистического наблюдения и учёта достаточно, чтобы сказать, что для нас невозможно знать точное количество людей на земном шаре в данный момент (это практическая непознаваемость). Точно так же можно достаточно полно познать природу конечного, чтобы сказать, что конечному существу невозможно исчерпывающе познать существо бесконечное. Таким образом, христиане противостоят только полному агностицизму, отрицающему в теории и на практике всякое познание Бога.

Сам себя опровергающий агностицизм. Полный агностицизм сводится к тому внутренне противоречивому (*см*. внутренне противоречивые высказывания) высказыванию, что «некто знает о реальности достаточно, чтобы утверждать, что о реальности знать ничего нельзя» (*см*. логика). Это высказывание само себя опровергает. Тот, кто хоть что-нибудь узнал о реальности, не может, с места не сойдя, утверждать, будто бы вся реальность непознаваема. А тот, кто вообще ничего не знает о реальности, не имеет оснований делать заявления о реальности. Со стороны агностика не будет достаточно и сказать, что всякое знание о реальности может быть лишь чисто и абсолютно негативным, то есть что это знание может лишь указывать, чем реальность не является. Но ведь всякий негатив предполагает позитив: нельзя делать осмысленные высказывания о том, чем нечто не является, и претендовать на полное незнание в отношении этого «нечто». Отсюда видно, что тотальный агностицизм внутренне противоречив. Он опирается на некое знание о реальности, чтобы отрицать всякое знание о реальности.

Кое-кто пытается уйти от этой критики, формулируя свой скептицизм в виде вопроса: «Что я знаю о реальности?» Но при этом дилемма лишь откладывается на потом. Задаваться таким вопросом следует и агностику, и христианину, однако ответ на него отделяет агностика от реалиста. «Я могу знать нечто о Боге» звучит совсем не так, как «я могу ничего не знать о Боге». Коль скоро ответ даётся во второй форме, неизбежно получается внутренне противоречивое высказывание.

Не помогает агностику и альтернативный вариант – умолчание, отказ от высказываний. Мысль может быть настолько же внутренне противоречивой, как и суждение. Приверженец немоты не может даже подумать, что он ничего не знает о реальности, не используя при этом некое знание о реальности.

Далее, пусть ещё кто-то соглашается признать, что возможно знание о финитной реальности, но отрицает знание о реальности бесконечной, то знание, на котором настаивает христианский теизм. В таком случае эта позиция уже не является полным агностицизмом, ведь здесь допускается, что о реальности можно что-то знать. Тогда остаётся открытая дверь для дискуссии, является ли такая реальность финитной или инфинитной, личностной или безличностной. Эта дискуссия уводит нас за рамки вопроса об агностицизме к полемике между сторонниками ограниченности Бога и теистами.

Внутренне противоречивый агностицизм Канта. Аргументация Канта о том, что категории мышления (такие как единство и причинность) не относятся к реальности, точно так же несостоятельна. Если бы категории реальности не соответствовали категориям разума, нельзя было бы сделать никаких утверждений о реальности, в том числе тех, которые высказывает сам Кант. Если бы реальный мир не был постижимым, к нему не могло бы относиться никакое высказывание. Разум должен с необходимостью предварительно оформиться соответственно реальности, коль скоро о ней что-то высказывается – будь то утвердительные суждения или отрицания. Иначе оказалось бы, что мы мыслим о немыслимой реальности.

Может быть выдвинут ещё тот контрдовод, что агностик не обязательно делает какие бы то ни было утверждения о реальности, но просто очерчивает границы того, что мы способны знать. Однако даже такой подход внутренне противоречив. Говорить, что нельзя знать ничего дальше границ феномена или кажимости – то же самое, что, пятясь назад, проводить на песке линию у себя между ног. Установить такую жёсткую границу – уже значит заступить за неё. Невозможно указать, что кажимость кончается здесь, а там начинается реальность, если нельзя хоть чуть-чуть проникнуть, хотя бы взглядом, по ту сторону рубежа. Как может знать о различии между кажимостью и реальностью тот, кто не постиг в достаточной мере кажимость и реальность, чтобы осуществить такое сравнение?

Ещё одна грань внутренней противоречивости предполагается тем допущением Канта, будто бы он может знать, что ноумен находится где-то *здесь*, но не знает, *что* тот собой представляет. Можно ли знать, что *что-то* есть здесь, не зная хотя бы в какой-то мере, что это? Можно ли знать чистую «чтотость»? Разве не предполагает всякое знание и некоторое знание характеристик? Даже в случае фантастического создания, никогда прежде не виданного, его существование нельзя наблюдать, если у него нет неких узнаваемых характеристик, таких как размер, цвет или движения. Даже нечто невидимое должно оказывать какое-то действие или оставлять следы, чтобы оказаться наблюдаемым. Не обязательно нужно знать происхождение и назначение вещи или феномена. Но эта вещь должна быть наблюдаемой, иначе наблюдатель не сможет узнать, что она вообще есть. Невозможно утверждать, будто бы нечто есть, не утверждая одновременно что-нибудь о том, *что* есть это «нечто». Даже назвать это «вещью в себе» или реальностью – уже значит хоть что-то об этом сказать. Далее, Кант признает ноуменальное непознаваемым «источником» той кажимости, которую мы воспринимаем. Всё это несёт информацию о реальности; существует реальный, «в себе», источник впечатлений. Это уже нечто меньшее, чем полный агностицизм.

Другие формы скептицизма. *Скептицизм Юма*. Огульные скептические попытки отказаться от всяких суждений о реальности внутренне противоречивы, поскольку сами подразумевают некое суждение о реальности. Как иначе можно было бы понять, что отказ от всяких суждений о реальности есть наилучший выбор, если не знать наверняка, что реальность непознаваема? Скептицизм подразумевает агностицизм; как показано выше, агностицизм подразумевает знание о реальности. Неограниченный скептицизм, который рекомендует отказ от всяких суждений о реальности, подразумевает максимально размашистое суждение о познаваемости реальности. Для чего заранее дезавуировать все поиски истины, если заранее не знать, что все они тщетны? И как можно располагать этой опережающей информацией, не узнав предварительно нечто о реальности?

Тезис Юма о том, что все осмысленные высказывания суть либо «соотнесение идей», либо «фактические материи», не удовлетворяет собственным критериям. Само это высказывание не принадлежит ни к той, ни к другой категории. Следовательно, по его собственным критериям, оно должно быть бессмысленным. Оно не может быть чистым соотнесением идей, ведь в этом случае оно не несло бы информацию о реальности, на что оно претендует. Но это не есть и фактические материи в чистом виде, поскольку оно пытается охватить не только эмпирические данные. Говоря вкратце, данное разграничение Юма служит основой для принципа эмпирической верифицируемое по Айеру, а принцип верифицируемое сам не является эмпирически верифицируемым (*см*. Айер, А. Дж.).

Радикальный эмпирический атомизм Юма, выражающийся в тезисах, что все события предстают «совершенно неупорядоченными и обособленными» и даже что личность есть только «пучок» чувственных впечатлений, является неосуществимым. Если бы всё было бессвязным, невозможно было бы сделать даже это конкретное высказывание, ведь некоторое единство и связность уже подразумеваются в утверждении, будто бы всё бессвязно. Суждение «я не

представляю собой ничего, кроме впечатлений о себе», внутренне противоречиво, ведь всегда существует подразумеваемое единство некоего «я» (личности), делающего подобные заявления. Но нельзя же опираться на единство «я», чтобы отрицать его.

Об ответах на агностицизм, на его мистическую форму у Витгенштейна, и на принцип фальсифицируемости по Флю см. акогностицизм.

Некоторые специфические тезисы агностиков. Юм отрицал пригодность обеих традиционных категорий причинности и аналогии как средств для познания теистического Бога. Причинность основана на привычной повторяемости, а аналогия привела бы либо к финитному, очеловеченному Богу, либо к Богу, совершенно отличному от предполагаемого аналога.

Правомерность причинности. Юм никогда не отрицал принцип причинности. Он признавал, что абсурдно было бы считать, будто бы явления возникают без причины (Hume, 1.187). А пытался он отрицать ту претензию, будто бы существует некий философский способ *установить* принцип причинности. Если принцип причинности не является чисто аналитическим соотнесением идей, но представляет собой верование, основанное на привычно повторяющемся сочетании фактических событий, тогда он не будет необходимым. Его нельзя философски легитимно использовать. Но мы уже видели, что выделение всех содержательных утверждений в упомянутые два класса является внутренне противоречивым. Следовательно, вполне возможно, что принцип причинности окажется и содержательным, и необходимым.

Само отрицание необходимой причинности подразумевает необходимую причинность. Коль скоро отсутствует необходимая основа (или причина) для отрицания, то и в самом отрицании нет никакой необходимости. А если необходимая основа или причина для отрицания существует, то отрицание внутренне противоречиво; в таком случае необходимая причинно-следственная связь используется для отрицания существования необходимых причинно-следственных связей.

Кое-кто пытается уйти от этого возражения, ограничивая необходимость реальностью логики и истинностных высказываний, но отрицая, что понятие необходимости приложимо к реальности. Эти попытки безуспешны; чтобы данное утверждение исключило необходимость из сферы реального, оно само должно быть необходимым утверждением о реальности. Оно должно указывать на ту необходимую истину о реальности, что о реальности нельзя высказать никаких необходимых суждений. Оно фактически делает то, что объявляет невозможным.

Основания для принципа аналогии. Сходным образом, Юм не может отрицать всякое сходство между миром и Богом, ведь это означало бы, что творение абсолютно не похоже на Творца. Иными словами, тогда следствие полностью отличалось бы от своей причины. Это утверждение тоже внутренне противоречиво; если нет хотя бы какого-то знания причины, не может быть оснований для отрицания всякого сходства между причиной и её следствием. Даже сравнение в негативной форме подразумевает некоторое позитивное знание о том, что сравнивается. Таким образом, либо не существует оснований для утверждений о том, будто бы Бог должен быть абсолютно иным; либо некоторое знание о Боге в терминах нашего опыта возможно, и в таком случае Бог не обязательно полностью отличен от того, что мы познаем через свой опыт.

Здесь следует предостеречь читателя от чересчур далеко идущих выводов из этой аргументации. Когда мы показываем, что тотальный агностицизм внутренне противоречив, из этого ещё не следует *ipso facto*, что Бог существует или что кто-то познал Бога. Эти доводы доказывают только то, что коль скоро Бог существует, нельзя утверждать, будто бы Его *нельзя* познать. Из этого следует только то, что Бог *может* быть познан, а не то, что мы *уже* знаем что-либо о Боге. Опровержение агностицизма, таким образом, не является подтверждением реализма или теизма. Просто агностицизм сам себя уничтожает и делает возможным построение христианского теизма. Далее должна быть выстроена позитивная конструкция

для христианского знания о Боге (*см*. Бог: свидетельства существования).

Антиномии Канта. В каждой из предполагаемых антиномий Канта есть логическая ошибка. Совершенно не обязательно впадать в неразрешимое противоречие, говоря о реальности в терминах необходимых условий человеческого мышления. Например, ошибкой будет считать, что всё нуждается в причине, ведь в таком случае возникла бы бесконечная цепочка причин, и даже Бог нуждался бы в причине. Только ограниченные, изменчивые, не необходимые сущности нуждаются в причине. Как только мы приходим к неограниченному и вечному Необходимому Существу, нужда в причине отпадает. Конечное должно иметь причину, но бесконечное существо останется беспричинным. Другие антиномии Канта точно так же несостоятельны (*см*. Кант, Иммануил).

Заключение. Существует два типа агностицизма: ограниченный и неограниченный. Первый из них совместим с притязаниями христиан на конечное знание о бесконечном Боге. Неограниченный же агностицизм внутренне противоречив; он опирается на знание о реальности, чтобы отрицать возможность всякого знания о реальности. Как скептицизм, так и нонкогнитивизм (акогностицизм) в конечном счёте сводятся к агностицизму. Коль скоро нет ничего невозможного в знании о реальном, нет и необходимости отрицать возможность всякого когнитивного знания о реальном и призывать людей воздерживаться от вынесения любых суждений о реальном.

Неограниченный агностицизм является скрытой формой догматизма. Полностью отрицая возможность какого бы то ни было знания о реальности, он находится на противоположном полюсе по сравнению с позицией, когда декларируется возможность полного знания о реальности. Обе эти крайности представляют собой догматику. И то, и другое есть позиция *долженствования* по отношению к знанию, в отличие от той позиции, что мы *можем знать* или *знаем* что-либо о реальности. И просто не существует процесса, предполагающего нечто меньшее, нежели всеведение, с

помощью которого было бы возможно делать такие всеобъемлющие и категоричные заявления. Агностицизм есть негативный догматизм, а всё негативное предполагает позитив. Поэтому тотальный агностицизм не только опровергает сам себя; он сам себя обожествляет. Лишь всеведущий разум мог бы быть тотально агностическим; а конечный человек явно не обладает всеведением. Поэтому остаётся открытым путь к некоторому знанию о реальности. Реальность не является непознаваемой.

Библиография:

J. Collins, *God in Modern Philosophy,* chapter 4 and 6.

A. Flew, «Theology and Falsification». A. Flew, et al., eds., *New Essays in Philosophical Theology*.

R. Flint, *Agnosticism*.

R. Garrigou-Lagrange, *God: His Existence and His Nature*.

S. Hackett, *The Resurrection of Theism*. Part 1.

D. Hume, «A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh» // E.C. Mossner, et al., eds., *The Petters of David Hume*.

→ *An Enquiry Concerning Human Understanding*.

→ *Dialogues Concerning Natural Religion*.

T. H. Huxley, *Collected Essays,* Vol. 6.

I. Kant, *Critique of Pure Reason*.

L. Stephen, *An Agnostic's Apology*.

J. Ward, *Naturalism and Agnosticism*.

Ад, преисподняя

(*HELL*)

Ад называют жестоким, бесчеловечным и даже варварским. Бертран °Рассел сказал, что любой, кто грозит людям вечным наказанием, как грозил им Иисус, бесчеловечен (Russell, 593–94). Основная масса неверующих сомневается как в самом существовании, так и в справедливости ада. Однако ортодоксальные христиане – и католики, и протестанты – отстаивают как его реальность, так и его правильность.

Существование преисподней. Существование преисподней подтверждается доводами, основанными как на Писании, так и на человеческом разумении.

О существовании преисподней учил Иисус. В словах Писания концепция ада находит своё яркое подтверждение. Одни из самых весомых указаний на существование преисподней исходят из уст Иисуса, Второго лица °Троицы. Ему пришлось больше напоминать людям о преисподней, нежели о небесах. Иисус предостерегал: «не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу, и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28). Для тех, кто отвергает Его, Он добавил: «как собирают плевелы и огнём сжигают, так будет при кончине века сего» (Мф. 13:40).

В беседе на горе Елеонской наш Господь предрекал, что на последнем суде Бог скажет «тем, которые по левую сторону: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его"" (Мф. 25:41). Относительно серьёзности наказания в преисподней Иисус предостерегал: «если соблазняет тебя рука твоя, отсеки её: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый» (Мк. 9:43). Реальность существования преисподней явствует из драматичной истории, согласно Лк. 16, рассказанной Иисусом. Этот рассказ не похож на притчу, поскольку здесь Иисус упоминает имя реального человека (Лазаря). Речь идёт о разной посмертной участи богатого человека и нищего Лазаря:

Умер нищий и отнесён был Ангелами на лоно Авраамово. Умер и богач, и похоронили его. И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его и, возопив, сказал: «отче Авраме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем». Но Авраам сказал: «чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твоё в жизни твоей, а Лазарь – злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь; и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят». Тогда сказал он: «так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего, ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучения». Авраам сказал ему: «у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». Он же сказал: «нет, отче Авраме, но если кто из мёртвых придёт к ним, покаются». Тогда Авраам сказал ему: «если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто и из мёртвых воскрес, не поверят» [Лк. 16:19–31].

Библия учит, что ад существует. Другие богодухновенные книги Нового Завета подтверждают существование преисподней. Самое, возможно, красочное описание приведено в Откровении Иоанна:

И увидел я великий белый престол и Сидящего на нём, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места. И увидел я мёртвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мёртвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими. Тогда отдало море мёртвых, бывших в нём, и смерть и ад отдали мёртвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим. И смерть, и ад повержены в озеро огненное. Это – смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное [Отк. 20:11–15].

Апостол Павел, говоря о грядущем вечном отделении от Бога, указывал: «в явление Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его, в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа

нашего Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию, вечной погибели, от лица Господа и от славы могущества Его» (2Фес. 1:7–9). Священнописатель Послания к евреям добавляет ноту неизбежности: «человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9:27).

Существования ада требует Божия праведность. Кроме прямых подтверждений, в Писании приводятся соображения, обосновывающие существование ада. Одно из них состоит в том, что существования ада требует справедливость, а Бог справедлив (Рим. 2). Он столь чист и незапятнан, что не может даже смотреть на грех (Авв. 1:13). Бог не смотрит на лица, «ибо нет лицеприятия у Бога» (Рим. 2:11). Как воскликнул Авраам, «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25). В одном из мест Пс. 72 указано, что не всегда справедливый суд совершается в этой жизни. Нечестивые выглядят благоденствующими (Пс. 72:3). Таким образом, существование обители посмертного наказания нечестивых необходимо для торжества Божией справедливости. Безусловно, не могло бы быть настоящей справедливости, если бы не существовало места наказания для безумных душ Гитлера и Сталина, идейных вдохновителей убийства многих миллионов людей. Божия праведность требует, чтобы ад существовал.

Джонатан °Эдвардс утверждает, что даже единственный грех заслуживает преисподней, так как вечный и святой Бог не может быть терпимым ни к какому греху. Каждый человек совершает множество ежедневных грехов в мыслях, словах и поступках. И всё это лишь усугубляется тем фактом, что мы отвергаем беспредельное милосердие Божие. А если добавить сюда ещё и готовность человека выискивать изъяны в Божией справедливости и милосердии, мы получим более чем достаточное свидетельство необходимости преисподней. Если бы мы обладали подлинно духовным сознанием, нас удивляла бы не суровость ада, а наша собственная испорченность (Edwards, 1.109).

Существования ада требует Божия любовь. В Библии сказано, что «Бог есть любовь» (1Ин. 4:16). Но любовь не может действовать силой, только убеждением. Бог в Своей любви не

может заставлять людей любить Его. Павел в связи с этим говорит о том, что делается доброхотно, а не по принуждению (2Кор. 9:7). Насильственная любовь – это уже не любовь; это изнасилование. Любящий всегда оставляет «свободное пространство» тем, кого любит. Он не навязывает им себя против их воли. Как отмечает К. С. °Льюис, «Неопровержимость и Неоспоримость – два вида оружия, которые сама суть Его замысла запрещает Ему применять. Просто подавить человеческую волю [...] было бы для Него бесполезно. Он не может насильничать. Он может только приглашать» (Lewis, *Screwtape Letters*, 38). Поэтому тем, кто избирает не любить Бога, должно быть позволено не любить Его. Тем, кто не хочет быть с Ним, должно быть разрешено отделиться от Него. Отделиться от Бога позволяет пребывание в преисподней.

Существования ада требует человеческое достоинство. Поскольку Бог не может загонять людей на небеса вопреки их свободной воле, свобода человека требует, чтобы существовала преисподняя. Иисус оплакивал Иерусалим: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37). Как сказал Льюис, «в конечном счёте, есть только два типа людей – те, кто говорит Богу: «да будет воля Твоя», и те, кому Бог в конце концов скажет: «да будет воля *твоя*"" (Lewis, *Screwtape Letters*, 69).

Существования ада требует суверенность Бога. Если нет преисподней, не может быть и окончательной победы добра над злом (*см*. проблема зла). Ибо зло препятствует добру. Пшеница и плевелы не могут вечно произрастать вместе. В конечном счёте должно произойти их разделение, иначе добро не восторжествует над злом. Как и в общественном устройстве, наказание за зло необходимо, чтобы добро могло преобладать. И при этом в вечности добро должно восторжествовать над злом. В противном случае Бог не имел бы всей полноты власти. Верховное владычество Бога требует существования ада, иначе Он не смог бы одержать ту окончательную победу над злом,

которую провозглашает Библия (ср. 1Кор. 15:24–28; Отк. 20 – 22).

Существование ада подразумевается распятием Христа. Средоточие христианства – это крест распятия (1Кор. 1:17–18; 15:3). Без него нет спасения (Рим. 4:25; Евр. 10:10–14). Именно для этого Христос и пришёл в мир (Мк. 10:45; Лк. 19:10). Без креста нет спасения (Ин. 10:1,9–10; Деян. 4:12). Только благодаря распятию можем мы освободиться от наших грехов (Рим. 3:21–26). На кресте Иисус претерпел великие муки и даже оставленность Богом (Евр. 2:10–18; 5:7–9). В предвидении Иисусом распятия «был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк. 22:44). Но к чему распятие и все страдания Христа, если ада не существует? Смерть Христа лишилась бы своего вечного значения, если бы людям не угрожала вечная богооставленность, от которой их необходимо спасти.

Сущность и местоположение преисподней. Библия описывает реальность преисподней с помощью выразительных и сильных фигур речи. Она названа «тьмой внешней» (Мф. 8:12; 22:13), которая находится «вне» [небесного города] (Отк. 22:14–15). Ад удалён от лица Господа (Мф. 25:41; 2Фес. 1:7–9). Разумеется, это могут быть термины описания взаимоотношений, а не обязательно пространственного положения. Бог «наверху», а преисподняя «внизу». Бог «внутри», а ад «снаружи». Ад находится в противоположном направлении от Бога.

По своей сущности реальность преисподней ужасающа. Она подобна вечной заброшенности во внешней тьме (Мф. 8:12). Она сравнивается с существованием блуждающих звёзд (Иуд. 1:13) и безводных облаков (Иуд. 1:12), с неугасимым, всепожирающим пламенем в геенне (Мк. 9:43–48), бездонным провалом (Отк. 10:1, 3), темницей (1Пет. 3:19) и «местом мучения» (Лк. 16:28).

Если заимствовать название книги К. Льюиса, ад – это «великая разлука», вечная отлучённость от Бога (2Фес. 1:7–9). То есть, по библейскому выражению, между небесами и преисподней «утверждена великая пропасть» (Лк. 16:26), так что никто не может перейти с одной её стороны на другую.

Но ни в одном месте Библии ад не описывается как «пыточный застенок», куда людей против их воли отправляют на муки. Это окарикатуренный образ, придуманный неверующими для оправдания их представлений о том, что Бог, отправляющий людей в преисподнюю, жесток. Но это не значит, что в преисподней люди не мучаются. Иисус сказал, что мучаются (Лк. 16:24). Но в отличие от пыток, которыми людей мучают против их воли, эти страдания люди избирают для себя сами.

Даже атеисты (*см*. атеизм; Сартр, Жан Поль) полагают, что двери ада заперты изнутри. Мы осуждены на избранную нами свободу от Бога. Божественное присутствие на небесах было бы пыткой для тех, кто окончательно отверг Бога. Мучительно жить, принимая последствия собственных злонамеренных решений. Плачем и скрежетом зубов сопровождается осознание того, что мы сами во всём виноваты и заслужили такое наказание. Точно так же, как футболист может в отчаянии молотить руками землю после проигрыша игры на Суперкубок, попавшие в преисподнюю знают, что сами обрекли себя на эти страдания.

Преисподняя также описывается как место вечного пламени. Это пламя *реальное*, но не обязательно *физическое* (которое нам знакомо), потому что у всех людей будут бессмертные физические тела (Ин. 5:28–29; Отк. 20:13–15), и обычный огонь не мог бы на них подействовать. Далее, те образные фигуры речи, которые употребляются для описания преисподней, оказываются противоречивыми, если понимать их в буквальном физическом смысле. В преисподней пылает пламя, однако она есть внешняя тьма. Это геенна (которая имеет дно), и всё же это бе́здна. Хотя в Библии в самом буквальном смысле всё истинно, не всё истинно в самом буквальном смысле.

Продолжительность пребывания в преисподней. Многие неверующие были бы готовы принять ад временный, преходящий, но Библия говорит о его вечности.

Ад будет существовать, пока есть Бог. Библия провозглашает, что Бог будет существовать вечно (Пс. 89:2–3). В самом деле. Бог и есть начало и конец всего (Отк. 1:8). Он

сотворил всё сущее (Ин. 1:3; Кол. 1:15–16), Он пребудет и после того, как этот мир разрушится (2Пет. 3:10–12). Но Бог, по самой Своей сущности, не может терпеть зло (Ис. 6; Авв. 1:13). Поэтому творящие зло должны быть отлучены от Бога навеки. Пока Бог есть Бог и зло есть зло, второе должно быть удалено от Первого.

Ад будет существовать, пока существуют небеса. Небеса названы в Библии «вечными». Однако то же самое древнегреческое слово (*aionion*), употребляемое в том же самом контексте, указывает, что и ад «вечен» (Мф. 25:41; ср. Мф. 25:46; 2Фес. 1:9; Отк. 20:10). Поэтому если небеса вечны, то вечен и ад. В Писании нет абсолютно никаких оснований для предположения о том, что ад преходящ, хотя небеса вечны.

Нет и возможности выйти из преисподней. Она отгорожена великой пропастью, которую никто не может пересечь (Лк. 16:26). Суд совершается сразу после смерти (Ин. 8:21; Евр. 9:27). Это не расходится с тем фактом, что некоторые решения в жизни необратимы. Самоубийство – это улица с односторонним движением.

После своей смерти люди находятся в сознательном состоянии, попадают ли они на небеса (2Кор. 5:8; Флп. 1:23; Отк. 6:9) или в преисподнюю (Лк. 16:23). Зверь «живой» брошен в озеро огненное после тысячи лет осознаваемых мучений. Не было бы смысла в воскресении неверующих для вечного суда (Дан. 12:2; Ин. 5:28–29) перед великим белым престолом (Отк. 20:11–15), если бы они не осознавали, что с ними происходит.

Возражения против концепции ада. Неверующие выдвинули множество возражений против доктрины ада (см. Lewis, *Problem of Pain*, chap. 8).

Ад есть полное уничтожение. Библия ясно указывает, что страдания людей в преисподней вполне осознаваемы, так что вызывают «плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12). Уничтоженные люди не смогли бы осознавать никакие муки. Зверь и лжепророк в геенне останутся в полном сознании и после тысячи лет мучений (Отк. 19:20; 20:10; см. аннигиляционизм).

Уничтожение было бы не наказанием, а освобождением от всякого наказания. Иов явно предпочёл бы смерть своим

мучениям, однако Бог ему в этом отказал (Иов 3). Иисус говорит о разных степенях наказания (Мф. 5:22), но ведь небытие не может иметь различных степеней.

Уничтожение нечестивых не согласовывалось бы как с сущностью Бога (*см*. Бог: сущность), так и с сущностью людей, сотворённых по Его образу (*см*. бессмертие). Вселюбящему Богу не подобало бы вычёркивать из бытия тех, кто не принимает Его пожелания. Бог, уничтожая людей, выступал бы против Себя, ведь мы сотворены по Его образу (Быт. 1:27), а Он бессмертен. Тот факт, что эти люди претерпевают муки, не в большей степени оправдывает их уничтожение, чем оправдывал бы убийство родителями своего ребёнка, чтобы тот зря не мучился. Даже некоторые атеисты настаивают, что уничтожение отнюдь не предпочтительней, нежели сознательная свобода.

Ад преходящ, не вечен. Ад не может быть просто лишением свободы на длительный срок. Ад должен существовать столько же, сколько существует праведный Бог, Которому и противостоит вся преисподняя.

Хотя слово *вечный* может в некоторых контекстах означать всего лишь очень долгий срок, в данном контексте оно употребляется не только по отношению к преисподней, но и по отношению к небесам (ср. Мф. 25). Иногда употребляется усилительная форма «во веки веков». Этот оборот относится к небесам и к Самому Богу (Отк. 1:18; 4:9; 14:11; 20:10). А Бог не может быть преходящ; Он вечен (Edwards, 2.85–86).

Предположение о том, что преходящие страдания приведут к завершающему покаянию, нереалистично. «Скрежет зубов» тех, кто находится в преисподней, служит признаком не их исправления и обращения к благочестию, а ещё большего ожесточения и упрямства не покоряющихся Богу. Поэтому, после некоторого срока пребывания нечестивых в преисподней, Божие наказание для них становится оправданным в ещё большей, а отнюдь не меньшей степени. Если бы ад мог исправлять людей, то Иисус не предрекал бы горе тем, кто отверг Его и обрёк себя на муки ада (Мф. 11:21–24). Не было бы и непростительных грехов, если бы люди в преисподней могли

исправиться (Мф. 12:31–32). Точно так же, Иисус не сказал бы о Иуде, что лучше было бы тому не родиться.

Как может место, лишённое руководящей благодати Божией, произвести то, чего не смогли произвести на земле никакие усилия Его благодати, а именно, преобразить сердце? Если бы преисподняя могла перевоспитать беззаконных грешников, они были бы спасены без Христа, Который является единственным путём к спасению (Edwards, 2.520). Страданию не свойственно смягчать ожесточённые сердца; оно лишь больше их ожесточает (*см*. книга исход: ожесточение сердца у фараона). Высокий процент рецидивистов и закоренелых преступников в современных тюрьмах подтверждает точку зрения Эдвардса.

Божия праведность требует вечного наказания за грехи. «Мерзость каждого преступления должна оцениваться в соответствии с достоинством или ценностью человека, против которого оно совершено» (Davidson, 50). Так, убийца президента или Римского папы вызывает больше отвращения, нежели убийца террориста или босса мафии. Грех против беспредельного Бога есть грех бесконечный, заслуживающий вечного воздаяния (Edwards, 2.83).

Почему бы не перевоспитать грешников? Для чего нужно вечное наказание? Почему Бог не пытается перевоспитать грешников? Ответ состоит в том, что Бог именно пытается перевоспитать людей; период этого *перевоспитания* называется «жизнь». Пётр провозглашает, что «не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2Пет.3:9; ср. 1Тим. 2:4). Однако после времени перевоспитания приходит время расплаты (Евр. 9:27). Ад предназначен только для тех, кто не исправился и не раскаялся, для нечестивых (ср. 2Пет. 2:1–6). Но это никак не относится к тем, кто может измениться. Если бы они могли измениться, они оставались бы живы. Ибо Бог в Своей мудрости и доброте не позволил бы попасть в преисподнюю никому из тех, кто, как Он знает, может попасть на небеса, если предоставить им ещё одну возможность. Как отмечает К. С.

°Льюис, душа, всерьёз и постоянно стремящаяся к радости, ни за что её не упустит. Те, кто ищет, найдут. Тем, кто стучится, отворят (Lewis, *Great Divorce*, 69).

Бог не может принудить свободную личность к исправлению. Насильственное перевоспитание хуже, чем наказание; оно жестоко и бесчеловечно. При наказании, по крайней мере, уважается свобода и достоинство личности. По глубокому замечанию К. Льюиса, «"излечиться» против своей воли – значит встать на одну доску с теми, кто ещё не начал что-то понимать или никогда и не начнёт; это значит уподобиться младенцам, имбецилам и домашним животным» (Lewis, *God in the Dock*). Люди – не объекты для манипуляций; они сами субъекты действия, заслуживающие уважения, потому что созданы по образу Божию. Человеческие существа должны быть наказаны, если они сотворили зло, потому что они были свободны и знали, что делают. Это личности для наказания, а не пациенты для лечения.

Не чрезмерно ли вечное проклятие за преходящие грехи? Навеки наказывать человека за то, что он сотворил в своей краткой земной жизни, на первый взгляд кажется чрезмерно жестоким. Тем не менее при ближайшем рассмотрении оказывается, что это не только справедливо, но и необходимо. Прежде всего, только вечное наказание может соответствовать грехам против вечного Бога (см. Бог: сущность). Грехи могут совершаться в мире временного, но совершаются они против Вечного. Далее, ни один грех не может быть терпим, пока существует Бог, а Он вечен. Поэтому наказание за грех тоже должно быть вечным.

Более того, единственная альтернатива вечному наказанию ещё хуже, так как состоит в том, чтобы лишить человеческие существа свободы и достоинства, принуждая их попасть на небеса вопреки их свободе воли. Для них это был бы настоящий «ад», потому что им не подошло бы место, где каждый любит и восхваляет Того, от Кого они больше всего хотели бы отделиться. Или же, у Бога ещё есть возможность уничтожить Свой образ в Своих созданиях. Но это означало бы, что Бог идёт против Себя.

Далее, без вечного отлучения грешников не могло бы быть и небес. Грех заразителен (1Кор. 5:6) и требует карантина. Он, как смертоносная чума, если не будет изолирован, будет заражать и губить всё вокруг. Если Бог, в конце концов, не отделит пшеницу от плевелов, то плевелы смогут заглушить пшеницу. Единственный способ уберечь вечную обитель добра – навеки удалить от неё всё зло. Единственная возможность вечного существования небес – вечное существование преисподней.

И наконец, если преходящее наказание Христа достаточно для искупления наших грехов навеки, то нет никаких оснований, почему бы вечное страдание не могло соответствовать нашим преходящим грехам. Не *продолжительность* действия, а его *объект*, вот что имеет здесь значение. Христос умилостивил вечного Бога Своим преходящим страданием, а неверующие оскорбляют вечного Бога своими преходящими грехами. Итак, преходящее страдание Христа за наши грехи умилостивило Бога навеки (1Ин. 2:1), а наши преходящие грехи навеки оскорбляют Бога.

Ад не может иметь значения для искупления. На то возражение, что осуждение проклятых душ на муки ада не приводит к их искуплению, можно указать, что преисподняя и удовлетворяет Божию праведность, и прославляет её, показывая, насколько велика и страшна её мера. «Карающая Божия праведность явит себя непреклонной, безошибочной, грозной и внушающей ужас, и поэтому славною» (Edwards, 2.87). Чем более страшен и грозен суд, тем ярче блеснёт меч Божьего правосудия. Ужасная кара соответствует сущности внушающего благоговейный ужас Бога. С помощью этого величественного проявления Своего гнева Бог возвращает Себе величие, в котором Ему отказывали грешники. Те, кто предпочёл не воздавать Богу славу в этой жизни, вынуждены будут послужить к вящей Его славе в жизни иной.

Итак, все люди, кто активным, кто пассивным образом, но послужат Богу. На небесах верующие будут служить Ему активным образом, восхваляя Его милосердие. В преисподней неверующие будут служить Ему пассивным образом,

возвеличивая Его праведность. Точно так же, как не приносящее плодов древо годится только на дрова, непокорные люди будут только поддерживать огонь неугасимый (ibid., 2.126). Поскольку неверующие в своё время предпочитали держаться от Бога подальше, с какой стати мы не должны думать, что это избранное ими расстояние сохранится и в вечности?

Ад – это только угроза, а не реальность. Некоторые критики полагают, что ад – это только угроза, которую Бог не осуществит. Но богохульством было бы считать, что Бог истины прибегает к умышленной лжи, чтобы влиять на людей. Далее, тогда получается, что «те, кто думает, будто бы ад есть лишь обман, перехитрили Самого Бога, раскрыв Его замысел» (Davidson, 53). Как указывает Эдвардс, «они считают себя настолько ловкими, чтобы понять, что такое будущее не обязательно: и, значит, Бог не сумел достаточно хорошо скрыть Свой замысел, так что такие хитрые люди, как они, смогли догадаться об обмане и разрушить этот замысел» (Edwards, 2.516).

Могут ли святые быть счастливы, когда их любимые пребывают в преисподней? Предпосылка самого этого вопроса сводится к тому, что мы более милосердны, нежели Бог. Счастье Бога на небесах совершенно, и Он знает, что не каждый туда попадёт. Однако Он бесконечно более милосерд, чем мы. Кроме того, если бы мы не могли быть счастливы на небесах, зная, что кто-то пребывает в преисподней, тогда получилось бы, что наше счастье – не в наших руках, а в чьих-то ещё. Однако ад не может чинить препятствия раю. Мы точно так же можем быть счастливы на небесах, как можем радоваться еде, зная, что кто-то умирает с голода, если мы попытались его накормить, но он отказался от нашей пищи. Точно так же, как мы можем исцелиться от горьких воспоминаний здесь, на земле, так и на небесах «отрёт Бог всякую слезу с очей» наших (Отк. 21:4).

Как указывает Эдвардс, предположение, будто бы милосердный Бог не допустит мук в преисподней, противоречит фактам. Бог допускает множество страданий в этом нашем существовании. Эмпирически ясен тот факт, что о несовместимости мук творения с Богом говорить не приходится

(Gerstner, 80). Если бы для милосердия Божьего был непереносим вид вечных страданий, то непереносимы были бы и меньшие беды (Edwards, 2.84). Божие милосердие не есть сантименты или эмоции, которые могли бы перебороть Его праведность. Милосердие, понимаемое таким образом, представляло бы собой изъян в характере Бога. Это делало бы Его слабым и непоследовательным, не годным на роль Судии.

Настроения и чувства святых на небесах преобразятся, будут более походить на Божии. Поэтому мы будем любить только то, что любит Бог, и ненавидеть то, что Он ненавидит. Поскольку Бога не печалит мысль о преисподней или вид страданий, не будет это задевать и нас – даже по отношению к людям, которых мы любили в этой жизни. Эдвардс посвятил этой теме целую проповедь под названием «Погибель нечестивых, созерцаемая праведными» («The End of Wicked Contemplated by the Righteous»). В пересказе Герстнера, «никоим образом не будет это выглядеть жестоким со стороны Бога – причинять такие чрезвычайные страдания таким, чрезвычайно нечестивым созданиям» (Gerstner, 90).

Зачем Бог сотворил людей, обречённых на ад? Некоторые критики концепции ада вопрошают: коль скоро Бог знал, что Его творения Его отвергнут и кончат столь ужасным местом, как преисподняя, зачем Он вообще сотворил их? Не лучше ли для них было бы вообще не существовать, чем существовать и попасть в ад?

Важно отметить, что небытие не может быть названо лучшим состоянием по сравнению с любого рода существованием, поскольку небытие есть ничто. А утверждать, будто бы «ничто» может быть лучше, чем нечто, – означает совершать серьёзную ошибку смешения категорий. Чтобы можно было сравнивать две сущности, у них должно быть что-то общее. А «ничто» и «нечто» не имеют между собой ничего общего. Они диаметрально противоположны.

Кто-то может *ощущать* себя несчастным, словно бы выкинутым из жизни, но он не сможет даже, не впадая в противоречие, подумать, что ему лучше *быть* несуществующим. Верно, Иисус сказал, что Иуде лучше было

бы не родиться (Мк. 14:21). Но это лишь усилительный оборот, указывающий на тяжесть греха Иуды, а не утверждение о превосходстве небытия над бытием. В параллельном обличении фарисеев Иисус говорил, что Содом и Гоморра покаялись бы, если бы для них были явлены Его чудеса (Мф. 11:20–24; *см*. чудеса: значение для апологетики). Это не означает, что они фактически покаялись бы (или что Бог действительно явил бы им такие чудеса – 2Пет. 3:9). Это просто выразительная фигура речи, подчёркивающая, как велик грех фарисеев, настолько, что Содому «*отраднее* будет в день суда» (Мф. 11:24; *курсив Н. Г.*), нежели им.

Далее, то, что кто-то проиграет в игре нашей жизни, ещё не значит, что в неё не следует играть. Перед началом финальной игры на Суперкубок обе команды знают, что одна из них проиграет. Однако играть хотят все. Каждый день, когда в Америке шофёры выезжают на дороги, мы знаем, что кто-то из них обязательно разобьётся. Но люди хотят ездить на машинах. Все родители знают, что появление у них потомства может однажды кончиться трагедией для их детей или для них самих. Однако осознание риска злых последствий не перечёркивает нашего желания испытать возможность последствий добрых. Почему? Потому что мы уверены, что играть, рискуя проиграть, лучше, нежели не играть вовсе. Лучше проиграть в финале Суперкубка, чем так и не попасть в финал. С точки зрения Бога, лучше возлюбить весь мир (Ин. 3:16) и любить некоторых из его обитателей, чем не любить никого.

Но люди не властны не грешить. В Библии сказано, что мы рождаемся во грехе (Пс. 50:7) и являемся «по природе чадами гнева» (Еф. 2:3). Коль скоро грешник не может не грешить, справедливо ли отправлять его за это в преисподнюю?

Люди попадают в преисподнюю потому, что они рождены с наклонностью грешить и избрали для себя грех. Они рождаются на дороге, которая ведёт в ад, но ведь они игнорируют предостерегающие знаки вдоль этой дороги, призывающие их свернуть с пути к погибели (Лк. 13:3; 2Пет. 3:9).

Хотя человеческие существа грешат, потому что они грешники (по своей природе), их греховная природа не

вынуждает их грешить. Как справедливо отметил °Августин, «мы приходим в жизнь со склонностью грешить и с необходимостью умереть». Подчеркнём, Августин не говорит, что мы рождены с необходимостью грешить. Хотя грех *неминуем*, постольку, поскольку мы рождаемся с такой наклонностью, он не является *неотвратимым*.

Последней обители, уготованной для грешников, тоже можно избежать. Всё, что для этого нужно, – покаяться (Лк. 13:3; Деян. 17:30; 2Пет. 3:9). Все люди несут ответственность за своё решение – принять ли им или отвергнуть предложенное Богом спасение. А ответственность всегда подразумевает способность ответить (если не вполне самостоятельно, то откликаясь на Божию благодать). Все, кто попадает в ад, могли бы избежать этого, если бы приняли такое решение. Даже язычники нигде не остаются без ясного света, идущего от Бога, так что в своём грехе они «безответны» (Рим. 1:19–20; ср. Рим. 2:12–15; *см*. спасение язычников). Как Бог послал проповедника Корнилию (Деян. 10:35), так же Он пошлёт Благую Весть о спасении всем, кто этого взыскует. Ибо, «без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт» (Евр. 11:6).

Разумная обоснованность преисподней. Хотя многие полагают, будто бы существование преисподней не имеет разумных оснований, в пользу её рациональной обоснованности можно, согласно Джонатану Эдвардсу, привести следующие весомые доводы:

Самая неразумная вещь – предполагать, будто бы грядущего воздаяния быть не должно, предполагать, будто бы Бог, Который сотворил человека существом рациональным, способным понимать свои обязанности и ощущать, что он заслуживает наказания, когда их не выполняет, будто бы этот Бог предоставит человека самому себе, позволив ему жить так, как тот хочет, и никогда не накажет его за его грехи, и не сделает никакого различия между хорошими и плохими […] Как неразумно предполагать, будто бы Бог, сотворивший мир, оставит его в таком хаотическом состоянии, и не позаботится

руководить Своими созданиями, и будто бы Он никогда не будет судить Свои разумные создания [Edwards, 2.884].

Причины, по которым отвергают концепцию ада. Как показывают опросы, люди гораздо охотней верят в существование небес, а не ада. Ни один добрый человек не хочет, чтобы кто бы то ни было попал в преисподнюю. Однако, как указал бы Зигмунд °Фрейд, это иллюзия – не верить во что-то только потому, что мы не хотим в это верить. В самом деле, как отмечают даже некоторые атеисты, вера в преисподнюю противостоит обвинению, будто бы это просто иллюзия. Существует ли ад – должно устанавливаться на основе свидетельства, а не наших желаний. Свидетельства о существовании ада достаточно весомы.

Если свидетельства о преисподней состоятельны, почему столь многие их отвергают? Эдвардс указал две основные причины нежелания верить в ад: 1) это противоречит нашим личным пристрастиям; 2) у нас искажённые представления о том, что такое зло и какого наказания оно заслуживает.

По сути дела, отрицание ада есть указание на человеческую испорченность. Эдвардс подчёркивает нашу непоследовательность. Все мы знаем о мерзкой сущности войн и преступлений против человечества. Почему же нас не приводит в такой же ужас то, что мы постоянно выказываем презрение к величию Бога? (Edwards. 2.83). Наше отрицание ада и отказ от Божьего милосердия указывают на нашу испорченность – и поэтому мы заслуживаем того, чтобы попасть в ад. Эдвардс пишет: «Кажется ли тебе невероятным, что Богу будет так решительно безразлично благополучие грешников, чтобы навеки отправить их в бездну, в обитель страданий? Не пугает ли это тебя? Но разве тебя совсем не пугает, что можно быть так решительно безразличным, как ты, к величию и славе беспредельного Бога?» (ibid., 2.82).

Библиография:

Augustine, *City of God*.

W. Crockett, ed., *Fours Views on Hell*.

B. W. Davidson, «Reasonable Damnation: How Jonathan Edwards Argued for the Rationality of Hell», *JETS*, 38.1 (March

1995).

J. Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*.

L. Dixon, *The Other Side of the Good News.*

N. L. Geisler, «Man's Destiny: Free or Forced», *CSR*, 9.2 (1979).

J. Gerstner. *Jonathan Edwards on Heaven and Hell*.

C. S. Lewis, *God in the Dock*.

→ *The Great Divorce.*

→ *The Problem of Pain*, chapter 8.

→ *The Screwtape Letters*.

D. Moore, *The Battle for Hell*.

F. Nietzsche, *Toward a Genealogy of Morals*.

R. A. Peterson, *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment*.

B. Russell, *Why I Am Not a Christian*.

J. P. Sartre, *No Exit.*

W. G. T. Shed, *The Doctrine of Endless Punishment.*

J. L. Walls, *Hell: The Logic of Damnation*.

Адам: историческая достоверность

(*ADAM, HISTORICITY OF*)

Учёные критического направления обычно считают первые главы Книги Бытие мифическими (*см*. Великий Потоп; Ветхий Завет: археология; чудеса и миф), а не историческими материалами. Они ссылаются на поэтический характер текста, на параллели между первыми главами Книги Бытие и мифами других древних памятников, на предполагаемое расхождение текста с представлениями об эволюции (*см*. эволюция биологическая), на слишком поздние времена для Адама в Библии (ок. 4000 до Р. Х.), что противоречит научным данным, указывающим на появление первых людей гораздо раньше. Всё перечисленное они считают свидетельствами того, что история Адама и Евы есть миф. Тем не менее Библия изображает Адама и Еву как живых людей, имевших реальное потомство, от которого и произошло всё человечество (ср. Быт. 5:1 и далее).

Исторические Адам и Ева. Существуют достаточные свидетельства для уверенности в том, что Адам и Ева были историческими личностями. Во-первых, в главах Быт. 1 – 2 они изображаются реальными людьми, и даже описаны важнейшие события в их жизни. Во-вторых, Адам и Ева родили самых настоящих детей, у которых, в свою очередь, было всамделишное потомство (Быт. 4 и 5). В-третьих, одна и та же фраза – «вот происхождение» {тж. «вот житие» и «вот родословие"} – употребляется в Книге Бытие как для описания позднейшей истории (например, Быт. 6:9; 10:1; 11:10, 27; 25:12, 19), так и для рассказа о творении (Быт. 2:4), о жизни Адама и Евы и их потомства (Быт. 5:1; см. Пятикнижие: авторство Моисея). В-четвёртых, в позднейших ветхозаветных родословиях первым упоминается Адам (Быт. 5:1; 1Пар. 1:1). В-пятых, в Новом Завете перечень конкретных предков Иисуса восходит к Адаму (Лк. 3:38). В-шестых, Иисус говорит об Адаме и Еве как о первых, вполне материальных, «мужчине и женщине», рассматривая их физическое соединение «в одну плоть» в качестве основы всякого брака (Мф. 19:4). В-седьмых,

Послание к римлянам указывает, что реальная смерть введена в мир реальным «одним человеком» – Адамом (Рим. 5:12, 14). В-восьмых, сравнение Адама («первого человека Адама») с Христом («последним Адамом») из 1Кор. 15:45 подтверждает, что Адам рассматривается как конкретная историческая личность. В-девятых, слова Павла «прежде создан Адам, а потом Ева» показывают, что он говорит о реальной личности. В-десятых, с точки зрения логики должна была существовать первая реальная пара человеческих существ, мужчина и женщина, иначе роду человеческому не с кого было бы начинаться. В Библии эти два действительно живших человека названы Адамом и Евой, и нет причин сомневаться в реальности их существования.

Возражения против исторической достоверности. Поэтический характер главы Быт. 1. Несмотря на распространённость противоположного мнения и поэтический язык Быт. 1 – 2, рассказ о творении не есть поэзия. Хотя могут существовать идейные параллели между первыми тремя днями и последними тремя днями творения, они не принимают типичную для еврейской поэзии форму, для которой характерен параллелизм в двустишиях. Сравнение с Псалтирью или книгой Притчей сразу выявляет различие. В главе Быт. 2 вообще нет поэтического параллелизма. Напротив, рассказ о творении похож на любое другое историческое повествование в Ветхом Завете. Вступлением к этому рассказу, по аналогии с другими историческими повествованиями Книги Бытие, служит фраза «вот происхождение […]» (Быт. 2:4; 5:1). Иисус и новозаветные священнописатели упоминают события творения в качестве исторических (ср. Мф. 19:4; Рим. 5:14; 1Кор. 15:45; 1Тим. 2:13–14). Таблички из Эблы добавили для нас древнее вне-библейское свидетельство о монотеистическом творении *ex nihilo* (*см*. творение: различные взгляды).

Противоречие с представлениями об эволюции. Рассказ Книги Бытие о творении противоречит макроэволюционным взглядам. В книге говорится о сотворении Адама из праха земного, но не об эволюционном развитии его из других живых существ (Быт. 2:7). Речь идёт о прямом и немедленном

сотворении по велению Бога, а не о долгом естественном процессе (ср. Быт. 1:1, 3, 6, 9, 21, 27). Ева была создана из Адама; она не развивалась отдельно от него. Адам был разумным существом, наделённым членораздельной речью, способным изучать и называть животных, своим трудом добывать себе пропитание. Он не был невежественной полуобезьяной (*см*. эволюция теистическая).

Тем не менее, учитывая, что рассказ Книги Бытие противоречит макроэволюционным взглядам, возникает вопрос, а можно ли доказать, что Книга Бытие ошибочна, тогда как представления об эволюции верны? Фактически, существуют серьёзные научные данные в поддержку критики макроэволюционной теории по её собственным критериям. *См*. статьи на слово «Эволюция».

Возражения против поздней даты. Традиционная библейская дата сотворения Адама (ок. 4000 г. по Р. Х.) является заведомо слишком поздней для согласования её с данными изучения ископаемых останков первых человеческих существ, возраст которых датируется в диапазоне от десятков тысяч до сотен тысяч лет. Мнение о такой древности рода человеческого основано на научных методах датировки и на анализе костных фрагментов.

Тем не менее в основе этого возражения лежит ряд ошибочных или спорных допущений. Прежде всего, предполагается, что можно просто сложить все числовые данные из родословий Быт. 5 и получить для сотворения Адама приблизительную дату 4000 лет до Р. Х. Но такое вычисление основано на ложном допущении, будто бы в этих перечнях нет пропусков, хотя на самом деле они там есть (*см*. полнота родословий).

При таком возражении подразумевается также, что методы датировки ископаемых останков древнейших человекоподобных существ точны. Но ведь эти методы датировки уязвимы для искажений со стороны многих факторов, в число которых входит изменение состава атмосферы, загрязнение образца и непостоянство скорости изменения определённых величин (*см*. наука и библия; научные датировки).

Предполагается, что найденные останки древнейших человекоподобных существ принадлежали настоящим людям, созданным по образу и подобию Бога. Однако и это допущение сомнительно. Многие такие находки настолько фрагментарны, что реконструкции их весьма спекулятивны. Останки так называемого «человека из Небраски» на самом деле были зубом вымершей свиньи! Реконструкция основывалась на единственном зубе. Останки «человека из Пилтдауна» (Piltdown) оказались подделкой. Попытки реконструкции особи по костным останкам, тем более по фрагментам костей, чрезвычайно спекулятивны.

Человекоподобные существа, морфологически близкие к человеку, существовать могли, но они не были созданы по образу Божию. Строение скелета не может доказывать, что у них в теле была бессмертная душа, сотворённая по образу Божию. Данные об изготовлении простейших орудий ровным счётом ничего не доказывают. Известно, что многие животные (обезьяны, тюлени, птицы) пользуются простейшими орудиями.

Это возражение предполагает также, что «дни» из Книги Бытие означают двадцатичетырёхчасовые солнечные сутки. Утверждать так нельзя, поскольку слово день в Книге Бытие употребляется по отношению ко всем шести дням творения (см. Быт. 2:4 {"время"}). А «день седьмый», в который Бог почил, всё ещё продолжается, спустя тысячи и тысячи лет (ср. Евр. 4:4–6; см. Книга Бытие: дни сотворения).

Невозможно доказать, будто бы Книга Бытие не является исторически достоверной. Фактически, с учётом ряда необоснованных допущений, долгой истории ошибок при реконструкции ископаемых останков и ошибочных предположений о том, будто бы в библейских родословиях глав Быт. 5; 11 нет пропусков, аргументация против исторической достоверности Книги Бытие оказывается несостоятельной.

Библиография.

G. L. Archer, Jr., *An Encyclopedia of Biblical Difficulties*.

A. Custance, *Genesis and Early Man*.

N. L. Geisler and T. Howe, *When Critics Ask*.

R. C. Newman, *Genesis and the Origin of the Earth*.

B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*.

Айер, Алфред Джулс

(*AYER, A. J.*)

Алфред Джулс Айер (1910–1989), британский гуманист, окончил Оксфорд (1932) и был членом Венского кружка логических позитивистов. На эту группу, сформировавшуюся в 1932 г., повлияли идеи Эрнста Маха (Mach; ум. 1901). Их труды были выдержаны в духе строгой направленности против метафизики (*см*. метафизика) и против христианства.

В книге «Язык, истина и логика» (*Language, Truth and Logic*, 1936) Айер пытался избавиться от метафизики с помощью принципа °верифицируемости. В «Основаниях эмпирического знания» (*Foundations of Empirical Knowledge*, 1940) речь шла о проблемах условных языков и других вопросах. В «Философские эссе» (*Philosophical Essays*, 1954) вошли статьи, посвящённые проблемам, которые были подняты в первых двух книгах. К 1956 г. Айер написал труд «Проблема знания» (*The Problem of Knowledge*, 1956), где перешёл на позиции умеренного антискептического реализма. Он признал, что некоторые высказывания могут быть истинными, даже если их в принципе невозможно подтвердить. В 1980-е гг. пережитое им состояние угрозы близкой смерти заставило Айера признать возможность бессмертия, хотя он продолжал отрицать существование Бога (*см*. акогностицизм).

Философия Айера. Согласно Айеру и логическим позитивистам, осмысленные высказывания должны удовлетворять критерию верифицируемости. Все подлинные пропозиции, то есть истинностные высказывания, должны быть эмпирически проверяемы или же представлять собой чисто формальные утверждения, дефиниции.

Осмысленные высказывания. Следуя идеям Дэвида °Юма, Айер учил, что есть три типа высказываний: 1) аналитические высказывания – это трюизмы, логические тавтологии; они верны по определению. Они экспликативны, то есть предикат просто утверждает то, что подразумевается субъектом (подлежащим). 2) Синтетические высказывания верны из опыта и/или в

соотнесении с опытом. Они амплиативны, то есть в них предикат подтверждает, усиливает и дополняет смысл субъекта. Все остальные высказывания суть 3) бессмысленные высказывания. Они не имеют смыслового наполнения, не имеют буквального значения и в лучшем случае эмотивны (эмоциональны).

Метафизика бессмысленна. Айер, следуя примеру Иммануила °Канта, отвергал метафизические, богословские высказывания, но по иной причине. Кант обращался к тому доводу, что разум не способен выйти за пределы феноменов физического мира. Но Айер осознавал, что разум должен выходить за пределы физического. Ведь как бы он иначе узнал, что не может выйти за эти пределы? Далее, тогда как у Канта встречается метафизика, её нет у Айера, который рассуждал, что мы не в состоянии осмысленно говорить о том, что может оказаться за пределами эмпирически доступного. Как указывал Людвиг Витгенштейн, «о чём не можешь говорить, о том и не говори». Невозможность метафизики обусловлена не психологией человека, но требованиями осмысленности языка.

Разграничения. Айер установил два разграничения для принципа верифицируемости (*см*. верификация: разновидности). Во-первых, существует разница между практической и принципиальной верифицируемостью. Обе они осмысленны. В случае практической верифицируемости средства для верификации практически доступны. С другой стороны, принципиальная верифицируемость имеет место в случае высказываний, для верификации которых у нас сейчас нет средств, однако мы знаем, как мы могли бы верифицировать эти утверждения. Например, утверждение «на Марсе нет жизни» верифицируемо в принципе, но пока не на практике.

Во-вторых, существует различие между *сильной* и *слабой* верификацией. Валидна только слабая верификация. Сильная верификация предполагает уверенность вне всяких сомнений, наличие неопровержимых, окончательных доказательств. Ранний позитивизм на это претендовал, однако позднее такой подход был пересмотрен. Коль скоро существует сильная

верифицируемость, то должна появиться и достаточно общая метафизика. А для Айера признать существование значимых разновидностей бессмыслицы было бы затруднительно. В случае слабой верификации допустимы модификации и уточнения, так как она основана на опыте. Айер пришёл к выводу, что никакое истинностное высказывание, отличное от тавтологии, не может быть более чем вероятностным; например, утверждение «все люди смертны» есть либо чистая дефиниция, либо эмпирическое обобщение.

Дальнейшие уточнения принципа верифицируемости. Айер занимался очищением принципа верифицируемости по трём направлениям. Во-первых, никакое высказывание не может быть окончательно опровергнуто на опыте – не в большей степени, чем оно может быть окончательно подтверждено на опыте. Во-вторых, аналитические высказывания не могут ни верифицироваться, ни фальсифицироваться на опыте. В-третьих, высказывания, чтобы быть осмысленными, не обязательно должны быть прямо верифицируемыми. Для них должно, однако, существовать какое-то чувственно-опытное соотнесение с истиной или ложностью.

В пересмотренном издании своей книги «Язык, истина и логика» (1946) Айер счёл необходимым провести дальнейшую ревизию принципа верифицируемости. Он нехотя признал, что некоторые дефиниционные высказывания, например сам принцип верифицируемости, осмысленны, не являясь ни фактическими, ни чисто арбитрарными. Кроме того, для некоторых эмпирических утверждений возможна окончательная верификация, например, для единичных чувственных восприятий. Эти уточнения, особенно первое, оказались началом заката логического позитивизма.

Применение принципа верифицируемости. *Метафизика и богословие.* Выводы Айера были суровы: все метафизические высказывания бессмысленны, поскольку не относятся ни к аналитическим, ни к эмпирическим. Вся истинная философия является аналитической, а не метафизической. Кроме того, метафизика возникает из случайностей языка, из веры в то, что

имена существительные имеют реальные референты (обозначаемые).

Метафизика – это не просто поэзия, проявившаяся не в том месте и не в то время. Поэзия не выражает бессмыслицу; за большей частью из того, что говорит поэт, стоят буквальные смыслы. Иначе обстоит дело с метафизикой. Более того, не могут быть сформулированы никакие осмысленные высказывания о терминах *Бог* или *трансцендентное*. Согласно Айеру, это не атеизм и не агностицизм, поскольку в обоих этих направлениях сами высказывания о Боге считаются осмысленными. Это нонкогнитивизм, он же °акогностицизм, где бессмысленными считаются сами вопросы о Боге.

Этика. Айер полагал, что этические утверждения являются не формальными и не фактическими, а лишь эмотивными. Такие утверждения просто выражают чувства говорящего в его попытке убедить других почувствовать то же самое. Например, «ты обязан не воровать» означает, что воровство мне не нравится и я хочу, чтобы ты испытывал те же чувства. Это не описание фактов, а просто способ выразить отношение говорящего. Этические утверждения представляют собой не *высказывания* о чувствах, а *выражение* самих чувств. Айер заявлял, что взгляд этот – субъективный, но не радикально субъективистский. Этические утверждения чисто экспрессивны и поэтому неверифицируемы, тогда как высказывания о чувствах верифицируемы – высказывание «мне надоело» верифицируемо, а вздох неверифицируем.

Оценка. Логический позитивизм диаметрально противоположен евангелическому христианству. Логический позитивизм Айера, будь он верным, имел бы самые пагубные последствия для ортодоксального христианства. Никакое высказывание о существовании или природе Бога не могло бы даже быть осмысленным, не говоря уже о том, чтобы оказаться истинным. Библия не могла бы содержать пропозициональное откровение о Боге и не могла бы быть богодухновенным Словом Божиим. Не осталось бы даже осмысленных этических предписаний, не то что абсолютных моральных принципов.

Внутренняя противоречивость эмпирической верифицируемости. Смертельным ударом для принципа верифицируемости у Айера оказалось то его самоубийственное свойство, что сам этот принцип неверифицируем. Ведь в соответствии с критерием верифицируемости все осмысленные высказывания должны быть либо верны по определению, либо допускать эмпирическую проверку. Но к принципу верифицируемости ни то, ни другое не относится. Принцип верифицируемости по своим собственным критериям оказывается бессмысленным.

Не удаётся избежать этой дилеммы и с помощью введения третьей категории высказываний, специально предназначенной для того, чтобы сохранить осмысленность принципа верифицируемости, но исключить все метафизические и богословские высказывания. Дело в том, что все попытки таким образом переопределить этот принцип кончились ничем. В конце концов, большинство первоначальных участников «Венского кружка» отказались от своего строгого логического позитивизма, в том числе и сам Айер.

Пересмотренный верификационный принцип умер смертью тысячи уточнений. Каждая попытка выгнать метафизику через парадный вход и с помощью уточнений впустить верифицируемость через заднюю дверь кончалась тем, что метафизика втискивалась следом. Она получала новую жизнь благодаря расширенным определениям, допускающим метафизические высказывания. А суженные формулировки верифицируемости неизбежно опровергали сам принцип верифицируемости. Расширенные формулировки этого принципа, которые не были внутренне противоречивыми, не могли систематически исключить все метафизические и богословские высказывания.

Легализация неуслышанных смыслов. Проблема логического позитивизма состоит в том, что он пытается легализовать осмысленность того, что говорится, вместо того чтобы прислушиваться к смыслу сказанного. Этические утверждения служат здесь классическим примером. Заповеди «не убий», «не укради» не означают «мне не понравятся такие

поступки». Они означают «Ты должен/обязан не делать этого». Выло бы логической ошибкой сводить повелительное наклонение к сослагательному, *предписание* к *описанию*. Ошибка также сводить «ты должен» к «я считал бы неправильным».

Сходным образом, высказывания о Боге не обязательно должны сводиться к тавтологиям или эмпирическим высказываниям, чтобы быть осмысленными. С какой стати утверждения о внеэмпирическом Существе (Боге) оценивать по эмпирическим меркам? Метафизические утверждения осмысленны в рамках метафизического контекста, где используются метафизические критерии (*см*. первичные принципы).

Библиография:

A. J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge.*

→ *Language. Truth and Logic.*

→ *Philosophical Essays.*

→ *The Problem of Knowledge*.

H. Feigl, «Logical Positivism after Thirty-Five Years», *PT*. Winter 1964.

F. Ferre, *Language. Logic and God*.

A. Flew, et al., *New Essays In Philosophical Theology.*

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*, chapter 12.

Акогностицизм

(*ACOGNOSTICISM*)

Акогностицизм не следует путать с *агностицизмом*. Агностицизм провозглашает, что мы не можем знать Бога; акогностицизм утверждает, что мы не можем осмысленно (когнитивно-содержательно) говорить о Боге. Подобную позицию называют также «нонкогнитивизм» или «семантический атеизм».

Акогностицизм А. Дзк. °***Айера***. Основываясь на представлениях Юма о различении дефиниций и эмпирических высказываний, Айер выдвигает принцип эмпирической верифицируемости. Речь в нём идёт о том, что высказывания, чтобы быть осмысленными, должны быть либо аналитическими («соотнесение идей» у Дэвида Юма (Hume) [1711–1776]), либо синтетическими («фактические материи» у Юма); иными словами, быть высказываниями-дефинициями или эмпирическими высказываниями (Ayer, chap. 1). Высказывания-дефиниции лишены содержательности и ничего не говорят о мире; эмпирические высказывания имеют содержание, однако ничего не говорят нам о предполагаемой реальности за пределами эмпирического мира. Они имеют лишь вероятностную природу и никогда не характеризуются философской достоверностью (*см*. достоверность и убеждённость). Высказывания-дефиниции в эмпирических и практических аспектах полезны, но вообще не несут информации о реальности в каком бы то ни было метафизическом смысле.

Бессмысленность рассуждений о Боге. Следствия из логического позитивизма Айера для теизма настолько же фатальны, как и в случае традиционного агностицизма. Бог непознаваем и неизъясним. Собственно, сам термин «Бог» оказывается лишён смысла. Отсюда выводится несостоятельность даже традиционного агностицизма, поскольку, как полагает агностик, вопрос о существовании Бога имеет смысл. Для Айера же термин «Бог» или любой его трансцендентный эквивалент не могут иметь никакого

смыслового наполнения. Значит, агностиком быть невозможно. Термин «Бог» не является ни аналитическим, ни синтетическим. Ведь он не выдвигается теистами в качестве пустой, бессодержательной дефиниции, не соотносящейся ни с чем в реальности, но он и не наполнен эмпирическим содержанием, коль скоро «Бог» понимается как существо сверхэмпирическое. Следовательно, рассуждения о Боге полностью бессмысленны.

Позже Айер провёл ревизию своего принципа верифицируемости (ibid., 10f.). В новой формулировке признаётся возможность того, что в некоторых случаях эмпирически переживаемый опыт достоверен, как, например, единичные чувственные ощущения, и что существует третья категория высказываний, для которых возможна некая аналитическая, дефиниционная верификация. Однако Айер не пришёл к допущению осмысленности рассуждений о Боге. Поддающийся верификации опыт не есть ни истина, ни ложь, это не факты, а просто осмысление дефиниций. Айер признаёт, что для эффективного избавления от метафизики необходимо провести тщательный анализ метафизической аргументации (Ayer, 16). Даже пересмотренный принцип эмпирической верифицируемости отрицает возможность осмысленно делать истинные высказывания о любой трансэмпирической реальности, такой как Бог. Не существует когнитивного познания Бога; мы должны оставаться «а-когностиками».

Неизъяснимое или мистическое. Следуя по пути, который проложил «Логико-философский трактат» Людвига Витгенштейна (1889–1951) (Wittgenstein, *Tractatus*), Айер пришёл к выводу, что, хотя Бог может быть воспринят на опыте, такой опыт никак нельзя осмысленно выразить. Витгенштейн полагал, что то, «как обстоят дела в мире – совершенно безразлично для того, что выше. Бог не раскрывает Себя в мире». Ибо «существуют, в самом деле, вещи, которые нельзя выразить словами […] Они суть мистическое», и «то, о чём мы не можем говорить, мы должны предать молчанию». Если бы Бог смог выразить Себя нашими словами, это поистине была бы «книга, взрывающая все прочие книги», но подобное невозможно. Поэтому невозможно не только пропозициональное

откровение, но невозможно и когнитивно-трансцендентное существо. Таким образом, всё равно, взять ли из логического позитивизма более строгий принцип верифицируемости или придерживаться более широкого принципа лингвистических ограничений по Витгенштейну – рассуждения о Боге метафизически бессмысленны.

Витгенштейн полагал, что языковые игры возможны, даже религиозные языковые игры. Рассуждения о Боге возможны и имеют место; но они не метафизичны; они ничего не говорят нам о существовании и природе Бога.

Для теиста одинаково плохо, нельзя ли познать Бога вообще (как у Иммануила Канта), или о Нём только нельзя говорить (как у Айера). Как традиционный агностицизм, так и современный акогностицизм ставят перед нами одну и ту же философскую дилемму: не существует основы для истинностных высказываний относительно Бога.

Нефалъсифицируемость религиозных убеждений. Обратной стороной принципа верифицируемости является принцип фальсифицируемости. Руководствуясь притчей Джона Уисдома (Wisdom) о невидимом садовнике, Энтони °Флю выдвигает для верующих следующую проблему: «Что должно было бы произойти, что стало бы для вас опровержением высказываний о любви или существовании Бога?» (Flew, 99). Ведь мы не можем утверждать, что хоть что-то будет свидетельствовать в пользу нашей веры в Бога, если мы не готовы одновременно допустить, что нечто потенциально может свидетельствовать и против этой веры. То, что осмысленно, является также фальсифицируемым. Нет никакой разницы между невидимым, необнаружимым садовником и отсутствием садовника вообще. Точно так же, если Бог не привносит верифицируемых или фальсифицируемых различий, это равносильно отсутствию Бога. Пока верующий не сможет продемонстрировать, чем бы отличался мир в случае отсутствия в нём Бога, состояние мира не может быть использовано в качестве свидетельства. Мало значения имеет, основывается ли теизм на притче или на мифе, всё равно у верующего нисколько нет осмысленного, верифицируемого

знания Бога. Это почти не отличается от традиционного агностицизма Канта.

Оценка. Как и его двоюродный брат агностицизм, акогностицизм уязвим для серьёзной критики.

Ответ на акогностицизм Айера. Как уже отмечалось, принцип эмпирической верифицируемости, выдвинутый Айером, является внутренне противоречивым. Сам он не есть чистая дефиниция, но он и не строгий факт. Таким образом, по устанавливаемым им самим критериям он должен был бы относиться к третьей категории высказываний, к бессмыслице. Айер осознавал эту проблему и ввёл такую третью категорию высказываний, для которой вообще не предусматривается истинностных значений. Принцип верифицируемости, заявил Айер, является аналитическим и дефиниционным, но не арбитрарным и не истинностным. Он *метакогнитивен*, то есть не подлежит верификации в качестве истинного или ложного. Он просто полезен в качестве путеводной нити к смыслу. Этот шаг стал роковым по двум причинам. Во-первых, отныне уже не устраняется возможность делать метафизические высказывания. Вместо этого признаётся, что человек не может по своему произволу легализовать смысл, но должен рассматривать смысл декларируемых метафизических высказываний. Но тогда возникает возможность делать осмысленные высказывания о реальности, чем отрицаются полномасштабный агностицизм и акогностицизм. Во-вторых, ограничивать осмысленное – означает выделять то, что могло бы быть истинным, поскольку только осмысленное может быть истинным. Поэтому пытаться свести осмысленное к дефиниционному или верифицируемому – значить делать истинностное утверждение, которое само должно быть подвергнуто некоей проверке. Если же оно не может быть проверено, тогда оно само является – согласно своим собственным критериям – нефальсифицируемым и бессмысленным верованием.

Ответ на мистицизм Витгенштейна. Людвиг Витгенштейн развивал сам себя дезавуирующий акогностицизм. Витгенштейн пытался определить рубежи для языка таким

образом, чтобы невозможно было когнитивно говорить о Боге. Бог в буквальном смысле слова неизъясним. А когда о чём-то сказать нельзя, не следует и пытаться. Однако Витгенштейн не мог добиться большего успеха в очерчивании границ для языка, нежели Кант – в установлении пределов феноменов или кажимости. Сама попытка запретить любые высказывания о Боге уже есть высказывание о Боге.

Невозможно установить границы для языка и мышления, не переступая эти самые границы. Внутренне противоречиво утверждение о том, что невыразимое нельзя выразить. Точно таким же образом, даже попытка подумать, что о немыслимом думать нельзя, является внутренне противоречивой. Язык (мышление) и реальность не могут быть взаимоисключающими, ведь любая попытка полностью разделить их подразумевает некое взаимодействие между ними. Тот, кто воспользовался лестницей, чтобы залезть на крышу, не может встать там и отрицать способность лестницы приводить на крышу (*см*. природа истины).

Ответ на принцип фальсифицируемости у Флю. О принципе фальсифицируемости у Флю следует сказать две вещи. Во-первых, в своём узком смысле эмпирической фальсифицируемости он слишком многое запрещает. Далеко не ко всему нужно предъявлять требование эмпирической фальсифицируемости. Ведь, например, сам этот принцип не является эмпирически фальсифицируемым. Однако в своём широком смысле, подразумевающем потенциальную возможность проверять и доказывать утверждения, он, разумеется, жизнеспособен и полезен. Ведь пока нет критериев для истинного и ложного, никакие истинностные суждения, никакие гипотезы отстаивать нельзя. Истиной может быть названо всё, включая прямо противоположные взгляды.

Во-вторых, не всё, что верифицируемо, обязательно будет точно так же фальсифицируемо. Как указал Джон °Хик, соотношение между верифицируемостью и фальсифицируемостью несимметрично. Человек может верифицировать личное бессмертие, осознанно наблюдая за своими похоронами. Но он не может опровергнуть личное

бессмертие. Тот, кто не переживёт свою смерть, уже ничего не сможет опровергнуть. Не сможет и другой человек опровергнуть чьё-либо бессмертие, если сам не будет всеведущим. Но если для этого необходимо постулировать существование всеведущего разума или Бога, то каким же внутренним противоречием было бы использовать такое опровержение для отрицания Бога! Итак, мы можем заключить, что для каждого истинностного утверждения, гипотезы должна иметься потенциальная возможность проверить его или доказать; но не все истинностные утверждения обязательно должны быть фальсифицируемыми. Например, состояние абсолютного несуществования чего бы то ни было оказалось бы не фальсифицируемым, поскольку не нашлось бы никого и ничего, чтобы это опровергнуть. С другой стороны, существование «чего-нибудь» может быть проверено на опыте или выведено путём умозаключений.

Библиография:

A. J. Ayer, *Language. Truth and Logic*.

H. Feigel, «Logical Positivism after Thirty-Five Years», *PT*, Winter 1964.

A. Flew, «Theology and Falsification» // *New Essays In Philosophical Theology*.

N. L. Geialer, *Christian Apologetics*, chapter 1.

→ *Philosophy of Religion*.

J. Hick, *The Existence of God.*

I. Ramsay, *Religious Language*.

J. Wisdom, «Gods», A. Flew, ed., *Logic and Language I*.

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Phllosophicus*.

Альтицер, Томас

(*ALTIZER, THOMAS J. J.*)

Г. В. Ф. Гегель (1770–1831) написал, что «Бог мёртв» (Hegel, 506), и Фридрих Ницше (1844–1900) отнёсся к этой концепции весьма серьёзно. Он писал: «Бог мёртв! Бог остаётся мёртвым! И убили Его мы» (Nietzsche, по. 125). В 1960-х гг. Томас Альтицер вывел радикальные следствия из этой формы атеизма в своей теологии «смерти Бога».

Значение смерти Бога. Существует несколько видов атеизма. *Традиционные* атеисты уверены, что Бога нет сейчас, и никогда не было (*см*. Сартр, Жан Поль; Фейербах, Людвиг; Фрейд, Зигмунд). Семантические атеисты утверждают, что термин «Бог» – мёртв, что религиозный язык лишён смысла (*см*. Айер, А. Дж.; акогностицизм). *Мифологические* атеисты, типичным представителем которых был Ницше, считают, что миф о Боге нéкогда был жив, но в двадцатом столетии умер. *Концептуальные* атеисты верят, что Бог существует, но Он скрыт от наших взоров, затмевается нашими концептуальными конструкциями (см. Бубер. Мартин). *Практические* атеисты заявляют, что Бог существует, но мы должны жить так, *как если бы* Его не было, не обращаясь к Богу как к подпорке в нашей неспособности проявлять высокую духовность и чувство ответственности. Альтицер был *диалектическим* атеистом. Таковые считают, что Бог некогда реально существовал, но в нашем столетии умер.

Стадии смерти. Альтицер называл Ницше первым радикальным христианином (Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 25). Как убеждён Альтицер, «только христианин знает, что Бог мёртв, что смерть Бога есть окончательное и бесповоротное событие» (ibid., 111). Бог не просто скрыт от наших взоров, как полагал Мартин Бубер. Он фактически умер в три стадии:

Смерть при воплощении. Во-первых, Бог умер, когда воплотился в Христа. «Знать, что Бог есть Иисус – значит знать, что Сам Бог стал плотью; Бог больше не существует как

трансцендентный Дух или верховный Господь». Когда Дух становится Словом, Он исчерпывает Себя. То есть «если Дух истинно исчерпывает Себя, входя в мир, тогда Его собственное сущностное или исконное Существо должно быть оставлено, как пустая и безжизненная форма» (ibid., 67–68). Говоря вкратце, когда Бог пришёл на Землю, Небеса опустели (*см*. Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу; Христос: поиски исторического Иисуса).

Смерть на Кресте. Далее, Бог не только обобщённо умер при воплощении, Он умер, в частности, на Кресте, когда Христос был распят (и никогда не воскресал из мёртвых). «Да, Бог умер через Распятие: тем самым Он довёл до завершения переход Воплощения, полностью опустошив Себя от Своей изначальной сакральности». Фактически, только в распятии, в смерти Слова на Кресте, Слово действительно и полностью стало плотью. И «воплощение только тогда истинно и действительно реально, когда приводит к смерти изначально сакрального, к смерти Самого Бога» (ibid., 82– 90,113,149–53; *см*. воскресение Христа: возражения: воскресение Христа: свидетельства; смерть Христа).

Смерть в современную эпоху. И наконец, Бог умер в современную эпоху. То есть Бог не только фактически умер в воплощении и на кресте, но Он умер и в нашем сознании в наше время, по мере того как реальность Его смерти вошла в западную культуру. Чтобы понять это, нужно говорить о диалектическом процессе. «Постепенно, но решительно Бог оставляет или отрицает Свою изначальную пассивность […] воплощаясь *и в актуальности, и как актуальность* мира и истории». Поэтому придерживаться веры в трансцендентного Бога означает отрицать историческую реальность воплощения. Ведь «только сакральное, которое отрицает Свою безгрешную или изначальную форму, может воплотиться в реальность мирского». Итак, «с диалектической точки зрения, всё упирается в осознание важности полного отождествления Бога с Иисусом и понимания того, что именно Бог стал Иисусом, а не Иисус стал Богом» (ibid., 46). Таким образом, обязанность каждого

христианина – желать смерти Бога, чтобы диалектический процесс мог продолжаться.

Оценка. Диалектический атеизм отрицает богодухновенность Библии (*см*. Библия: свидетельства истинности), предпочитая необоснованную радикальную критику (*см*. Библия: критика; Ветхий Завет: редакционная критика; Новый Завет: историческая достоверность). Он отрицает телесное воскресение Христа вопреки всем историческим свидетельствам (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Данное богословие основано на неправильном понимании воплощения. Как свидетельствует Писание, когда Христос пришёл на землю, это было не умаление Его божественности, а приращение человечности. Бог не покидал небеса; только вторая ипостась Троицы приобрела ещё одну природу, человеческую, не отчуждаясь от Своей божественной природы (*см*. Троица; Христос: божественная сущность).

С философской точки зрения, для Необходимого Существа (Бога) невозможно выйти из существования. Необходимое Существо не может начать или прекратить Своё существование. Оно должно быть всегда.

Диалектический метод в качестве основы для взглядов Альтицера несостоятелен. Нет оснований считать, будто бы реальность функционирует через диалектические тезис, антитезис и синтез.

Заключение. Течение «смерти Бога» оказалось недолговечным, властвуя над умами лишь около одного десятилетия. Оно основывалось на диалектическом богословии, зачастую приписываемом Гегелю. Этот тезис требует, чтобы каждый тезис, такой как «Бог существует», порождал собственный антитезис, «Бога нет». Это, в свою очередь, становится основой для нового синтеза. И это всегда мыслится как движение вперёд. Какую в точности форму это примет, Альтицер не знал. Он полагал, впрочем, что человек «всегда должен быть открыт для новых богоявлений Слова или Духа Божьего [...] истинно новых богоявлений, само возникновение которых порождает или запечатлевает новую актуализацию, или переход, или божественный процесс» (ibid., 84, 105). В этом

смысле, хотя Альтицер, казалось бы, отрицал все формы трансцендентности, он фактически отрицал только традиционные формы – трансцендентности по направлению назад или вверх – и заменял их трансцендентностью по направлению вперёд во времени. В своё время это было названо эсхатологической трансцендентностью (см. Geisler, 49–52).

Библиография:

T. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*.
→ *Radical Theology and the Death of God*.
N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*.
G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*.
F. Nietzsche, *Joyful Wisdom*.

Аналогии принцип

см. **Принцип аналогии**

Аннигиляционизм

(*ANNIHILATIONISM*)

Аннигиляционизм – это представления о том, что души нечестивых будут вычеркнуты из бытия, а не обречены на вечное, сознательное существование в преисподней. Существование нераскаявшихся прекратится, тогда как для праведных наступит вечное блаженство.

Подтверждения в Писании. «Смерть вторая». Аннигиляционисты в подтверждение своих взглядов ссылаются на указание Библии об участи беззаконных: «это – смерть вторая» (Отк. 20:14). Поскольку человек уходит из сознательного существования в этом мире при первой (физической) смерти, утверждается, что «вторая» смерть предполагает отсутствие сознательного существования и мире грядущем.

«Вечная погибель». Писание говорит о «погибели» для беззаконных. Павел указывал, что произойдёт: «в явление Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его, в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию, *вечной погибели*, от лица Господа и от славы могущества Его» (2Фес. 1:7–9; *курсив И. Г.*). Аннигиляционисты настаивают, что понятие «погибели» несовместимо с длящимся, сознательным существованием.

"Погибель" (греч. *apoleia*). О нечестивых сказано, что их ждёт «погибель» (perdition, KJV) или «сокрушение» (destruction, NIV) – 2Пет. 3:7, а Иуда назван «сыном погибели» – Ин. 17:12. Здесь греческое слово *apoleia* подразумевает «пропасть, исчезнуть». Это, заявляют аннигиляционисты, указание на то, что беззаконные будут уничтожены, прекратят существовать.

Подобно нерождённым. Иисус сказал о Иуде, осуждённом на погибель: «лучше было бы тому человеку не родиться» (Мк. 14:21). Пока человек не зачат, он не существует. Таким образом, чтобы геенна была подобна состоянию нерождённых, это должно быть состояние небытия.

«Нечестивые погибнут». В Ветхом Завете неоднократно говорится об уничтожении нечестивых. Псалмопевец говорит: «а нечестивые погибнут, и враги Господни, как тук агнцев, исчезнут, в дыме исчезнут» (Пс. 36:20; ср. Пс. 67:3; 111:10). Но ведь исчезновение подразумевает состояние небытия.

Ответ на аргументацию, опирающуюся на Писания. Если тщательно проверять контекст, ни одна из приведённых выше цитат не служит доказательством аннигиляционизма. В некоторых местах формулировки могут допускать такое прочтение, но текст нигде не требует от нас вставать на позиции аннигиляционизма. С учётом контекста и при сравнении с другими местами Писания подобные взгляды должны быть в каждом случае отвергнуты.

Разделение, а не исчезновение. Первая смерть – это просто отделение души от тела (Иак. 2:26), а не уничтожение души. Библия описывает смерть как изоляцию души. Адам и Ева умерли духовно в тот момент, когда согрешили, и всё же продолжали существовать и могли слышать голос Бога (Быт. 3:10). Людей до их спасения можно расценивать как «мёртвых по преступлениям и грехам» их (Еф. 2:1), и всё же они остаются носителями образа Божьего (Быт. 1:27; ср. Быт. 9:6; Иак. 3:9). Такие «духовно мёртвые», хотя и не способны прийти к Христу без вмешательства Бога, в достаточной степени осознают, что Писание возлагает на них ответственность за то, чтобы они веровали (Деян. 16:31) и покаялись (Деян. 17:30). Продолжающееся сознательное существование, но в отлучении от Бога и в неспособности спастись своими силами – вот к чему сводятся представления Писания о второй смерти.

Сокрушение в противовес небытию. «Вечная» погибель не могла бы быть уничтожением, потому что уничтожение совершается мгновенно, и на этом всё кончается. Если же кто-то осуждается на вечную погибель, он должен и существовать вечно. Машины, находящиеся на свалке, разрушились, но они не уничтожены. Они просто не подлежат ремонту или восстановлению. Примерно в таком же состоянии находятся люди в преисподней.

Поскольку в слове «погибель» (*apoleia*) подразумеваются такие смыслы, как «погибнуть», «пропасть» или «разрушиться», следуют те же самые возражения. В 2Пет. 3:7 это слово употребляется в контексте грядущего суда, явно предполагающего сознательное состояние. Возвращаясь к нашей аналогии с автомобильной свалкой, разрушившиеся и выкинутые на свалку машины «пропали», но всё-таки продолжают существовать на свалке. В связи с этим можно указать, что Иисус описывал геенну как место, где огонь не угасает и где воскресшие тела умерших так и не пожрёт червь (Мк. 9:48).

В дополнение к приведённым замечаниям о «второй смерти» и «погибели» следует ещё упомянуть, что слово на древнееврейском языке (*abad*), обозначающее в Ветхом Завете гибель беззаконных, употребляется также в отношении гибели праведных (см. Ис. 57:1; Мих. 7:2). Но даже аннигиляционисты признают, что праведные не вычёркиваются из существования. Но раз так, аннигиляционисты не должны были бы, основываясь на этом термине, приходить к выводу, будто бы нечестивые прекращают существовать.

То же самое слово (*abad*) употребляется применительно к вещам, которые просто потерялись, но затем нашлись (Вт. 22:3), чем доказывается, что «пропавшие» ещё не значит «прекратившие существовать».

«Лучше было бы…». Иисус, когда говорит, что для Иуды было бы лучше не родиться, сравнивает погибель Иуды не с состоянием его небытия до зачатия, а с его существованием перед рождением. Эта гиперболическая фигура речи почти бесспорно должна указывать на суровость наказания, а не провозглашать превосходство небытия над существованием. В параллельном обличении фарисеев Иисус говорил, что Содом и Гоморра покаялись бы, если бы для них были явлены Его чудеса (Мф. 11:23–24). Это не означает, что они фактически покаялись бы или что Бог действительно явил бы им такие чудеса – 2Пет. 3:9. Это просто выразительная фигура речи, подчёркивающая, как велик грех фарисеев, настолько, что

Содому «*отраднее* будет в день суда» (Мф. 11:24; *курсив Н. Г.*), нежели им.

Кроме того, «ничто» не может быть лучше, чем «не́что», поскольку между ними нет ничего общего, чтобы можно было сравнивать. Итак, небытие фактически не может быть лучше, чем бытие. Предполагать иное – означает совершать ошибку смешения категорий.

Библейская аргументация. Помимо полного отсутствия в Библии мест, которые можно было бы более-менее определённо истолковать в пользу аннигиляционизма, есть ещё многочисленные тексты, подтверждающие представления о вечном наказании в состоянии сознательного существования. Ниже следует их краткий обзор.

Богач в аду. В отличие от притчей, в которых нет реальных действующих лиц, Иисус рассказывает также историю о том, как невымышленный нищий по имени Лазарь попал на небеса, а богач после смерти попал в ад, и в полном сознании принимал муки (Лк. 16:22–28). Он возопил: «отче Авраме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем. Но Авраам сказал: чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твоё в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (Лк. 16:24–25). Тогда богач попросил предостеречь его братьев, «чтоб и они не пришли в это место мучения» (Лк. 16:28). В этом рассказе нет и намёка на уничтожение; богач испытывает муки в сознательном и долгое время длящемся состоянии.

Место плача и скрежета зубов. Иисус неоднократно указывал, что люди в геенне испытывают непрекращающиеся муки. Он сказал: «а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12; ср. Мф. 22:13; 24:51; 25:30). Но очевидно, что место плача – это место сознательной печали. Те, у кого нет сознания, не плачут.

Место неугасимого огня. Иисус неоднократно называл геенну местом, где огонь не угасает (Мк. 9:43–48), и где сами тела нечестивых никогда не умрут (ср. Лк. 12:4–5). Но ведь нет

никакого смысла в неугасимом огне, если в телах нет Душ, которые могли бы чувствовать муки.

Место вечных мук. Иоанн апостол описывает ад как место вечных мук. Он провозглашает, что «диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (Отк. 20:10). Вечные муки означают, что это состояние непрекращающихся страданий является сознательным.

Место, где зверь и лжепророк. Подсказывая нам недвусмысленный пример существ, которые сохраняют сознание после тысячи лет вполне осознаваемых мучений в аду, Библия повествует о том, что зверь и лжепророк «оба *живые* брошены в озеро огненное, горящее серою» (Отк. 19:20; *курсив Н. Г.*) перед «тысячей лет» (Отк. 20:2). И всё же после этого срока «диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк [всё ещё живы], и будут мучиться» (Отк. 20:10; *вставка Н. Г.*). Они не только «живые» брошены в озеро, но живы и после тысячи лет вполне осознаваемых мучений.

Место осознаваемого наказания. Тот факт, что нечестивые подвергнутся «наказанию, вечной погибели» (2Фес. 1:9), явно предполагает, что они будут в полном сознании. Нельзя подвергнуться наказанию, не существуя. Не будут наказанием никакие истязания мёртвого, бесчувственного тела. Человек без сознания боли не ощущает.

Уничтожение оказалось бы не наказанием, а освобождением от всякого наказания. О праведном Иове можно сказать, что он испытал в этой жизни нечто худшее, чем полное уничтожение, аннигиляцию. Наказание злых людей в их жизни после смерти должно быть осознаваемым. Иначе Бог оказался бы несправедливым, поскольку некоторым нечестивым людям воздавал бы меньшее наказание, чем некоторым праведникам. Ведь не все нечестивые люди страдают в этой жизни столько, сколько иные праведники.

Место, которое вечно. О геенне говорится, что она, как и небеса, пребывает «вечно» (Мф. 25:41). И наравне с тем, что говорится об осознаваемом блаженстве святых на небесах (Лк.

23:43; 2Кор. 5:8; Флп. 1:23), сказано об осознаваемых муках грешников в преисподней (ср. Лк. 16).

Философская аргументация. За аннигиляционизм. Кроме ссылок на Библию многие аннигиляционисты приводят также философские соображения для отрицания вечного осознаваемого наказания. Однако, если оставаться в рамках теизма, большая их часть представляет собой вариации на одну и ту же тему милосердия Божьего. Аргументация тех, кто отрицает теизм или человеческое бессмертие, рассматривается в соответствующих статьях энциклопедии.

Аннигиляционисты рассуждают так: Бог есть Бог милосердия (Исх. 20:6), а ведь было бы очень жестоко обрекать людей на вечное осознаваемое наказание. Мы убиваем попавших в ловушку лошадей, которых не можем вывести из горящего строения. Мы избавляем от мучений и других страдающих животных. Аннигиляционисты настаивают, что милосердный Бог, безусловно, сделал бы для Своих созданий хотя бы это.

Против аннигиляционизма. Как предполагает сама идея бесконечно милосердного Бога, Он является абсолютным эталоном в вопросе, что есть милосердие и нравственная правильность. В самом деле, об этом свидетельствует нравственное доказательство существования Бога. Но коль скоро Бог является категорическим эталоном праведности в нравственных вопросах, мы не можем наделять Его нашими представлениями о справедливости. Само понятие несправедливости подразумевает существование категорического эталона справедливости, в роли которого для теистов выступает Бог.

Уничтожение умаляло бы и Божью любовь, и достоинство Его созданий как нравственно свободных существ. Это было бы так, словно бы Бог сказал им: «Я позволяю вам быть свободными, но только пока вы делаете то, что Я велел. А иначе Я уничтожу всю вашу свободу и само существование!» Это было бы так, словно бы отец сказал сыну, что хочет, чтобы тот стал врачом, а потом, когда сын предпочёл стать лесничим, взял ружье и застрелил его. Вечное страдание – это вечное

подтверждение личной свободы и достоинства людей, даже нераскаявшихся.

Уничтожение противоречило бы сотворённой сущности человеческих существ, ведь они были созданы по образу и подобию Божию, которые вечны (Быт. 1:27). Животных часто убивают, чтобы избавить их от мучений. Но (невзирая на движение за эвтаназию) мы не можем делать то же самое для людей, именно потому, что они – не животные. Они созданы по образу Божию, и, соответственно, к ним следует относиться с величайшим уважением их достоинства как носителей этого образа. Не позволить им продолжить существование в их свободно выбранной участи, как бы она ни была для них мучительна – означало бы уничтожить в них образ Божий. Поскольку свобода выбора, являясь составной частью образа Божьего, есть этическое благо, лишение её было бы этическим злом. Но именно это происходит при аннигиляции: человеческая свобода уничтожается навсегда.

Далее, пресечь существование созданий, сотворённых по бессмертному образу Божиему – означает отнять у них то, что было дано им Богом, бессмертие. Это было бы символическим самоуничижением через уничтожение носителей Своего образа. Но Бог не действует против Бога.

Несправедливо наказывать за проступок полуправды с такой же суровостью, как за геноцид. Гитлер должен получить более суровое наказание, чем мелкий воришка, хотя оба преступника оскорбляют бесконечную святость Бога. Безусловно, в этой жизни не всегда отмеряется пропорциональное греху воздаяние. В Библии говорится о различных мерах наказания в преисподней (Мф. 5:22; Отк. 20:12–14). Однако уничтожение не может иметь различных степеней. Небытие для всех существ одинаково.

Заключение. Представления аннигиляционизма основаны больше на сантиментах, нежели на свидетельствах Писания. Хотя в Библии иногда встречаются фразы, которые *можно* истолковать как подтверждение аннигиляционизма, ни одну из них мы *не должны* понимать именно таким образом. Более того, во многих местах ясно указывается, что нечестивых ждут

осознаваемые и вечные муки в преисподней (*см*. ад; спасение язычников: универсализм).

Библиография:

J. Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*.

E. Fudge, *The Fire That Consumes*.

L. E. Froom, *The Condicionalist's Faith of Our Father*.

N. L. Geisler, «Man's Destiny: Free or Forced», *CSH*, 9.2.

J. Gerstner, *Jonathan Edwards on Heaven and Hell*.

C. S. Lewis, *The Great Divorce*.

→ *The Problem of Pain.* Chapter 8.

→ *The Screw tape Letters*.

F. Nietzsche, *Toward a Genealogy of Morals.*

R. A. Peterson, «A Traditionalist Response to John Stott's Arguments for Annihilationism», *JETS*, December 1994.

→ «Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment».

C. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*.

B. Russell, *Why I Am Not a Christian*.

J. P. Sartre, *No Exit.*

G. T. Shed, *Eternal Punishment*.

Ансельм

(*ANSELM*)

Ансельм Кентерберийский (1033–1109) родился в Аосте, Пьемонт (Италия). Он был настоятелем бенедиктинского монастыря, а позднее стал епископом Кентерберийским (1093). В число главных трудов Ансельма входят: *Proslogion, Monologion, Cur Deus Homo?* («Почему Бог вочеловечился?») и *Truth* ("Истина").

В философском отношении идеи Ансельма сформировались под влиянием Платона. В богословском отношении определяющими для его мышления стали труды Августина. Тем не менее Ансельм является достаточно оригинальным мыслителем, создавшим одно из самых плодотворных, спорных и актуальных по сей день доказательств существования Бога – °онтологическое доказательство.

Взгляды Ансельма. *Вера и разум*. На представления Ансельма о вере и разуме оказала влияние августиновская концепция «веры, стремящейся к пониманию». Однако до возведения разума на его собственное основание, как у Ансельма, Августин не доходил. Фактически, позднейший схоластический метод рассуждения проистекает из философской диалектики Ансельма. Это относится к его доказательствам существования Бога, особенно к онтологическому доказательству, которое начинается с созерцательного размышления и кончается едва ли не самыми сложными и тонкими доводами о существовании Бога из когда-либо выдвинутых (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия; Бог: свидетельства существования).

В своём труде *Cur Deus Homo?* Ансельм указывает, что разум должен применяться для разъяснения и апологии христианства. Ансельм считает возможным раскрыть «в их подлинной рациональности такие положения христианской веры, которые кажутся неверующим неправильными или невозможными» (ibid., 2.15). Даже такие доктрины, как Троица и Воплощение (*см*. Христос: божественная сущность), отнесены

Ансельмом к «рассудочным и неоспоримым». Как он заключает, «доказывая, что Бог стал человеком в силу необходимости […] вы [сможете] убедить и иудеев, и язычников одной только силой рассуждения» (ibid., 2.22).

Роль рассудка Ансельм рассматривал двояко. Прежде всего Ансельм говорил о разработке таких доказательств определённых положений нашей веры, «которыми я обычно делюсь с интересующимися» (ibid., 1.1). Это, говорит он, делается «не для приобретения веры посредством рассуждения, но чтобы они могли возрадоваться благодаря пониманию и мысленному созерцанию тех истин, в которые верят; и чтобы они, по возможности, всегда были готовы убеждать любого, кто потребует от них разумных обоснований для живущей в нас надежды» (ibid., 1.1).

Истина. Не многие сочинения лучше способны отстаивать сущность истины, нежели труд Ансельма с этим простым названием, «Истина». Ансельм дал глубокое обоснование взглядов на истину и абсолютную сущность истины в рамках теории соответствия (корреспондентности) (*см*. природа истины).

Бог. Ансельм был христианским богословом. Как таковой, он считал Библию непогрешимым Словом Божиим (*см*. Библия: свидетельства истинности). Из этого он заключал, что сущность Бога едина (*см*. Бог: сущность) и имеет три ипостаси – в виде Троицы. Однако Ансельм полагал, что существование и сущность такого единого Бога (хотя и не в Его триединстве) можно обосновать рациональным рассуждением, не обращаясь к сверхъестественному откровению. Вопреки распространённому мнению, Ансельму принадлежит много доказательств существования Бога. Он разработал несколько форм космологического доказательства ещё до того, как приступил к созданию своего онтологического доказательства.

Доказательства космологического типа у Ансельма (*см*. Anselm. *Monologion*). Ансельм выводил Бога из благости:

1) Благие вещи существуют.

2) Либо причина этой благости одна, либо их много.

3) Но их не может быть много, ведь тогда не было бы возможности сравнивать их благость, поскольку все вещи были бы одинаково хороши. Однако некоторые вещи лучше остальных.

4) Следовательно, одно Высшее Благо (Бог) порождает благость во всех благих вещах.

Ансельм также выводил Бога из совершенства, эта аргументация воспроизведена К. Льюисом в книге «Просто христианство» (*Mere Christianity*):

1) Некоторые существа ближе к чистому совершенству, чем другие.

2) Но сущности не могли бы быть более или менее совершенными, если бы не существовало чистого совершенства, с которым их можно было бы сравнивать.

3) Следовательно, должно существовать Самое Совершенное Существо (Бог).

Ансельм выводил Бога из бытия:

1) Нечто существует.

2) Что бы ни существовало, оно существует либо из ничего, либо из чего-то.

3) Но ничто не может породить нечто; только нечто может породить что-то.

4) Это нечто либо единично, либо множественно.

5) В случае множественности эти сущности либо взаимно зависят в своём существовании друг от друга, либо все зависят от одной сущности.

6) Они не могут взаимно зависеть в своём существовании друг от друга, потому что сущность не может существовать через другую сущность, которой сама предоставляет существование.

7) Следовательно, должна быть одна сущность, через которую существуют все остальные сущности.

8) Эта единая сущность должна существовать через самое себя, поскольку всё остальное существует через неё.

9) А то, что существует через себя, существует в высшей среди всех степени.

10) Следовательно, существует высшее совершенное существо, которое существует в высшей среди всех степени.

За исключением последних двух посылок, в своём разграничении степеней существования, явно восходящих к платонизму, это доказательство мог бы высказать (и в какой-то мере высказывал) Фома Аквинский.

Онтологическая аргументация у Ансельма (*см*. Anselm, *Proslogion*). Наиболее известным достижением Ансельма стало онтологическое доказательство или онтологические доказательства, хотя сам Ансельм никогда их так не называл. Это сделал спустя много столетий Иммануил Кант, считавший, что в них содержится онтологическая ошибка.

Первая форма онтологического доказательства у Ансельма основана на идее абсолютно совершенного существа. Доказательство выглядит так:

1) Бог по определению – самая величественная сущность из всего, что можно себе представить.

2) Величественней существовать в реальности, чем существовать только в представлениях.

3) Следовательно, Бог должен существовать в реальности. Если бы Он не существовал, Он бы не был величайшей возможной сущностью.

Вторая форма онтологического доказательства возникла в дружественной полемике Ансельма с одним монахом по имени Гонило. Доказательство исходит из идеи Необходимого Существа.

1) Бог по определению – Необходимое Существо.

2) Логически необходимо утверждать то, что необходимо в концепции Необходимого Существа.

3) Существование логически необходимо в концепции Необходимого Существа.

4) Следовательно, Необходимое Существо (Бог) с необходимостью существует.

Все «за» и «против» в вопросе онтологического доказательства обсуждаются в статье доказательство онтологическое. Как бы ни расценивать это доказательство,

ясно, что оно имеет долгое и славное прошлое и живо до сих пор, спустя тысячелетие.

Христос. Труд Ансельма *Cur Deus Homo?* («Почему Богочеловек?») признаётся классикой христианского мышления. Это рациональное обоснование общей необходимости в воплощении Христа и частная теория искупления в аспекте необходимости воздаяния. Этот труд стал вехой в истории рационалистического богословия.

Влияние Ансельма. Популярность Ансельма, особенно в связи с его онтологическим доказательством, сохраняется, несмотря на таких его критиков, как Дэвид Юм и Кант. Ансельм оказал положительное влияние на многих мыслителей нового времени и современности, в число которых входят Рене Декарт, Бенедикт Спиноза, Чарльз Хартшорн, Норман Малькольм и Алвин Плантинга.

Заключение. Ансельм – один из родоначальников традиционной, или классической °апологетики. Он был убеждён, что нужно предлагать рациональные доказательства существования Бога. Более того, он был убеждён, что историческое свидетельство, подкреплённое чудесами, можно и нужно приводить в подтверждение истины христианской религии (*см*. чудеса: значение для апологетики). Ансельм – полная противоположность фидеизму и чисто предпосылочной апологетике.

Ансельм был сыном своего времени, когда в философии доминировал платонизм. Представления о степенях существования и существовании как совершенстве обычно отвергаются. Однако это не имеет решающего значения для его системы классической апологетики в целом. И в самом деле, у Ансельма космологическое доказательство, выводимое из бытия, сравнимо с доказательством Фомы Аквинского.

Библиография:

Anselm, *Cur Deus Homo?*

→ *Monologion*.

→ *Proslogion*.

→ *Truth*.

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*, chaps. 7–8.

I. Kant, *The Critique of Pure Reason*.
C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

Антиномия

(*ANTINOMY*)

Слово «антиномия» употребляется в двух значениях. В узком смысле оно обозначает *фактическое* противоречие, парадокс или антитезис (*см*. Кант. Иммануил). Зачастую используется, чтобы показать абсурдность или невозможность некоей точки зрения, как в случае *reductio ad absurduni* (доведения до нелепости). В широком и распространённом смысле оно обозначает только *кажущиеся* противоречия, как в случае тайн христианской веры. В этом смысле оно указывает на нечто, существующее вне рамок разума, но не *вопреки* разуму (*см*. вера и разум; тайна).

Антропологический принцип

см. **Принцип антропологический**

Апокрифы в Ветхом и Новом Завете

(*APOCRYPHA. OLD AND NEW TESTAMENTS*)

Апокрифами чаще всего называют спорные книги, которые протестанты не признают, а римские католики и православные относят к разряду ветхозаветных. Слово «апокрифы» означает «скрытые» или «сомнительные». Поэтому те, кто признаёт эти документы, предпочитают называть их «второканоническими», то есть книгами «второго канона».

Точка зрения римских католиков. Католики и протестанты согласны между собой относительно богодухновенности двадцати семи книг Нового Завета. Они расходятся во взглядах из-за одиннадцати литературных текстов в Ветхом Завете (семь отдельных книг и четыре части книг). Эти спорные документы стали предметом разногласий во времена Реформации и в ответ на неприятие их протестантами были «непогрешимо» провозглашены частью богодухновенного канона Писания в 1546 г. на Тридентском соборе (*см*. Библия: каноничность).

Римско-католический Тридентский собор постановил: «Синод […] принимает и почитает […] все книги [в том числе апокрифические] как Ветхого, так и Нового Завета – усматривая, что один Бог есть Автор обоих […] продиктованных либо как собственное слово Иисуса из Его уст, либо Святым Духом […] если кто-либо не примет в качестве священных и канонических указанные книги вместе со всеми их частями, как их принято читать в католической Церкви […] да будет тому анафема» (Schaff, 2:81). ещё один тридентский документ гласит: «Если кто-либо тем не менее не признает священными и каноническими указанные книги вместе со всеми их частями […] и если он осознанно и намеренно будет порицать вышеупомянутую традицию, да будет тому анафема» (Denzinger, *Sources*, no. 784). В тех же самых выражениях в поддержку апокрифов высказывался и Второй Ватиканский собор.

В число апокрифов, признаваемых Римом, входят одиннадцать или двенадцать книг – в зависимости от того, разделять ли главы Варух 1–6 на две части: Варух 1–5 и Послание Иеремии (Варух 6). Этот «второй канон» включает в себя из четырнадцати или пятнадцати книг протестантских *Апокрифов* все, кроме Молитвы Манассии и Первой и Второй книг Ездры (у римских католиков они называются Третья и Четвёртая Ездры; Первой и Второй книгами Ездры католики называют книги Ездры и Неемии).

Хотя римско-католический канон содержит на одиннадцать текстов больше, чем протестантская Библия, лишь семь дополнительных книг появляются в оглавлении, то есть всего их там сорок шесть (в протестантском и еврейском Ветхом Завете их тридцать девять). Как отмечено в приведённой здесь таблице, четыре других текста включены в книги Есфири и Даниила.

Спорные тексты

Апокрифические книги

Вторроканонические книги

Премудрость Соломона

Книга премудрости (ок. 30 до Р.Х.)

Ecclesiasticus (Сирах)

Сирах (132 до Р. Х.)

Товит (ок. 200 до Р. Х.)

Товит

Иудифь (ок. 150 до Р. Х.)

Иудифь

1 Ездры (ок. 150–100 до Р. Х.)

3 Ездры

1 Маккавейская (ок. 110 до Р. Х.)

1 Маккавейская

2 Маккавейская (ок. 110–70 до Р. Х.)

2 Маккавейская

Варух (ок. 150–50 до Р. Х.)

Варух 1–5

Послание Иеремии

Варух 6 (ок. 300–100 до Р. Х.)

2 Ездры (ок. 100 по Р. Х.)
4 Ездры
Добавления к Книге Есфири
Есфирь 10:4, 16:24 (140–130 до Р. Х.)
Молитва Азарии (ок. 200–1 до Р. Х.)
Дан. 3:24–90 – «Песнь трёх юношей»
Сусанна (ок. 200–1 до Р. Х.)
Дан. 13
Вил и Дракон
Дан. 14 (ок. 100 до Р. Х.)
Молитва Манассии (или вторая Молитва Манассии) (ок. 100–1 до Р. Х.)

Апокрифы в качестве Писания. Расширенный канон иногда называют «Александрийским каноном» в противоположность «Палестинскому канону», в котором апокрифы не содержатся, в связи с тем, что они считаются частью перевода Ветхого Завета на греческий язык (Септуагинты, или LXX), выполненного в египетской Александрии. Доводы, обычно приводимые в пользу этого расширенного Александрийского состава книг, таковы:

1) В Новом Завете отражены идеи из апокрифов, и даже есть ссылки на описываемые в них события (ср. Евр. 11:35 с 2Мак. 7:14).

2) В Новом Завете ветхозаветные тексты цитируются в основном по греческому переводу, LXX, где апокрифы содержатся. Тем самым безмолвно подразумевается одобрение всего текста.

3) Некоторые из отцов ранней церкви цитировали и использовали апокрифы в качестве Писания при публичных богослужениях.

4) Такие отцы ранней церкви, как Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский, признавали все апокрифы каноническими.

5) В раннехристианском катакомбном искусстве встречаются эпизоды из апокрифов, чем доказывается, что те занимали важное место в религиозной жизни ранних христиан.

Это, по меньшей мере, свидетельствует о большом уважении к апокрифам.

6) Важнейшие из ранних рукописей (א, A и B) помещают апокрифы между ветхозаветными книгами в качестве составной части еврейско-греческого Ветхого Завета.

7) Соборы ранней церкви признавали апокрифы: Римский (382), Гиппонский (383) и Карфагенский (397).

8) Восточная православная церковь признаёт апокрифы. Такое признание показывает, что они относятся к общехристианской вере, а не ограничиваются распространённостью исключительно среди католиков.

9) Римская католическая церковь объявила апокрифы каноническими на Тридентском соборе (1546) в согласии с решениями упомянутых прежних соборов и Флорентийского собора, состоявшегося незадолго до Реформации (1442).

10) Апокрифические книги продолжали включать в протестантскую Библию даже в девятнадцатом веке. Это показывает, что даже протестанты до самого недавнего времени признавали апокрифы.

11) Апокрифические книги на древнееврейском языке находились среди канонических книг Ветхого Завета в Кумранской общине (близ Мёртвого моря), то есть они были составной частью еврейского канона (*см*. свитки мёртвого моря).

Ответы на аргументацию католиков. *Новый Завет и апокрифы*. Новозаветные аллюзии (неявные ссылки) на апокрифы могут существовать, но нет ни одной несомненной цитаты из тех апокрифических книг, которые признаёт Римская католическая церковь. Существуют аллюзии на псевдо-эпиграфические (ложно подписанные) книги, которые отвергаются как Римской церковью, так и протестантами, например, на Телесное успение Моисея (Иуд. 1:9) и Книгу Еноха (Иуд. 1:14–15). Приводятся также цитаты из языческой поэзии и философии (Деян. 17:28; 1Кор. 15:33; Тит. 1:12). Но ни в одном из случаев эти тексты не цитируются как Писание, в качестве авторитетных источников.

Новый Завет просто ссылается на истины, встречающиеся в этих книгах, которые в иных случаях могут содержать (и содержат) ошибки. Римско-католические учёные согласны с такой оценкой. Новый Завет никогда не ссылается на какой бы то ни было не входящий в канон текст в качестве авторитетного источника.

Септуагинта и апокрифы. Тот факт, что в Новом Завете часто цитируется ряд книг греческого Ветхого Завета, ни в коей мере не доказывает, что содержащиеся в последнем второканонические книги являются богодухновенными. Нет даже уверенности, что Септуагинта в первом столетии содержала апокрифы. Самые ранние греческие рукописи, которые их включают, датируются четвёртым веком по Р. Х.

Даже если эти тексты входили в Септуагинту в апостольскую эпоху, Иисус и апостолы ни разу их не процитировали, хотя предполагается, что они входили в тот самый перевод Ветхого Завета (Септуагинту), который обычно цитировали Господь и апостолы. Даже в комментарии из ныне используемой римскими католиками Новой американской Библии (NAB) сделано откровенное признание, что апокрифы представляют собой «религиозные книги, используемые как иудеями, так и христианами, но не включённые в состав богодухновенных книг». Напротив, они «были введены в состав Библии довольно поздно. Католики называют их второканоническими книгами» (NAB, 413).

Использование отцами Церкви. Цитаты отцов Церкви, используемые для подтверждения каноничности апокрифов, разрозненны и могут вводить в заблуждение. Некоторые из отцов, похоже, действительно признавали богодухновенность апокрифов; другие прибегали к ним для богослужебных, гомилетических (проповеднических) надобностей, но не признавали их каноническими. Крупный авторитет по апокрифам Роджер Беквит отмечает:

При исследовании тех цитат в текстах отцов ранней церкви, которые предположительно должны свидетельствовать о каноничности апокрифов, обнаруживается, что часть их взята из альтернативных греческих текстов Книги Ездры (1 Ездры) или

таких добавлений и дополнений к книгам Даниила, Иеремии или каким-то другим каноническим книгам, которые […] в действительности несущественны; что иные из них вообще не являются апокрифическими цитатами; и что в отношении многих из тех, которые всё-таки являются, нет никаких указаний на то, чтобы источник расценивался наравне с Писанием [Beckwith, 387].

В *Послании Варнавы* 6.7 и у Тертуллиана в *Против Маркиона* 3.22.5 цитируется не Прем. 2:12, а Ис. 3:10 LXX; у Тертуллиана в трактате *О душе* 15 цитируется не Прем. 1:6, а Пс. 138:23, как то явствует из сравнения текстов. Точно так же у Иустина Мученика в *Диалоге с Трифоном* 129 совершенно очевидно процитирована не книга Премудрости, а Пр. 8:21–25 LXX. Тот факт, что он называет книгу Притчей «Премудростью», соответствует обычной номенклатуре у отцов ранней церкви [Beckwith, 427].

В своих ссылках отцы Церкви зачастую не указывали на божественный авторитет какой бы то ни было из тех одиннадцати книг, которые были непогрешимо канонизированы Тридентским собором. Скорее они просто цитировали широко известные еврейские литературные произведения или информационные богослужебные материалы, в отношении которых не предполагали их богодухновенность через Духа Святого.

Отцы Церкви и апокрифы. Некоторые деятели ранней церкви высоко ценили апокрифы; другие горячо возражали первым. Замечание Дж. Д. Н. Келли (Kelly) о том, что «подавляющим большинством [отцов ранней церкви] …второканонические тексты расценивались как Писание в самом полном смысле слова», не согласуется с фактами. Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Ориген, а также великий римско-католический знаток Библии и переводчик латинской Вульгаты Иероним противились включению в канон апокрифов. Во втором веке по Р. Х. сирийская Библия (Пешитта) не содержала апокрифов (Geisler, *General Introduction*, chaps. 27,28).

Апокрифические сюжеты в катакомбном искусстве. Как признают многие католические учёные, сюжеты катакомбного искусства ещё не доказывают каноничность тех книг, события из которых изображаются. Вряд ли эти сюжеты указывают на нечто большее, чем то, что изображаемые события имели для первых христиан известное религиозное значение. В лучшем случае это свидетельствует об уважении к книгам, описывающим данные события, но никак не о признании их богодухновенности.

Апокрифы в греческих рукописях. Ни одна из лучших греческих рукописей (*Aleph*, A и B) не содержит все апокрифические книги. Книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса (сына Сирахова) есть во всех из них, а в самых старых рукописях (B или Vaticanus) полностью исключены книги Маккавейские. И всё же католики апеллируют к этим рукописям за поддержкой своих взглядов. Более того, ни в одной из греческих рукописей нет именно того состава апокрифических книг, который был принят Тридентским собором (1545–1563; Beckwith, 194,382–83).

Признание ранними соборами. Это были всего лишь поместные соборы, и их постановления не обязательны для Церкви в целом. Поместные соборы нередко ошибались в своих решениях, которые были затем отменены Вселенской Церковью. Некоторые католические апологеты настаивают на том, что постановления собора, даже если он не был экуменическим, могут оказаться обязательными, если были утверждены римским папой. Тем не менее они признают, что нет безошибочного способа определить, какие высказывания папы непогрешимы. В самом деле, признано, что иные установления пап были даже еретическими, как, например, монофелитская ересь папы Гонория I (ум. 638).

Важно также помнить, что эти книги не были христианскими (новозаветного периода) произведениями. Поэтому решения о них не входят в компетенцию христианской церкви. Это компетенция иудейского сообщества, в котором они были созданы и которое спустя много столетий не признало их частью канона.

Состав апокрифов, принятых этими христианскими соборами, в каждом отдельном случае мог быть уже другим. Поэтому на ранние соборы нельзя ссылаться в обоснование строго определённого состава канона, непогрешимо утверждённого Римской католической церковью в 1546 г.

На поместные соборы в североафриканских городах Гиппоне и Карфагене сильное влияние оказал Августин, чей авторитет был в древности одним из самых весомых; Августин признавал именно те апокрифические книги, которые позднее были канонизированы Тридентским собором. Однако позиция Августина недостаточно обоснована: 1) сам Августин признавал, что иудеи не считают эти книги составной частью своего канона (Augustine, 19.36–38); 2) О книгах Маккавейских Августин говорил: «они расцениваются как канонические, но не иудеями, а церковью, по причине чрезвычайных и исполненных чудесами страданий ряда мучеников в них» (Augustine, 18.36). На таком основании к канону следовало бы причислить *Foxe's Booh of Martyrs* («Мартиролог Фокса»). 3) Августин был непоследователен, так как отвергал книги, написанные не пророками, но всё же принял книгу, которая сама отказывается от притязаний на свою пророческую сущность (1Мак. 9:27). 4) Ошибочное признание Августином апокрифов, вероятно, связано с его верой в богодухновенность Септуагинты, в позднейших греческих рукописях которой апокрифы содержатся. Августин позже признал превосходство еврейского текста, используемого Иеронимом, над греческим текстом Септуагинты. Это должно было бы заставить его признать также превосходство еврейского канона, принятого Иеронимом. Иероним полностью отвергал апокрифы.

Позднее Римский собор (382), признавший ряд апокрифов, указал иной их состав по сравнению с соборами в Иппо и Карфагене. Не была включена Книга Баруха, то есть в список вошли шесть, а не семь апокрифических книг, позже провозглашённых каноническими. Даже в перечне Тридентского собора она идёт отдельной книгой (Detzinger, по. 84).

Признание Православной церковью. Греческая церковь не всегда признавала апокрифы, да и современную её позицию

нельзя назвать однозначной. На Синодах в Константинополе (1638), Яффе (1642) и в Иерусалиме (1672) эти книги были объявлены каноническими. Но даже к 1839 г. в «Большом катехизисе» у греков указывалось, что апокрифы исключены из рассмотрения по причине их отсутствия в еврейской Библии.

Признание на Флорентийском и Тридентском соборах. На Тридентском соборе (1546) апокрифы были непогрешимо провозглашены составной частью богодухновенного Слова Божьего. Как утверждают некоторые католические учёные, на предшествующем Флорентийском соборе (1442) было сделано то же самое. Однако этот собор не претендовал на непогрешимость, и постановления обоих соборов не имеют реальной основы ни в еврейской истории, ни в Новом Завете, ни в истории раннего христианства. Как ни прискорбно, решения в Триденте были приняты через полтора тысячелетия после создания спорных книг и явно представляли собой полемику с протестантством. Флорентийский собор объявил апокрифы богодухновенными, чтобы подкрепить набирающую в то время силу концепцию чистилища. Однако проявления этой религиозной позиции в виде торговли индульгенциями достигли полного расцвета в дни Мартина Лютера, и непогрешимые провозглашения Тридентского собора относительно апокрифов были явным полемическим выпадом против учения Лютера. Официальное непогрешимое добавление в канон книг, одобряющих богослужения за умерших, было весьма подозрительным образом осуществлено всего спустя несколько лет после выступлений Лютера против этой доктрины. Налицо имелись все признаки намерения подкрепить авторитетом непогрешимости такие доктрины, которым недоставало реальной библейской основы.

Апокрифические книги в протестантских Библиях. Апокрифические книги появлялись в протестантских Библиях перед Тридентским собором и обычно помещались в особом разделе, так как не считалось, что они обладают полной авторитетностью. В то время как англиканцы и представители некоторых других католических – но не римских – конфессий всегда высоко ставили апокрифы за их значение для

религиозного воодушевления и исторические достоинства, они никогда не считали их богодухновенными и обладающими равным с Писанием авторитетом. Даже римско-католические учёные в период Реформации различали канонические и второканонические книги. Кардинал Хименес проводил это разграничение в своём труде *Complutenslan Polyglot* (1514–1517) в самый канун Реформации. Кардинал Кастан, позднее противостоявший Лютеру в 1518 г. в Аугсбурге, опубликовал после начала Реформации *Commentary on All the Authentic Historical Books of the Old Testament* («Комментарий ко всем подлинным историческим книгам Ветхого Завета»; 1532), где апокрифы исключались. Лютер высказался против апокрифических книг в 1543 г., поместив их в конец своей Библии (Metzger, 181f.).

Апокрифические тексты в Кумране. В число находок в Кумране, так называемых свитков Мёртвого моря, вошли не только Библия этой общины (Ветхий Завет), но также её библиотека, содержащая фрагменты сотен книг. Среди них были некоторые ветхозаветные апокрифы. Тот факт, что не было обнаружено никаких комментариев к апокрифическим книгам, и только канонические книги были исполнены на особом пергаменте и особым почерком, свидетельствует, что апокрифические книги не рассматривались Кумранской общиной в качестве канонических. Менахем Мансур перечисляет следующие фрагменты апокрифов и «Псевдоэпиграфии»: *Товит* на древнееврейском и арамейском языках; *Енох* на арамейском; *Юбилеи* на древнееврейском; *Завет Левия и Неффалима* на арамейском; апокрифические тексты из Книги Даниила на древнееврейском и арамейском; и *Псалмы Иисуса* (Mansoor, 203). Известный специалист по свиткам Мёртвого моря Миллар Барроуз приходит к выводу: «нет причин думать, что какой бы то ни было из этих документов почитался в качестве Священного Писания» (Burroughs, 178).

Католическая аргументация в целом. Всё, что в лучшем случае могут доказать аргументы, приводимые в пользу каноничности апокрифов, – то, что различные апокрифические книги удостаивались от различных представителей

христианской церкви разных по своему характеру оценок, как правило, не доходящих до провозглашения каноничности этих книг. Лишь после того, как Августин и находящиеся под его влиянием поместные соборы объявили их богодухновенными, получили они более широкое распространение, а в конце концов – и непогрешимое признание со стороны Римской католической церкви на Тридентском соборе. Эта ситуация весьма далека от того изначального, непоколебимого и полного признания среди христианских церквей, которое было характерно для канонических книг протестантского Ветхого Завета и иудейской Торы (не содержащих апокрифы). Подлинно канонические книги *немедленно* принимались народом Божиим в расширяющийся в то время канон Писания (*см*. Geisler. *General Introduction*, chap. 13). Все последующие прения возникали среди людей, которые, в отличие от изначальных читателей, не располагали возможностью из первых рук знать, что данная книга принадлежит признанному апостолу или пророку. Таким образом, эти последующие прения относительно антилегоменов сводились к вопросу их *подлинности*. а не их каноничности. Книги уже находились в каноне; кое-кто в последующих поколениях ставил под сомнение, занимают ли они своё место по праву. В конечном счёте все антилегомены (книги, по поводу которых позднее высказывались сомнения) остались в каноне. Но об апокрифах такого сказать нельзя, поскольку протестанты отвергают их целиком, и даже римские католики не признают 3 Ездры, 4 Ездры и Молитву Манассии.

Аргументация в пользу протестантского канона. Как указывают свидетельства, протестантский канон, состоящий из тридцати девяти книг еврейской Библии и не содержащий апокрифов, является истинным каноном. Единственное различие между протестантским и древним Палестинским каноном сводится к организационной структуре текстов. Древняя Библия насчитывает двадцать четыре книги. В одну книгу объединены такие книги, как 1 и 2 Самуила (1 Царств и 2 Царств), также 1 и 2 Царей (3 Царств и 4 Царств), 1 Паралипоменон и 2 Паралипоменон, книги Ездры и Неемии (это даёт уменьшение количества книг на четыре). Двенадцать

малых пророков считаются за одну книгу (что уменьшает общее число ещё на одиннадцать). Палестинские евреи были представителями иудейской ортодоксии. Соответственно, их канон признавался ортодоксальным. Это был канон Иисуса (Geisler, *General Introduction*, chap. 5), Иосифа (Флавия) и Иеронима. Это был канон многих отцов ранней церкви, в число которых входили Ориген, Кирилл Иерусалимский и Афанасий (Александрийский).

Доводы в поддержку протестантского канона можно разбить на две группы: исторические и доктринальные.

Историческая аргументация. Проверка каноничности. Вопреки доводам римских католиков об употребительности среди христиан, подлинным критерием каноничности выступает пророческая принадлежность текста. Бог предопределяет, какие книги должны содержаться в Библии, сообщая их содержание пророкам. Таким образом, только книги, созданные пророками или уполномоченными на то проповедниками Божиими, являются богодухновенными и по праву входят в канон Писания.

Разумеется, в то время как Бог *предопределяет* каноничность через пророческий характер текста, народу Божиему предстоит *выявить*, какие из этих книг действительно являются пророческими. Люди Божьего народа, к которым пророки обращались непосредственно, знали, какие пророки соответствуют библейским требованиям к представителям Бога, и удостоверяли их подлинность, принимая их книги в качестве Слова Божьего. Книги Моисея были приняты сразу же и помещены в святилище (Вт. 31:26). Писания Иисуса Навина были немедленно приняты и хранились вместе с Моисеевым законом (Нав. 24:26). Самуил дополнил этот свод (1Цар. 10:25). Уже у Даниила была книга современного ему пророка Иеремии (Дан. 9:2), как и книга Закона (Дан. 9:11, 13). Хотя проповедь Иеремии, возможно, отвергалась многими его современниками, остальные, надо полагать, её признали и быстро ввели книгу в обращение. Павел призывал церкви пересылать друг другу его богодухновенные послания (Кол. 4:16). Уже у Петра был свод

посланий Павла, приравниваемых им к ветхозаветным «Писаниям» (2Пет. 3:16).

У ближайших современников было несколько способов убедиться, что данный человек действительно является Божьим пророком. В некоторых случаях это подтверждалось сверхъестественным путём (Исх. 3–4; Деян. 2:22; 2Кор. 12:12; Евр. 2:3–4). Иногда это было непосредственное подтверждение данной им власти над силами природы или точное исполнение предсказанного в их пророчествах. В самом деле, лжепророки подлежали искоренению, если их предсказания не сбывались (Вт. 18:20–22). Предполагаемые откровения, которые противоречили прежде раскрытым истинам, точно так же отвергались (Вт. 13:1–3).

Свидетельством того, что современники каждого из пророков удостоверяли его подлинность и добавляли его книги к расширяющемуся канону, служат отсылки и цитаты в последующих писаниях. Книги Моисея цитируются во всей следующей части Писания, начиная с его прямого преемника, Иисуса Навина (Нав. 1:7; 3Цар. 2:3; 4Цар. 14:6; 2Пар. 17:9; Езд. 6:18; Неем. 13:1; Иер. 8:8; Мал. 4:4). Поздние пророки ссылаются на предыдущих (например, Иер. 26:18; Иез. 14:14, 20; Дан. 9:2; Иона 2:2–9; Мих. 4:1–3). В Новом Завете Павел цитирует Луку (1Тим. 5:18); Пётр знает послания Павла (2Пет. 3:15–16); а Иуда (1:4–12) ссылается на 2 Пет. Книга Откровение наполнена образами и мыслями из предшествующего Писания, особенно из Книги Даниила (см. например, главу Отк. 13).

Весь иудейский/протестантский Ветхий Завет считался пророческим. Моисей, написавший первые его пять книг, был пророком (Вт. 18:15). Остальные ветхозаветные книги па протяжении многих столетий имели обозначение «пророки» (Мф. 5:17; Лк. 24:27). В конечном счёте эти книги были разделены на «пророков» и «писания». Некоторые полагают, что данное разграничение было обусловлено тем, являлся ли священнописатель пророком по своему служению или по своему дару. Другие считают, что это было сделано для удобства тематического использования на иудейских праздниках или же что книги располагались в хронологическом порядке и в

порядке убывания объёма (Geisler, *General Introduction*, 244–45). Какова бы ни была причина, ясно одно – что изначальным (ср. Мф. 7:12) и сохранившимся до времён Иисуса (включительно) способом обозначения всего Ветхого Завета было состоящее из двух частей наименование «закон и пророки». «Апостолы и пророки» (ср. Еф. 3:5) составили Новый Завет. Таким образом, вся Библия является пророческой книгой, включая последнюю из её книг (см. например, главу Отк. 20); относительно апокрифических книг такого сказать нельзя.

Неудостоверенные пророчества. Существуют весомые подтверждения того, что апокрифические книги не являются пророческими, а поскольку пророческий характер служит критерием каноничности, уже из-за одного этого факта данные книги должны быть вычеркнуты из канона. Ни одна из апокрифических книг не претендует на то, что написана пророком. Мало того, книги Маккавейские отказываются от притязаний на свою пророческую сущность (1Мак. 9:27). Не существовало и сверхъестественных подтверждений в отношении любого из авторов апокрифических книг – в отличие от пророков, написавших канонические книги. В апокрифах нет таких пророческих предсказаний, как в некоторых канонических книгах (например, Ис. 53; Дан. 2; Мих. 5:2). В апокрифах нет новых мессианских истин. Даже иудейское сообщество, само создавшее эти книги, признавало, что дар пророчества исчез в Израиле до того, как были написаны апокрифы (см. цитаты выше). Апокрифические книги никогда не появлялись в еврейской Библии вместе с пророками или в любом другом разделе. Ни разу апокрифическая книга не цитировалась в качестве авторитетного источника какой-либо пророческой книгой, написанной после неё. Всё вышеизложенное в сумме составляет весьма внушительное указание на то, что апокрифы не были пророческими книгами и, следовательно, не должны входить в канон Писания.

Отвержение иудеями. Кроме свидетельств о том, что пророческими являются только книги иудейского и протестантского Ветхого Завета, существует последовательная

историческая линия отказов признавать каноничность апокрифов со стороны иудейских и христианских учителей.

Филон Александрийский, великий иудейский учитель (ок. 20 до Р. Х. – 40 (49) по Р. Х.), обильно цитирует Ветхий Завет, обращаясь практически к каждой канонической книге. Тем не менее он ни разу не ссылается на апокрифы в качестве богодухновенных книг.

Иосиф Флавий (37 – после 100 по Р. Х.), иудейский историк, недвусмысленно исключает апокрифы, указывая, что Ветхий Завет состоит из двадцати двух книг (= тридцати девяти книгам в протестантском Ветхом Завете). Он тоже никогда не цитирует апокрифические книги в качестве Писания, хотя был с ними знаком. В «Иудейских древностях» в разделе «Против Апиона» (1.8) он пишет:

Ведь у нас нет неисчислимого множества окружающих нас книг, не согласующихся между собой и противоречащих друг другу [как у греков], *но есть только двадцать две книги, которые справедливо считаются божественными; из них пять, принадлежащие Моисею, содержат его закон и предания* об истории человечества до смерти Моисея. Этот промежуток времени составляет несколько меньше трёх тысяч лет; но что касается периода от смерти Моисея до правления Артаксеркса, персидского царя, сменившего Ксеркса I, *пророки,* бывшие после Моисея, записали, что происходило в их время, *в тринадцати книгах*. Остальные *четыре книги содержат гимны Богу* и наставления о правилах человеческой жизни (Josephus, 1.8; *курсив Н. Г.*).

Это в точности соответствует составу иудейского и протестантского Ветхого Завета, куда апокрифы не входят.

Учители иудаизма отмечали, что череда иудейских пророков оборвалась в четвёртом веке до Р. Х. Однако, как признают даже католики, все апокрифические книги были созданы после этого времени. Иосиф Флавий пишет: «От Артаксеркса до нашего времени записывалось всё, но не считалось настолько же заслуживающим доверия, как то, что было раньше, потому что строго определенная линия пророков прервалась» (Josephus). Это дополнительно подтверждается рядом

раввинистических высказываний. Седер Олам Рабба 30 объявляет: «До тех пор [до пришествия Александра Македонского] пророки пророчествовали Духом Святым. А с тех пор – «приклони ухо твоё, и слушай слова мудрых"" (Пр. 22:17). Бава Батра 12b объявляет: «С тех дней, когда Храм был разрушен, проповедь был отнята у пророков и отдана мудрым». Равви Шмуэл бар Иниа сказал: «Второй Храм лишён был пяти вещей, бывших в первом Храме, а именно: огня, ковчега, урима и туммима, елея помазания и Святого Духа [пророческого]». Таким образом, иудейские отцы (равви) признавали, что период, когда были написаны апокрифы, не был тем временем, когда Бог давал богодухновенные писания.

Ни Иисус, ни новозаветные священнописатели никогда не ссылались на апокрифы в качестве Писания, хотя и знали об этих книгах и иногда приводили аллюзии на них (например, стих Евр. 11:35 может быть аллюзией на 2Мак. 7:12; не исключено, впрочем, что это ссылка на каноническую книгу Парей – см. 3Цар. 17:22). Однако в Новом Завете многие сотни цитат взяты из ветхозаветного канона. То, что он цитируется в качестве авторитетного источника, доказывает, что новозаветные священнописатели считали эти свои цитаты частью «закона и пророков» (то есть всего Ветхого Завета), в котором видели богодухновенное и непогрешимое Слово Божие (Мф. 5:17–18; ср. Ин. 10:35). Иисус ссылается на многочисленные места в ветхозаветных «законе и пророках», которые называл также «всё Писание» (Лк. 24:27).

Иудейские законоучители в Иамнии (ок. 90 по Р. Х.) не приняли апокрифы в качестве составной части богодухновенного иудейского канона (см. Beckwith, 276–77). Поскольку Новый Завет прямо указывает, что Израилю было вверено Слово Божие и даны завет и закон (Рим. 3:2), иудеев следует считать блюстителями состава их собственного канона. В таковом своём качестве они всегда отвергали апокрифы.

Отвержение соборами ранней церкви. На протяжении первых почти четырёх столетий ни один канонический список и ни один собор христианской церкви не признавали апокрифы богодухновенными. Это существенно, поскольку все имеющиеся

списки и большинство отцов ранней церкви в тот период исключали апокрифы из рассмотрения. Первый собор, признавший апокрифы, был всего лишь поместным, не имел экуменического значения. Мнение католиков о том, что Римский собор (382), хотя и не был экуменическим, имел экуменическую силу благодаря утверждению его постановлений папой Дамасом (304–384), лишено оснований. Оно опирается на ложную предпосылку о том, что Дамас был папой с непогрешимым авторитетом. Кроме того, даже католики признают, что данный собор не имел экуменического состава членов. Далее, не все католические учёные согласны с тем, будто бы такое утверждение постановлений папой римским является непогрешимым. Не существует непогрешимого перечня непогрешимых высказываний римских пап. Отнюдь не наблюдается и общее согласие по поводу критериев для составления такого перечня. Ссылки на то, что римский папа сделал непогрешимым некое постановление поместного собора, в лучшем случае представляют собой обоюдоострый меч. Даже католические учёные признают, что иные папы учили ложному, а то и были еретиками.

Отвержение отцами ранней церкви. Отцы ранней христианской церкви высказывались против апокрифов. В их число входят Ориген, Кирилл Иерусалимский, Афанасий (Великий Александрийский) и великий переводчик римско-католической Библии, Иероним.

Отвержение Иеронимом. Иероним (340–420), великий библеист раннего Средневековья и переводчик латинской Вульгаты, недвусмысленно отвергал возможность включения апокрифов в канон. Он говорил, что Церковь читает их «для примера и наставления в поведении», но не «применяет их для установления какой бы то ни было доктрины» («Предисловие» к книге Соломона в Вульгате, цитируется в Beckwith, 343). Фактически, он оспаривал неоправданное признание этих книг Августином. Поначалу Иероним даже отказывался переводить апокрифы на латынь, хотя позже сделал торопливый перевод нескольких книг. В точности перечислив книги иудейского и протестантского Ветхого Завета, Иероним заключает:

И таким образом, всего получается 22 книги прежнего Закона [по числу букв древнееврейского алфавита], а именно: пять книг Моисея, восемь книг пророков и девять книг агиографов {то есть «писаний», от греч. «священные писания»; не путать с «агиографиями», «житиями святых», и «агиографами» – авторами агиографий}. Хотя некоторые помещают [...] книгу Руфь и Кинот (Kinoth) среди агиографов, полагая, что эти книги должны войти (по отдельности) в их подсчёт, и тем самым получается 24 книги прежнего закона, что в Апокалипсисе Иоанна символизируется количеством старцев – их тоже 24 – поклоняющихся Агнцу... Этот пролог вполне уместен в качестве «шлемоподобного» (то есть защищённого шлемом от критических нападок) *введения ко всем библейским книгам*, которые мы перевели с еврейского на латынь с тем, чтобы мы могли знать, что *всё, сюда не включённое, нужно поместить среди апокрифов* [ibid.; *курсив Н. Г.*).

В своём предисловии к Книге Даниила Иероним впрямую отвергает апокрифические добавления к этой книге (сюжеты о Виле и драконе и о Сусанне) и настаивает, что каноничны только такие тексты, которые есть в иудейской Библии. Он пишет:

Историй о Сусанне и Виле с драконом нет на еврейском [...] По этой самой причине, когда я много лет назад переводил Даниила, я пометил эти видения особым значком, показывающим, что на еврейском их нет [...] В конце концов, Ориген, Евсевий и Аполлинарий, как и другие выдающиеся церковники и учителя греческого языка, признают то, что я сказал – что эти видения не встречаются на еврейском, *и поэтому они не обязаны отвечать Порфирию относительно этих частей, которые не характеризуются такой авторитетностью, как Священное Писание* [ibid.; *курсив Н. Г.*].

Предположение о том, что Иерониму апокрифы на самом деле нравились и он лишь указывал, что иудеи их отвергли, лишено оснований. Во-первых, в приведённой выше цитате Иероним ясно говорит, что апокрифы «*не характеризуются такой авторитетностью, как Священное Писание*». Во-

вторых, он никогда не отказывался от своего мнения об апокрифах. В-третьих, в своём произведении «Против Руфина», 33, он указывает, что в этом вопросе «следует суждению церквей». А его заявление «я не следовал своим личным взглядам» относится, по-видимому, к «замечаниям, которые они [враги христианства] хотели бы сделать против нас». В любом случае, он нигде не пересматривает своё отрицательное отношение к апокрифам. И наконец, тот факт, что Иероним цитировал апокрифические книги, никоим образом не доказывает, что он их признавал. Это была распространённая практика многих отцов Церкви. Иероним указывал, что Церковь читает их «для примера и наставления в поведении», но не «применяет их для установления какой бы то ни было доктрины».

Отвержение учёными. В период Реформации апокрифы отвергали даже известные римско-католические учёные, например, кардинал Каетан, который был противником Лютера. Как уже отмечалось, кардинал написал «Комментарий ко всем подлинным историческим книгам Ветхого Завета» (1532), где апокрифов нет. Если он верил в их подлинность, то, безусловно, включил бы их в книгу обо «всех подлинных» книгах Ветхого Завета.

Лютер, Жан Кальвин и другие деятели Реформации отрицали каноничность апокрифов. Лютеране и англиканцы используют их исключительно как этические и богослужебные источники, но не считают их авторитетными в вопросах веры. Реформированные церкви придерживаются «Вестминстерского исповедания веры» (1647), которое гласит: «Книги, обыкновенно именуемые апокрифами, не будучи богодухновенными, не входят в канон Писания; и посему не имеют никакой авторитетности в Церкви Божией, не получают какого бы то ни было иного одобрения и использования, нежели любые другие человеческие писания». Одним словом, христианские церкви (в том числе англиканцы, лютеране, протестанты) не признают второканонические книги частью канона. Они так поступают, потому что апокрифы лишены первичных определяющих признаков каноничности: для этих книг отсутствуют

свидетельства того, чтобы они были написаны удостоверенными пророками Божиими, ещё одно свидетельство против них можно обнаружить в том факте, что апокрифические книги никогда не цитируются в качестве авторитетных источников в новозаветном Писании, никогда не входили в иудейский канон, а ранняя церковь не считала их богодухновенными.

Тридентская ошибка. Непогрешимое высказывание Тридентского собора о том, что апокрифические книги есть составная часть богодухновенного Слова, доказывает, насколько ошибочными могут оказаться предположительно непогрешимые высказывания. Данная статья показала, что это утверждение было исторически необоснованным. Это были гипертрофированный полемический отклик и тенденциозные решения, в число которых вошёл и один случай догматической избирательности.

Тридентское признание апокрифов стало одним из полемических выпадов против Лютера. Его инициаторам представлялось, что утверждение богодухновенности апокрифов необходимо для оправдания вероучительных положений, которые критиковал Лютер – в частности, речь шла о молениях за умерших. Во 2 Маккавейской книге сказано: «Посему принёс за умерших умилостивительную жертву, да разрешатся от греха» (см. 12:44–45). Поскольку существовала идеологическая потребность в признании определённых книг, решения оказались достаточно спорными. Тридентский собор принял 2 Маккавейскую, поддерживающую моления за умерших, и отверг 3 Книгу Ездры, где есть высказывание, не одобряющее эту практику (3 Ездры 7:105 {см. Брюссельскую Библию}).

Сама история этого раздела 3 Книги Ездры свидетельствует о тенденциозности Тридентских решений. Текст был написан на арамейском языке неизвестным иудейским автором (ок. 100 по Р. Х.) и имел хождение в латинском переводе (ок. 200). В латинскую Вульгату он был включён в качестве приложения к Новому Завету (ок. 400). Он исчез из Библии до той поры, когда протестанты, начиная с Иоганна Хауга (Haug) (1726–1742), стали помещать его в раздел апокрифов, пользуясь арамейским

источником, поскольку в латинских рукописях того времени этого текста не было. Однако в 1874 г. большой отрывок на латыни (семьдесят стихов седьмой главы 3 Книги Ездры) был найден Робертом Бентли (Bently) в библиотеке французского города Амьена. Брюс Мецгер отмечал: «Вполне возможно, что утраченный отрывок был намеренно вырезан из текста-предшественника большинства сохранившихся латинских рукописей по сугубо догматическим соображениям, так как в этом отрывке подчёркнуто отрицается ценность молений за мёртвых».

Некоторые католики настаивают, будто бы в этом случае избирательность не была тенденциозной, поскольку данный текст не входил в предшествующие второканонические перечни, написан был после времени Христа, отнесён к низшему разряду в Вульгате и включён в число апокрифов только протестантами в восемнадцатом столетии. Против этого можно возразить, что 3 (4) Ездры входила в предшествующие перечни книг, не считающихся вполне каноническими. Согласно католическим критериям, для причисления текста к иудейским апокрифам значение имеет отнюдь не дата его создания, а вопрос, использовался ли он в ранней церкви; а он использовался, наряду с другими апокрифическими книгами. Его не следовало бы отвергать и по той причине, что он отнесён в Вульгате к низшему разряду. Иероним отнёс к этому разряду все апокрифические книги. Причина исчезновения латинского текста из обращения вплоть до восемнадцатого столетия, очевидно, состоит в том, что какие-то католические монахи вырезали отрывок, опровергающий моления за умерших.

Моления за умерших сильно занимали умы клерикалов в Тридентс, которые созвали свой собор всего через двадцать девять лет после того, как Лютер обнародовал свои «Девяносто пять тезисов» против торговли индульгенциями. Доктрины индульгенций, чистилища и молений за мёртвых должны были вместе выстоять или вместе рухнуть.

Доктринальная аргументация. Каноничность. Правильные и ошибочные взгляды на то, чем определяется

каноничность, можно противопоставить следующим образом (см. Geisler, *General Introduction*, 221).

Неправильным взгляд на канон
Правильный взгляд на канон
Церковь определяет канон
Церковь выявляет канон
Церковь – мать канона
Церковь – дитя канона
Церковь – законодатель канона
Церковь – исполнитель канона
Церковь регулирует канон
Церковь осознает канон
Церковь – судья канона
Церковь – свидетель канона
Церковь – хозяин канона
Церковь – слуга канона

Можно привести в пример католические источники, поддерживающие такой подход к каноничности, который очень похож на наш «правильный взгляд». Проблема состоит в том, что католические апологеты очень часто занимают в этом вопросе двусмысленную позицию. Петер Крифт (Kreeft), например, настаивал, что Церковь должна быть непогрешима, если непогрешима Библия, потому что следствие не может превзойти причину, а причиной канона стала Церковь. Но если Церковь руководствуется каноном, а не распоряжается им, то Церковь не есть причина канона. Другие защитники католицизма допускают ту же самую ошибку, с одной стороны, на словах признавая тот факт, что Церковь только выявляет канон, и всё же с другой стороны выдвигая аргументацию, в которой Церковь предстаёт законодателем канона. Они игнорируют тот факт, что именно Бог породил (через вдохновение священнописателей) канонические Писания, а отнюдь не Церковь.

Это неверное понимание иногда становится заметно в нечётком осмыслении слова «свидетель». Если мы говорим, что Церковь выступает «свидетелем» канона в период после его создания, мы не подразумеваем такой смысл этого слова как «очевидец» (то есть тот, кто может дать сведения из первых

рук). Надлежащая роль христианской церкви в выявлении того, какие книги принадлежат канону, может быть сведена к нескольким предписаниям.

Только люди народа Божьего, бывшие современниками создания библейских книг, являлись настоящими очевидцами для свидетельства. Только они были свидетелями канона при его расширении. Только они могли дать свидетельство о пророческом характере библейских книг, который является определяющим признаком каноничности.

Позднейшая Церковь не является для канона свидетелем очевидцем. Она не создаёт и не составляет свидетельств для канона. Она только выявляет и наблюдает свидетельство, которое сохранилось после изначального подтверждения пророческой принадлежности канонических книг. Предположение о том, что её свидетельство есть свидетельство в самом себе и само по себе, – ошибка римско-католического подхода к данной проблеме.

Ни ранняя, ни поздняя церковь не является судьёй канона. Церкви не свойственна роль последней инстанции в вопросе критериев – в вопросе о том, какие свидетельства вообще принимать к рассмотрению. Только Бог может устанавливать критерии для нашего суждения о том, какие именно тексты должны быть причислены к Его Слову. То, что от Бога, должно нести на себе Его «отпечаток», и только Бог определяет, как распознавать этот «отпечаток».

И ранняя, и позднейшая церковь больше похожи на присяжных, чем на судью. В суде присяжные выслушивают свидетелей, взвешивают их показания и выносят вердикт в соответствии с услышанным. Современная событиям Церковь (в первом столетии) рассматривала свидетельство из первых рук, подтверждающее *пророческий характер* (например, через явление чудес) Писания, а Церковь историческая вновь проверяет свидетельство на предмет *подлинности* тех пророческих книг, которые получили прямое удостоверение своей истинности от Бога в момент создания (*см*. чудеса в Библии).

В определённом смысле Церковь всё-таки «судит» о каноне. Она собирается, подобно присяжным в суде, чтобы в качестве активного участника судебного процесса отбирать и взвешивать свидетельства, необходимые для вынесения вердикта. Но это совсем не то, что практикует Римская церковь, принимая на себя властные полномочия в определении канона. В конце концов, именно это подразумевается под «учительными полномочиями» Церкви. Римско-католическая иерархия не занимается просто служением; она усваивает себе властную роль. Она берёт на себя судебные функции, а не чисто распорядительные. Это не просто присяжные, рассматривающие свидетельства; это судья, решающий, что, собственно, считать свидетельствами.

В этом-то и заключается проблема. Осуществляя свои судебные функции, Римская католическая церковь взяла неверный курс при вынесении суждений относительно апокрифов. Во-первых, она решила применять ошибочный критерий, *употребительность среди христиан вместо пророческой принадлежности* книг. Во-вторых, она пользовалась при определении каноничности *свидетельствами из вторых рук*, свидетельствами позднейших писателей, вместо единственно надёжного *свидетельства из первых рук* (это божественное подтверждение пророческого призвания священнописателя). В-третьих, вместо *непосредственного подтверждения* со стороны современников она рассматривала *позднейшие высказывания* людей, отделённых от событий целыми столетиями. Все эти ошибки проистекали из неверного понимания самих функций церкви – принятия несвойственной ей роли судьи вместо надлежащей роли присяжных, роли законодателя вместо исполнителя, господина канона вместо его служителя. И напротив, отвержение апокрифов протестантами основывалось на понимании, каково значение изначальных свидетелей пророческой принадлежности книг и какова роль церкви, выступающей в качестве блюстителя этого свидетельства подлинности.

Новозаветные апокрифы. Новозаветные апокрифы – это спорные книги, которые кое-кем включались в канон Писания. В

отличие от апокрифов ветхозаветных, новозаветные не вызывали длительных или глубоких разногласий, поскольку в Церкви в целом существовало общее согласие о том, что лишь двадцать семь книг Нового Завета являются богодухновенными (*см*. библия: свидетельства истинности). Апокрифические книги ценятся за их богослужебное значение, в отличие от менее правдоподобных (и, как правило, еретических) книг новозаветной «псевдоэпиграфии». Книги псевдоэпиграфии иногда называли «апокрифами», но они повсеместно отвергаются в любой традиции Церкви.

В число новозаветных апокрифов входят «Послание псевдо-Варнавы» (ок. 70–79 по Р.Х.), «Послание к коринфянам» (ок. 96), «Евангелие от иудеев» (ок. 65–100), «Послание Поликарпа к филиппийцам» (ок. 108), «Дидахе, или Учение двенадцати» (ок. 100–120), семь «Посланий Игнатия» (ок. 110), «Древнее наставление» или «Второе послание Климента» (ок. 120–140), «Пастырь Ермы» (ок. 115–140), «Апокалипсис Петра» (ок. 150) и «Послание к лаодикийцам» (четвёртый век [?]).

Причины отвержения. Ни один из новозаветных апокрифов не добился большего, нежели узко местное или кратковременное признание. Большинство получали в лучшем случае квазиканонический статус, удостоившись места в приложении к тем или иным рукописям или упоминания в оглавлении. Ни один из главных канонов или церковных соборов не признавал их составной частью богодухновенного Слова Божьего. В тех случаях, когда они включались в канон какой-либо группой христиан, это происходило потому, что они ошибочно считались произведениями кого-то из апостолов или теми текстами, на которые ссылается одна из богодухновенных книг (см. например, Кол. 4:16). Как только ошибка выявлялась, эти книги исключались из канона.

Заключение. Разногласия относительно ветхозаветных апокрифов играют решающую роль в расхождениях между римскими католиками и протестантами по поводу таких вероучительных концепций, как чистилище и моления за мёртвых. Не существует свидетельств того, что апокрифические книги являются богодухновенными и, следовательно, должны

быть включены в канон богодухновенного Писания. Они сами не содержат притязаний на свою богодухновенность и не считались богодухновенными в иудейском сообществе, где были созданы. Они никогда не цитируются в Новом Завете в качестве Писания. Многие отцы ранней церкви, в том числе Иероним, категорически их отвергали. Причисление их к Библии непогрешимым постановлением Тридентского собора было, судя по многим признакам, узко догматическим и полемическим решением, предназначенным для подкрепления доктрин, не имеющих бесспорных подтверждений ни в одной из канонических книг.

С учётом серьёзных свидетельств против апокрифов, решение Римской католической и Православной церквей объявить их каноническими является необоснованным и отвергается протестантами. Это грубая ошибка – позволять лишённым богодухновениости текстам смешиваться с записанным откровением Божиим и подрывать божественный авторитет Писания (Ramm, 65).

Библиография:

H. Andrews, *An Introduction to the Apocryphal Books of the Old and New Testaments*.

Augustine. *The City of God.*

R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*.

M. Burroughs, *More Light on the Dead Sea Scrolls*.

H. Denzinger, *Documents of Vatican II*. chapter 3.

→ *The Sources of Catholic Dogma.*

N. L. Geisler, «The Extent of The Old Testament Canon» // G. F. Hawthorne, ed., *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*.

__ and W. E. Nix, *General Introduction to the Bible*, rev. ed.

Josephus, *Antiquities.* 1.8.

B. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha.*

B. Ramm, *The Pattern of Religious Authority.*

P. Schaff, *The Creeds of Christendom*.

A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament.*

B. Westcott, *A General Survey of the Canon of the New Testament*.

Аполлоний Тианский

(*APOLLONIUS OF TYANA*)

Аполлоний Тианский (ум. 98 по Р. Х.) иногда упоминается критиками христианства как пример соперника Христа в притязаниях на богосыновство, обладавшего в подтверждение своих притязаний способностью творить чудеса. Филострат в своей «Жизни Аполлония» излагает истории о посмертных чудесах, в том числе о явлениях и обожествлении (*см*. апофеоз). Некоторые критики ссылаются на эти истории, отрицая уникальность жизни, смерти и воскресения Христа.

Оценка притязаний. В случае Аполлония все претензии не выдерживают никакого сравнения с Христом (*см*. Христос: божественная сущность). У Филострата биография Аполлония кончается на его смерти. Не так обстоит дело с жизнеописаниями Иисуса (см. Мф. 28; Мк. 16; Лк. 24; Ин. 20 – 21). Они кончаются Его воскресением (*см*. воскресение Христа: свидетельства). В биографии Аполлония нет ничего сверхъестественного, ни претензий на божественность, ни чудес, совершенных в подтверждение этих претензий. Рассказы о его посмертных чудесах фактически даже не входят в его биографию. Его биограф, Филострат, называет их просто «рассказами». По сути дела, это позднейшие легенды.

Книга Филострата – единственный сохранившийся источник сведений о его жизни. Таким образом, достоверность всех этих историй ничем не подтверждена. В случае Иисуса у нас имеется множество показаний большого количества современников о Его жизни, смерти и воскресении (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи).

Предполагаемый рассказчик этих историй, Дамис (Damis), скорее всего, является вымышленным персонажем, и рассказ от его лица – лишь литературный приём. Джеймс Фергесон констатирует: «Филострат заявляет, что пользовался в качестве источника найденным им старинным документом некоего Дамия, однако такие находки являются стандартным приёмом

исторических романистов, и мы ни в коем случае не должны верить в этого Дамия» (Fergeson, 182). Дамий якобы происходил из города Ниневии, который в предполагаемое время его жизни уже не существовал. И так во всём – нет ни одного свидетельства, которое могло бы подтвердить фактическую основу этой истории.

Напротив, евангельские повествования о Иисусе предоставляют разнообразные, исторически подтверждаемые свидетельства своей подлинности. Например, в них фигурирует множество исторических личностей, среди них – тогдашние цари династии Ирода, Понтий Пилат, Тиберий и Август, тетрарх Итуреи Филипп. Можно проверить детальную информацию об Иудее, Галилее, Самарии, Сирии, Вифлееме, Назарете и Иерусалиме (ср. Лк. 1:26; 2:4; 3:1), как и хронологические совпадения (Мф. 14:1–7; Лк. 2:1–2; 3:1–2). Ученики Иисуса, писавшие о Нём, были реальными историческими лицами.

Литературный стиль Филострата соответствует популярной литературной форме тех дней, именуемой «роман» или «романтическая беллетристика». Текст не следует понимать буквально, как исторический документ. Сюжет разворачивается в ряде надуманных сцен; в них фигурируют экзотические животные и приводятся формализованные описания произведений искусства; персонажи выступают с длинными речами.

В качестве документа текст грешит многими географическими и историческими неточностями. Например, Ниневия и Вавилон были разрушены за 300 лет до описываемых событий. Кавказские горы описываются как хребет, разделяющий Индию и Вавилон, что далеко от истины. Высказывания самого Филострата анахроническим образом вложены в уста Аполлония (из «Жизнеописаний софистов»).

Филострат не был очевидцем, он получил задание написать такую книгу от Юлии Домны, жены римского императора Септимия Севера, спустя 120 лет после смерти Аполлония. Священнописатели же Нового Завета были современниками, если не всегда очевидцами событий (см. Новый Завет: историческая достоверность).

Возможным мотивом создания книги было стремление противостоять растущему влиянию Иисуса. Как говорит один историк: «Именно она (Юлия Домна) вдохновила Филострата составить жизнеописание Аполлония Тианского в качестве противовеса Иисусу» (ibid., 51), ещё один историк говорит, что она, поскольку собиралась стать высшей жрицей эллинистического политеизма, «осознавая потребность найти историческую фигуру, способную противостоять подрывной пропаганде Евангелия, особенно стремилась возродить память о герое языческой агиологии, Аполлонии Тианском» (Cook, 613).

Истории о чудесах Аполлония противоречивы. Одни говорят, что он умер в Ефесе, другие – что в Линде или на Крите, и его видели после смерти. Филостратом Флавием отмечено только одно такое явление. Это было видение во сне, Аполлоний приснился некоему человеку почти через 150 лет после времени своей жизни (в 230-е гг. по Р. Х.). Другие говорили, что он не умер, но превратился в божество, потому что он просто исчез.

И наконец, существует важное различие между утверждениями о том, что Аполлоний превратился в божество, и о том, что Иисус был Богом. Превращение Аполлония в божество обозначается термином «апофеоз», это процесс, в ходе которого человек становится богом. Воплощение Христа было процессом, в ходе которого Бог стал человеком. Далее, различны концепции «Бога». Христос был Богом в теистическом смысле слова. Заявления относительно Аполлония могут претендовать лишь на провозглашение его богом в политеистическом (*см*. политеизм) смысле.

Заключение. Не существует никаких подтверждений исторической достоверности труда Филострата об Аполлонии. Имеются все признаки того, что это беллетристика. В отличие от Евангелий, здесь нет очевидцев, нет воскресения и нет подтверждений. И напротив, для Евангелий в изобилии имеются свидетельства их подлинности и исторической достоверности. Показания очевидцев в Новом Завете удостоверяются многочисленными рукописями (*см*. Новый Завет: рукописи) и другими источниками (*см*. Христос: внехристианские источники).

Словом, никакое реальное сравнение Аполлония и Христа невозможно. Иисус провозглашал Себя Сыном теистического Бога и доказал это исторически верифицируемыми чудесами, в том числе Своим воскресением из мёртвых (*см*. чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики). Аполлоний подобных заявлений не делал и не располагает такими свидетельствами в подтверждение какого бы то ни было из 56 своих предполагаемых чудес. Напротив, единственное его свидетельство – позднее, безосновательное и характеризующееся всеми признаками мифа, а не исторического документа.

Библиография:

S. A. Cook, *The Cambridge Ancient History*.

J. Fergeson, *Religions of the Roman Empire*.

G. Habermas. *Ancient Evidence for the Life of Jesus*.

G. Habermas, et al., «Apollonius of Tyana: First Century Miracle Worker», статья, представленная в Evangelical Philosophical Society.

Апологетика духовного опыта

(*EXPERIENTIAL APOLOGETICS*)

Апологетика духовного опыта – это такая форма обоснования христианской веры, в которой обращаются к христианскому духовному опыту как свидетельству истинности христианства. В этом своём обращении к внутреннему, а не внешнему свидетельству такая апологетика резко отличается от других апологетических систем (*см*. апологетика: типы).

Представители апологетики духовного опыта. Многие христианские мыслители подчёркивают роль духовного опыта; при этом часть из них говорит о мистическом опыте. Майстер (Иоганн) Экхарт (Eckart; также Eckhart и Eckardt) в Средневековый период считался еретиком в богословии, однако он убедительно писал о значении христианского мистицизма. В период нового времени представители °экзистенциализма (*см*. Кьеркегор, Серен) и нео-ортодоксального богословия (см. Варт, Карл) высоко оценивали духовный опыт и его роль в апологетике христианства. Классические либералы и модернисты отрицают объективность христианской истины, так что общий религиозный опыт остаётся у них практически единственным возможным основанием для выстраивания христианской апологетики (*см*. чудеса и миф; Шлейермахер, Фридрих). Среди евангельских христиан приверженцем апологетики духовного опыта является Элтон Трублад (Trueblood). Для таких течений, хотя и держащихся обычно в стороне от апологетических дискуссий, как пятидесятники, харизматы и представители «третьей волны», тоже характерна апологетика духовного опыта.

Типы апологетики духовного опыта. Представители христианской апологетики духовного опыта разделяются на несколько категорий. Часть из них обращается к религиозному опыту в целом, хотя это чаще применяется для обоснования не столько уникальных истин христианства, сколько доктрин, признаваемых и в некоторых других религиях. В их число может

входить учение о трансцендентном Боге или о бессмертии души.

Другие представители христианской апологетики духовного опыта апеллируют к частному религиозному опыту. Внутри этой категории есть те, кто сосредотачивается на мистическом опыте, и те, кого интересует сверхъестественный духовный опыт при обращении в христианство. Классическое описание сущности обращения в книге Джонатана °Эдвардса «Трактат о религиозных чувствах» (*A Treatise Concerning Religious Affections*) доказывает существование Бога на основе опыта обращения в веру, хотя обычно Эдвардс главную роль в апологетике отводит разуму.

Общий религиозный опыт. Общерелигиозный опыт имеет ограниченную ценность для обоснования уникальных истин христианства. С точки зрения логики трудно понять, каким образом подобная аргументация может быть применимой уже в апологетике веры хотя бы в строго теистического Бога. В лучшем случае она более-менее обосновывает существование некоего высшего существа. Тем не менее аргументация, основанная на общерелигиозном опыте, выдвигается как христианами, так и представителями других религий.

Ценность общерелигиозного опыта состоит в том, что он доступен всем. Даже атеист Зигмунд °Фрейд признавался, что испытывает своеобразное «ощущение абсолютной зависимости», сходное с тем, что описано у Фридриха °Шлейермахера. Пауль °Тиллих называл такой духовный опыт «высшей посвященностью». Гуманист Джон °Дьюи считал, что религиозный опыт переживает каждый – в своём преодолевающем препятствия стремлении к жизненной цели.

Частный религиозный опыт. Частный религиозный опыт, в отличие от общего, не так широко распространён. Для тех, кто всё же переживал его, он может предстать весомым обоснованием истинности христианства. Он бывает как мистическим, так и экзистенциальным.

Христианский мистический опыт. Христианские мистики (*см*. мистицизм) говорят об особом опыте общения с Богом. Мистический опыт отличается от общерелигиозного опыта ещё в

одном: он предстаёт прямым, неопосредованным приобщением к Богу. Доказать подобные притязания невозможно, однако христианские мистики нередко заявляют, что ни в каких свидетельствах нет нужды. Такой опыт истинен с самоочевидностью, и столь же фундаментально реален, как чувственные ощущения при зрительном восприятии цвета. По крайней мере, для самих мистиков ничто здесь не нуждается в подтверждениях.

Экзистенциальный опыт. Хотя экзистенциальные встречи человека с Богом не являются мистическими, их приверженцы заявляют, что они тоже сами удостоверяют свою истинность. Бывают случаи, когда человек охвачен ощущением прямого, нерационального приобщения к Богу, более фундаментальным и реальным, нежели ощущения чувственного восприятия. Хотя далеко не все согласились бы рассматривать такой духовный опыт в качестве свидетельства, он служит подтверждением истинности веры для тех, кто его испытал. Собственно говоря, те, кто апеллирует к такому опыту, отвергают апологетические подходы в их традиционном понимании. Рациональному, фактическому свидетельству они заведомо предпочитают свой духовный опыт, который, как они убеждены, сам себя подтверждает.

Следует отметить, что не все, кто пережил особый опыт приобщения к Богу, расценивают его в качестве апологетического обоснования истинности христианства как для других людей, так и для самих себя. Те, кто сосредотачивается на таком опыте в качестве главной составляющей их христианской религиозной системы, склонны тем не менее видеть в нём подтверждение своей веры.

Оценка, апологетики духовного опыта. Хотя некоторые христиане, по всей видимости, основывают свою веру главным образом на духовном опыте, другие полностью отрицают апологетическую ценность такой субъективной аргументации. Тем не менее при правильной расстановке акцентов духовный опыт играет в религии важную роль.

Позитивные аспекты. Всякая религиозная истина должны быть пережита на опыте. Истина религиозная, в отличие от

других её видов, есть, в первую очередь, такая истина, которая должна переживаться на опыте. Как указывает Уильям °Джеймс, в самом средоточии духовного опыта обитает стремление установить правильные, необходимые отношения с трансцендентным. Религиозная истина, говорит Кьеркегор, является личностной истиной, а не просто пропозициональной. Это духовный опыт, порождающий живые взаимоотношения с живым Богом. В этом смысле религиозная истина есть нечто, гораздо большее, нежели то, что мы знаем; это то, чем мы живём. Это не просто истина, которой должны овладеть верующие; она сама овладевает ими.

Всякая истина переживается на опыте. В наиболее широком понимании, на опыте должна переживаться всякая истина. По самой своей сути опыт подразумевает познание – осознание Высшего. Оно простирается от познания Бога до познания математических истин. Если такая истина не познана на опыте, то человек её «не знает». Таким образом, опыт в этом смысле важен не только для религиозной веры; он фундаментален.

Концептуальная истина без опыта бессодержательна. Следствием из необходимости переживания истины на опыте является вывод о том, что стерильные концепции бессодержательны, так как они не вытекают из опыта (*см*. тавтология логическая). Хотя существуют различные уровни и объекты опыта, не бывает такой истины о реальности, которая была бы полностью оторвана от опыта. Без знакомства с объектом через опыт его прямое познание невозможно. Таким образом, опыт обязателен для познания истины любого рода, в том числе религиозной истины.

Негативные аспекты. Хотя любая истина, в том числе религиозная, должна переживаться на опыте – в широком смысле, чтобы просто узнать её, – никакие притязания на обладание религиозной истиной не могут основываться на некритически воспринятом, непроверяемом опыте (*см*. природа истины).

В апологетике духовного опыта смешиваются категории. Ошибка смешения категорий зачастую возникает,

когда речь заходит о религиозной истине духовного опыта. Истинный религиозный опыт (опыт общения с Богом) существует, но он отличается от своего выражения (высказываний о нём). Истина содержится в высказываниях об объекте нашего опыта, но не в самом опыте. Таким образом, говоря строго формально, не бывает истинного или ложного религиозного опыта. Существуют истинные или ложные утверждения о том, действительно ли кто-то имел опыт приобщения к Богу, и о Боге, познанном благодаря такому опыту. Но сам опыт, в изначальном смысле слова, не является ни истинным, ни ложным.

Необходимость разума. Если рассматривать разум как вторичную категорию размышлений о нашем первичном опыте (в особенности, рациональных размышлений), то он критически важен для познания истины о нашем первичном опыте. Первичный опыт, по мнению многих, кто подчёркивает его роль, не характеризуется ни обдумыванием, ни критичностью восприятия. Считается, что логика и разум здесь не задействованы. Он предконцептуален. Такого рода опыт, если он действительно возможен, опасен и не имеет определяющей функции при установлении истины в религии. Это «голый» опыт, не содержащий в себе и не дающий возможности узнать, действительно ли он соответствует реальности божественного. Пока так называемый «вторичный опыт», задействующий разум, не сможет вынести оценку и суждение относительно этого «сырого» опыта, никакого ценностного значения в нём нет. Как сказал бы Джонатан Эдвардс, Бог стремится достичь сердец, но на этом пути никогда не обходит головы.

Вопреки некоторым заявлениям, не существует самоочевидного религиозного опыта, который мог бы доказать истинность христианства. Есть существенные различия между нашим чувственным опытом и частным религиозным опытом. Во-первых, один из них есть общий опыт, а другой – частный. Во-вторых, один не прекращается, а другой бывает лишь изредка. В-третьих, один – общедоступный, а другой – глубоко личный. В-четвёртых, один – чувственный и объективный, а

другой – духовный и субъективный. Какое бы то ни было их сравнение незаконно.

Тем самым становится проблематичным мнение Жана °Кальвина и других богословов о том, что всякий человек имеет врождённое знание о Боге. Если и так, то оно, безусловно, не настолько конкретно, чтобы установить нечто большее, чем существование Бога (и, возможно, бессмертие души), – но оно не охватывает ни концепцию божественности Христа (см. Христос: божественная сущность), ни доктрину °Троицы, ни учение о Христе, как единственном пути к Богу (см. мировые религии и христианство; плюрализм религиозный; спасение язычников; Христос: уникальность).

«Источник» истины не есть «обоснование» истины.

Те, кто опирается на опыт в его изначальном смысле, чтобы доказать истинность христианства, допускают фундаментальную ошибку. Религиозный опыт, безусловно, служит источником истины о Боге, но не может применяться в качестве критерия такой истины. Подобное апологетическое применение религиозного опыта приводит к построению порочного круга, так как при этом ссылаются на опыт, чтобы доказать истинность опыта.

Религиозный, опыт не содержит в себе своего толкования. Никакой религиозный опыт, тем более в его частных (мистических) разновидностях, не говорит сам за себя. Всегда возможны другие интерпретации, которые с лёгкостью давали Людвиг °Фейербах, Уильям Джеймс и Фрейд. Тот факт, что человек религиозный, переживая такой опыт, воспринимает вместе с ним и определённую его трактовку, ещё не означает, что это толкование единственно правильное и вообще правильное. Галлюцинации, иллюзии и психологические проекции встречаются во всей истории религиозного опыта. Для доказательства объективной истины требуется нечто большее, чем субъективный опыт.

Религиозный опыт лишён объективной ценности. Необходимы какие-то объективные, доказуемые критерии для установления истинности религиозного опыта. Это с очевидностью следует из того факта, что сходные примеры

религиозного опыта можно интерпретировать по-разному, и такие примеры иногда противоречат друг другу. Именно поэтому Библия предостерегает о лжепророках (Мф. 7:15) и ложных учениях (1Тим. 4:1; 1Ин. 4:1). В самом деле, в ней даже указаны объективные критерии для распознания лжи (ср. Вт. 18:9–22).

Неописываемый опыт лишён истинностного значения. Мистики нередко заявляют, что их духовный опыт невыразим. Какую бы субъективную ценность ни имел такой опыт для тех, кто его испытал, для остальных людей он не может стать основой значимых утверждений об истине. Субъективные состояния если и имеют силу, то только для тех, кто их переживает. По самой своей природе субъективный опыт переживается только одним человеком. Во-вторых, неописуемый опыт не может быть проверен, так как он даже не известен. Прежде чем его можно будет проверить, нужно его понять. Если он непостижим в рациональном аспекте, он не может быть рационально проверен.

Заключение. Общий религиозный опыт недостаточно конкретен, чтобы подтверждать уникальные истины христианства. В лучшем случае, он может предложить лишь смутные указания на существование трансцендентного «иного», но не обосновать уникальные утверждения о едином в трёх лицах Боге, Который раскрывает Себя в Писании. А частный религиозный опыт не является ни объективным, ни верифицируемым. Он не допускает критического, рационального анализа. Необходимы объективные критерии, чтобы любой субъективный опыт стал осмысленным для всех остальных – кроме того, кто его пережил. Безусловно, нужна объективная проверка, прежде чем можно будет формулировать на его основе утверждения об истине. Разум должен понять и проанализировать то, что ощущает сердце. Иначе мы не сможем узнать, соответствует ли это реальности (*см*. природа истины).

Библиография:

J. Edwards, *A Treatise Concerning Religious Affections.*

L. Feuerbach, *The Essence of Christianity.*

S. Freud, *The Future of an Illusion.*

N. L. Geisler, et al., *Philosophy of Religion,* Pt. 1.
W. James. *Varieties of Religious Experience.*
S. Kierkegaard, *Fear und Trembling*.
R. Otto, *The idea of the Holy*.
F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*.
P. Tillich, *Ultimate Concern.*
E. Trueblood, *Philosophy of Religion*.

Апологетика историческая

(*HISTORICAL APOLOGETICS*)

Историческая апологетика сосредотачивается на историческом свидетельстве в качестве основы для доказательства истинности христианства (*см*. апологетика: типы). В этом пункте она сходится с °классической апологетикой. Критическое различие между ними состоит в том, что историческая апологетика не считает необходимым сначала доказать существование Бога. Исторические апологеты убеждены, что истины христианства, в том числе существование Бога, могут быть удостоверены посредством одного лишь исторического свидетельства.

Вследствие этого своего предположения историческая апологетика попадает в более широкую категорию *эвиденциальной* апологетики, выделяясь, однако, тем, что считает чрезвычайно важным или даже необходимым начинать аргументацию с исторического свидетельства истинности христианства. Обычно в исторической апологетике как стержень аргументации рассматривается воскресение Христа. В этом смысле её можно отнести к разряду *апологетики Воскресения*.

Приверженцы исторической апологетики. Христианство является исторической религией, поэтому вполне понятно, что с самого начала для него был характерен акцент на истории. Ранние апологеты, в том числе °Иустин Мученик, °Тертуллиан, °Климент Александрийский и °Ориген, отстаивали историческую достоверность христианства. Представители классической апологетики (*см*. апологетика классическая), такие как °Августин, °Ансельм и °Фома Аквинский, тоже считали историческую апологетику важной составляющей в своей общей стратегии отстаивания христианской веры.

Тем не менее историческую апологетику как научную дисциплину отличает её убеждённость в том, что христианскую веру в целом, включая сюда веру в существование Бога и в факт совершения Им чудес, можно отстаивать, опираясь строго на историческое свидетельство, без необходимости сначала

обратиться к теистической аргументации (хотя теистическое свидетельство иногда применяется в качестве вспомогательного). Как представляется, такой акцент характерен, главным образом, для нового времени. Из числа современных апологетов в эту категорию входят Джон Уорвик Монтгомери (Montgomery) и Гэри Хабермас (Habermas) (*см*. чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики).

Расхождения с другими системами. Историческая апологетика отличается как от предпосылочной, так и от классической апологетики, хотя имеет с ними немало общего.

Историческая апологетика в сравнении с предпосылочной. Историческая апологетика расходится со многими формами предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная) в вопросе о природе свидетельства в целом и исторического свидетельства в частности.

Историческая апологетика, сходясь в этом с апологетикой классической, начинает аргументацию со свидетельства, доказывающего истинность христианства. С другой стороны, представители предпосылочной апологетики поначалу исходят в своей аргументации из предпосылок неверующих. Речь идёт о состоятельности свидетельства в поддержку истины. Представители чистой (ревеляционной) предпосылочной апологетики настаивают, что никакое свидетельство, будь то историческое или иное, не имеет смысла, пока не будет интерпретировано в общих рамках христианского мировоззрения данного человека. Исторические апологеты убеждены, что исторические факты сами себя интерпретируют в своём историческом контексте. Представители чисто предпосылочной апологетики, с другой стороны, настаивают, что никакие факты сами себя не интерпретируют; все факты интерпретируются и требуют для своего правильного понимания христианского °мировоззрения.

Историческая апологетика в сравнении с классической. Историческая апологетика имеет с классической апологетикой много общего. Обе убеждены в ценности исторического свидетельства. Обе считают историческое свидетельство критически важным для отстаивания христианства. Тем не

менее они резко расходятся в вопросе о необходимости теистической аргументации в качестве логически предваряющей посылки для исторического свидетельства. Классические апологеты убеждены, что нет смысла говорить о Воскресении как деянии Бога, если предварительно не установлено, что существует Бог, Который и может совершать деяния. Исторические апологеты, с другой стороны, настаивают, что можно обосновать факт существования Бога, доказав посредством одного только исторического свидетельства, что имело место деяние именно Бога, как это произошло при воскресении Иисуса Христа.

Исторический подход. Базовый подход исторической апологетики состоит в том, чтобы, начав с исторической достоверности новозаветных документов, перейти затем к связанным с Христом чудесам, особенно к Его воскресению, для доказательства того, что Он есть Сын Божий (тем самым устанавливая, что существует теистический Бог, способный вершить чудеса).

Типичный подход исторической апологетики может, таким образом, начинаться с попытки обосновать историческую достоверность новозаветных документов. Обычно он включает в себя аргументацию о подлинности новозаветных документов (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: рукописи) и точности новозаветных свидетелей (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Христос: внехристианские источники).

Вторым шагом будет исследование новозаветных высказываний Христа о том, что Он – Сын теистического Бога, засвидетельствованных чудесами, из которых самым важным является воскресение Христа из мёртвых (*см*. чудеса: аргументы против).

В-третьих, осуществляется апологетика чудес Христа, особенно Его воскресения. Иногда это подтверждается историческим свидетельством, существующим вне Нового Завета, однако основополагающая достоверность новозаветных документов является обычным (и весьма значимым) центром аргументации.

Из одних лишь этих посылок делается вывод о том, что Иисус есть Сын единого, истинного, теистического Бога, Который только и мог совершить эти чудеса в жизни Иисуса. На основе божественности Христа можно доказывать, как зачастую и делают, что Библия есть Слово Божие, так как Иисус (Который есть Бог) подтвердил это (*см*. Библия в понимании Иисуса; Библия: свидетельства истинности). Таким образом, существование Бога, чудеса, божественность Христа (*см*. Христос: божественная сущность) и богодухновенность Библии находят своё подтверждение с помощью одной только исторической аргументации.

Оценка. Критика подхода исторической апологетики осуществляется с двух сторон – представителями как предпосылочной, так и классической апологетики.

Голые факты? Представители предпосылочной апологетики и даже некоторые классические апологеты возражают против ложного допущения исторической апологетики о том, будто бы исторические факты «говорят сами за себя». Исторические апологеты ошибочно полагают, что существуют «голые факты», которые «сами себя интерпретируют». Это такие факты, которые должен учитывать всякий добросовестный исследователь и из которых вытекают надлежащие выводы. Но ведь все «факты» получают осмысление лишь в основополагающем мировоззренческом контексте. Мировоззрение подобно очкам с цветными стёклами, которые окрашивают в свой цвет всё, что через них видно. Все факты есть интерпретированные факты. Так называемые голые факты подобны россыпи точек на чистом листке бумаги. Соединительные линии между ними не обозначены, и точки бессмысленны, пока разум не объединит их в какой-то рисунок. Как будут соединены точки – зависит от взгляда каждого индивидуума.

Как уже отмечалось в абзаце о разногласиях с классической апологетикой, только теист понимает воскресение Иисуса из Назарета как сверхъестественное деяние теистического Бога, причём как такой акт Бога, который доказывает, что Иисус есть Единородный Сын теистического Бога (*см*. теизм). То, что только

теисты или, по крайней мере, «стихийные теисты» приходят к таким выводам, свидетельствует, что теистическое мировоззрение есть логически необходимая предпосылка для умозаключения о сверхъестественности события даже в том случае, когда это событие – воскресение из мёртвых (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Такое событие нельзя объявить особым деянием Бога, пока не установлено, что существует Бог, совершающий такие особые деяния (*см*. Бог: сущность).

Это не значит, что чисто психологически подобное событие не может пробудить веру в Бога, как в случаях, когда какой-то скептик или агностик уверовал, что это действительно произошло. Но это значит, что только тот, кто признаёт, по крайней мере, возможность, если не обоснованность, теистического мировоззрения, придёт к таким выводам. Подавляющее большинство людей, которые пришли к христианской вере, узнав о чудесах Христа и апостолов, уверовали только потому, что у них уже – в скрытом или явном виде – присутствовали теистические взгляды. Например, среди народов, не имеющих письменности, многие обращаются в христианство после того, как уверуют в эти чудесные события. Но эти люди уже были «стихийными теистами», поклоняясь некоему высшему или небесному Богу (см. монотеизм исконный).

Даже деисты (*см*. деизм) верят, что Бог совершил великое чудо сотворения мира (*см*. творение и происхождение). Следовательно, воскресение из мёртвых способно пробудить их веру в то, что Бог мог совершить и другие чудеса. Но тот факт остаётся фактом, как в принципе, так и на практике, что вера в творящего чудеса Бога логически предшествует вере в то, что некое данное событие есть чудо, включая сюда событие воскресения из мёртвых.

Чьи «отпечатки пальцев»? Есть и другие логические пробелы в подходе исторической апологетики, которые могут быть заполнены только тогда, когда слушатели уже придерживаются теистического мировоззрения. Например, критический шаг в общей апологетической схеме – возможность

распознать в данном событии чудо. Но как может человек узнать, что чудо есть «отпечатки пальцев Бога» для подтверждения истин, провозглашённых Божиими пророками, если он не знал уже до этого, что существует Бог и что Его «отпечатки пальцев» должны выглядеть определённым образом? Только когда он знает, каков Бог, может он распознать божественные деяния. Сама возможность распознать в необычном событии чудо основана на предварительном знании о теистическом Боге (*см*. чудеса).

А каковы качества Бога? Если сначала не принять посылку о существовании теистического Бога (Который нравственно совершенен и не может лгать), историческая аргументация оказывается недействительной. Допустим, Бог не был бы нравственно совершенен, однако обладал бы способностью совершать чудеса. Разве не мог бы Он обманывать людей, совершая чудеса для самозванца? Для исторической аргументации критическое значение имеет та посылка, что Бог *не стал бы совершать чудо через того или для того, кто ложно говорит от Его имени* (*см*. чудеса: значение для апологетики). Если нет предварительной уверенности в том, что Бог, творящий такие чудеса, есть абсолютно совершенное Существо (то есть теистический Бог) и не стал бы нас так обманывать, то не может быть уверенности и в том, что историческое свидетельство о чудесах действительно подтверждает слова Того, через Кого и для Кого эти чудеса совершались.

Библиография:

G.H. Clark, *Historiography. Secular and Religious*.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, chapters 5, 16.

G. Habermas, *The History of Jesus: Ancient Evidence for the Life of Christ*.

→ *The Resurrection of Jesus: An Apologetic.*

J. W. Montgomery, *Christianity and History.*

→ *Evidence for Faith.*

→ *The Shape of the Past*.

Апологетика классическая

(*CLASSICAL APOLOGETICS*)

Классическая апологетика называется так потому, что это апологетический метод, применявшийся первыми мыслителями, которые изучали и использовали возможности обращения к разуму для того, чтобы отстаивать истины христианства. В число этих первых апологетов входят °Августин, °Ансельм и °Фома Аквинский (*см*. апологетика: типы). Корни классической апологетики можно также обнаружить в трудах некоторых апологетов второго и третьего столетия. Представителями классической апологетики нового времени являются Уильям °Пэйли, Джон °Локк, К. С.°Льюис, Б. Б.°Уорфильд, Джон Герстнер (Gerstner), Р.Ч. Спраул (Sproul), Уильям Крейг (Craig), Дж. П. Морланд (Moreland) и Норман Л. Гайслер.

Классическая апологетика сосредоточена на рациональных доказательствах существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования) и на историческом свидетельстве, доказывающем истинность христианства. Особое внимание уделяется чудесам, как подтверждению истин, провозглашённых Христом и библейскими пророками и апостолами.

Отличия от предпосылочной и эвиденциальной апологетики. Классическая апологетика отличается от разнообразных форм апологетики предпосылочной тем, как она работает с доказательствами бытия Бога и с историческим свидетельством. С эвиденциальной апологетикой классическая расходится в вопросе о том, является ли логически необходимым сначала обосновать тезис о существовании Бога, прежде чем переходить к истинам христианства (таким, например, как божественная сущность Христа и богодухновенность Библии [*см*. Христос: божественная сущность]).

Для классической апологетики характерны два основных шага. На первом шаге выдвигают валидную теистическую аргументацию для истин °теизма, не опираясь на частное Божие откровение в Писании (однако имея его в виду). На втором шаге

привлекается историческое свидетельство, чтобы обосновать такие важные истины христианства, как божественная сущность Христа и богодухновенность Библии. На этом втором шаге важная роль зачастую отводится воскресению Христа.

Валидность теистических доказательств. Классическая апологетика признаёт, а предпосылочная отвергает валидность традиционных теистических доказательств бытия Божьего. Некоторые приверженцы предпосылочной апологетики заменяют традиционную аргументацию собственными трансцендентальными доказательствами существования Бога (*см*. апологетика предпосылочная; Ван Тил, Корнелиус). Не все классические апологеты признают *все* традиционные доказательства бытия Божьего. Например, многие отрицают валидность °онтологического доказательства. Однако большинство приемлет те или иные формы доказательств °космологического и °телеологического. Многие также верят в значимость °нравственного доказательства.

Сторонники предпосылочной апологетики отрицают валидность теистических доказательств существования Бога (*см*. Бог; свидетельства существования). Большинство из них в основном согласно с тем, что было высказано Дэвидом °Юмом и Иммануилом °Кантом в их критике теистической аргументации (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). Иные, как Гордон °Кларк, основываются при этом на эмпирическом скептицизме. Корнелиус °Ван Тил и другие исходят здесь из своей убеждённости в том, что факты не имеют значения вне их мировоззренческой интерпретации в рамках заранее постулированного учения о Троице. Каковы бы ни были их основания, все истинные приверженцы предпосылочной апологетики присоединяются к атеистам и агностикам в отрицании валидности традиционных теистических доказательств Бытия Божьего (*см*. агностицизм; атеизм).

Историческое свидетельство и теизм. Один из методов апологетики состоит в том, чтобы показать историческую достоверность Нового Завета (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи) и на этой основе перейти к новозаветному

свидетельству о том, что Иисус провозгласил Себя, подтвердив это чудесными знамениями, Сыном Божиим (*см*. Христос: божественная сущность). Далее слова Иисуса объединяются с историческим свидетельством о том, что Ветхий Завет есть Слово Божие. Обещание Иисуса о помощи Святого Духа подтвердило богодухновенность будущего Нового Завета (*см*. Библия в понимании Иисуса).

Иногда классические апологеты уже в начале второго шага указывают, что Библия провозглашает себя Словом Божиим и располагает сверхъестественными тому подтверждениями. При этом они нередко обращаются к тому же самому основополагающему свидетельству, что и сторонники эвиденциальной апологетики. В него входят: чудеса (*см*. чудеса; чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики), исполнившиеся пророчества (*см*. пророчества как подтверждение Библии), единство Библии и другие признаки её сверхъестественного происхождения (*см*. Библия: свидетельства истинности). Различие между эвиденциальной и классической апологетикой состоит здесь в том, что первая усматривает необходимость сначала утвердить концепцию теистической Вселенной, чтобы обосновать возможность чудес. При эвиденциальном подходе теизм не считается логически необходимой предпосылкой исторической апологетики.

Основа аргументации классической апологетики сводится к тому, что нет смысла говорить о Воскресении как деянии Бога, пока в качестве предваряющего логического шага не установлено, что существует Бог, Который может совершать деяния. Точно так же. Библия не может быть Словом Божиим, пока нет Бога, способного обращаться к людям. И нельзя доказывать, что Христос есть Сын Божий, без логически предваряющей посылки о существовании Бога, у Которого может быть Сын.

Хотя некоторые представители эвиденциальной апологетики прибегают к теистическим доказательствам, они не считают это логически необходимым шагом. Они полагают, что это просто один из альтернативных подходов. К данной

категории относятся труды Джона Уорвика Монтгомери (Montgomery) и Гэри Хабермаса (Habermas).

На этом шаге имеет место определённое сходство между классическим и предпосылочным подходом в апологетике. И в том, и в другом случае считается, что нельзя законным образом выстраивать доказательство на основе исторических данных, не обосновав предваряющую посылку о существовании теистического Бога. Различаются же данные два подхода в вопросе о том, как обосновывать эту предваряющую посылку. В предпосылочной апологетике принято считать, что всякая призма мировоззрения служит своего рода предпосылочным фильтром, через который пропускаются поступающие извне факты в попытке привести их в соответствие с представлениями индивидуума о том, как устроено мироздание. Но в подоплёке этого процесса скрыто заложенное внутри и подавляемое знание истины, подразумеваемое в главе Рим. 1 и в высказывании °Августина о том, что всякий человек «имеет дело с Богом». Апологет полагается на действие Святого Духа, чтобы показать несостоятельность принятого человеком мировоззрения и пробудить это внутреннее знание. Классическая апологетика настаивает, что апологет играет в сотрудничестве со Святым Духом более активную роль, обосновывая истину о Боге, пока она не будет признана и принята неверующим от всего сердца.

Возражения против классической апологетики. В других христианских подходах выдвигается несколько важных возражений против классической апологетики. Некоторые из них исходят от сторонников эвиденциальной апологетики, другие – от сторонников предпосылочной апологетики или фидеистов (*см*. фидеизм), отрицающих валидность традиционных теистических доказательств.

Несостоятельность традиционных доказательств. Как фидеисты, так и твёрдые приверженцы предпосылочной апологетики отрицают все классические доказательства существования Бога. Их конкретные возражения рассматриваются в статье Бог: возражения на доказательства бытия.

Несостоятельность исторической аргументации. Фидеисты и представители предпосылочной апологетики утверждают, что обращение к какой бы то ни было разновидности свидетельства, в том числе к историческому свидетельству, никогда не является валидным, поскольку одни и те же данные по-разному интерпретируются при разной мировоззренческой перспективе. Голых фактов не существует. Все факты интерпретируются, и толкование их обусловлено мировоззрением. Если и можно прийти к соглашению, что в мёртвое тело Иисуса вернулась жизнь, даже эта информация будет трактоваться по-разному, в зависимости от миропонимания. Христианский теист (*см*. теизм) увидит здесь сверхъестественное событие Воскресения, подтверждающее слова Христа о том, что Он есть Сын Божий. Однако пантеист (*см*. пантеизм) расценит это просто как некий феномен Единого существа, частью Которого мы все являемся. Это окажется откровением о том, что Христос – гуру, а не Бог Творец, явившийся в человеческой плоти. Приверженец атеизма или натурализма сочтёт это событие мифом или, в лучшем случае, аномалией, имеющей какое-то естественное объяснение.

В ответ на подобные возражения многие классические апологеты, в том числе ваш автор, соглашаются с основным тезисом, выдвигаемым сторонниками предпосылочной апологетики, но отмечают, что это не влияет на сам подход, так как классическая апологетика считает логически необходимым сначала утвердить положения теизма в качестве мировоззренческого контекста, в котором исторические факты находят правильное толкование.

Сторонники классической и предпосылочной апологетики расходятся по двум вопросам. Во-первых, классические апологеты заявляют, что они в состоянии утвердить положения теизма с помощью традиционных рационалистических доказательств, а представители предпосылочной апологетики так не считают. Во-вторых, классические апологеты настаивают, что чисто логически необходимо сначала обосновать положения теизма, чтобы слушатель смог правильно воспринимать историческое свидетельство. Многие приверженцы

предпосылочной апологетики вслед за Ван Тилом утверждают, что необходимо постулировать существование единого в трёх лицах (*см*. троица) Бога, давшего Своё откровение в Писании, в качестве необходимой предпосылки для любого исторического свидетельства в поддержку христианства. Но с точки зрения классических апологетов, это просто аргументация по кругу.

Валидность трансцендентального доказательства. Не все приверженцы предпосылочной апологетики отказываются от любых доказательств, утверждающих доктрины христианства. Некоторые из них признают °трансцендентальное доказательство (например, Грег Банзен [Bahnsen]). Они настаивают, что единственно валидный способ обосновывать истинность христианства – показать, что трансцендентально необходимо постулировать основные истины христианства в качестве предпосылки, позволяющей найти в нашем мире хоть какой-то смысл. Ни при каких других предпосылках невозможно даже допустить, что в истории или науке есть какой-то смысл, и невозможно сделать даже попытку к общению.

Классические апологеты соглашаются, что это верно постольку, поскольку теизм необходим, чтобы видеть в жизни смысл и последовательность. В замкнутой системе нет высшего смысла и высших ценностей, и не происходит никаких «чудес», которые нельзя было бы объяснить естественными феноменами (ср. Ин. 3:1–2; Деян. 2:22; Евр. 2:3–4). Однако нет необходимости постулировать, что Бог един в трёх лицах, что Его Сын был во плоти Иисусом из Назарета и что Бог раскрыл Себя в шестидесяти шести богодухновенных книгах христианского Писания. Смысл мироздания можно понять, исходя из меньших посылок, чем вся полнота истины христианства.

Другие различия подробно рассматриваются в соответствующих статьях. Здесь достаточно отметить, что в их число входят вопросы о вере и разуме, особенно вопрос о применимости логики и рассудочных соображений при доказательстве существования Бога, вопрос, на который классические апологеты отвечают положительно, а

приверженцы чисто предпосылочной апологетики – отрицательно.

Библиография:

Anselm, *Monologion*.

→ Proslogion.

R. Bush, *Readings in Classical Apologetics.*

W. Corduan, *A Reasonable Faith*.

W. L. Craig, *Apologetics: An Introduction*.

N. L. Geisler, Christian Apologetics.

→ *When Skeptics Ask.*

J. Gerstner, *Reasons for Faith*.

S. Hackett, *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim*.

C. S. Lewis. *Mere Christianity.*

J. Locke, The Reasonableness of Christianity.

J. P. Moreland, *Scaling the Secular City*.

W. Paley, *Natural Theology.*

R.C. Sproul, *Reasons to Believe.*

Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*.

→ *Summa Theologica*.

Апологетика: основные положения

(*APOLOGETICS. ARGUMENT OF*)

Существуют многие виды апологетики (*см*. апологетика: типы). Однако, согласно принципам классической апологетики, в общей аргументации в защиту христианской веры наличествуют определённые логические шаги. Поскольку каждый из этих шагов подробно рассматривается в других статьях, здесь мы дадим только общую логическую схему аргументации.

Шаги. В общем случае аргументация в защиту христианской веры может быть сведена к двенадцати базовым утверждениям. Они логически вытекают одно из другого:

1) Истина о реальности познаваема (*см*. агностицизм; природа истины).

2) Противоположности не могут быть верны одновременно (*см*. логика; первичные принципы).

3) Теистический (*см*. теизм) Бог существует (*см*. Бог: свидетельства существования).

4) Чудеса возможны (*см*. чудеса).

5) Чудеса, явленные в связи с провозглашениями истины, суть деяния Бога для подтверждения Божией истины через посланников Бога (*см*. чудеса: значение для апологетики).

6) Новозаветные документы достоверны (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи).

7) Как засвидетельствовано в Новом Завете, Иисус провозглашал Себя Богом (*см*. Христос: божественная сущность).

8) Провозглашение Иисусом Своей божественности доказано уникальным стечением чудесных явлений (*см*. чудеса в Библии).

9) Следовательно, Иисус был Богом в человеческом воплощении.

10) Всё, что Иисус (как Бог) утвердил в качестве истины, есть истина (*см*. Бог: сущность).

11) Иисус подтвердил, что Библия есть Слово Божие (*см*. Библия в понимании Иисуса; Библия: свидетельства истинности).

12) Следовательно, истинно, что Библия есть Слово Божие, а все, что противоречит любой библейский истине, есть ложь (*см*. мировые религии и христианство; плюрализм религиозный).

Прикладные выводы. Коль скоро теистический Бог существует, и чудеса возможны, и Иисус есть Сын Божий, а Библия – Слово Божие, то из этого вытекает, что ортодоксальное христианство истинно. Всем остальным из важнейших ортодоксальных доктрин, таких как Троица, Искупление Христом греха, телесное воскресение и Второе пришествие Христа, учит Библия. Поскольку всё это подтверждается надёжным свидетельством, отсюда следует, что существует надёжное свидетельство для вывода об истинности ортодоксального христианства.

А поскольку взаимоисключающие утверждения не могут быть истинны одновременно (*см*. логика), все противоречащие христианству мировые религии являются религиями ложными (*см*. мировые религии и христианство). То есть буддизм, индуизм, ислам и другие религии ложны постольку, поскольку они противоречат христианскому вероучению (*см*. статьи дзэн-буддизм; ислам; монизм). Следовательно, только христианство является истинной религией (*см*. плюрализм религиозный).

Апологетика предпосылочная

(*PRESUPPOSITONAL APOLOGETICS*)

Предпосылочная апологетика – это система апологетики, в которой христианство отстаивается на основе определённых фундаментальных предпосылок. Апологет постулирует истинность христианства, а затем, исходя из этого, выстраивает своё рассуждение. Одна из фундаментальных предпосылок состоит в том, что у нехристианина тоже есть мировоззренческие предпосылки, окрашивающие в свой цвет всё, что ему становится известно о Боге. Ещё одна предпосылка сводится к тому, что тем или иным образом человек при встрече с Богом, как говорит Августин, «ведёт дела» с Ним и, что сурово осуждается в главе Рим. 1, подавляет истину неправдою. Роль апологета заключается в том, чтобы указать на истинность христианства и на ошибочность любого мировоззрения, противостоящего Христу (*см*. плюрализм религиозный).

Отличие от других методов. Предпосылочная апологетика противоположна апологетике эвиденциальной и классической (*см*. апологетика классическая). От классической апологетики предпосылочная отличается тем, что её представители отрицают валидность традиционных доказательств существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). Далее, предпосылочная апологетика отличается как от классической, так и от исторической апологетики в своём отношении к историческому свидетельству. Исторические апологеты, в согласии с классическими апологетами, утверждают, что лучше начинать доказательство истинности христианства с обращения к рассудку и к историческому свидетельству. Представители предпосылочной апологетики, со своей стороны, настаивают. что начинать следует с предпосылок, с мировоззрения человека. Исторические апологеты убеждены, что исторические факты «говорят сами за себя». Они «само-интерпретируются» в своём историческом контексте. Представители чисто предпосылочной

апологетики, с другой стороны, настаивают, что факты никогда не интерпретируют сами себя, что всегда есть кто-то, кто их интерпретирует, и правильно поняты они могут быть только в общем мировоззренческом контексте.

Несколько типов предпосылочной апологетики. В зависимости от применяемых определений, насчитывают три или четыре основных типа предпосылочной апологетики: 1) *ревеляционная* предпосылочная апологетика (*см*. Ван Тил, Корнелиус); 2) *рациональная* предпосылочная апологетика (*см*. Кларк, Гордон Г.); 3) предпосылочная апологетика *систематической непротиворечивости* (*см*. Карнелл, Эдвард Джон). Иногда апологетику Фрэнсиса Шеффера (Schaeffer) рассматривают как пример четвёртой разновидности, которую можно было бы назвать *практической* предпосылочной апологетикой. Каждый подход отличается тем, как в нём мировоззрение связывается с вопросами истинности.

Ревеляционная предпосылочная апологетика. Согласно этому подходу, всякое рациональное постижение истины должно начинаться с предпосылки об истинности христианского вероучения. Необходимо постулировать, что триединый Бог (*см*. троица) раскрыл Себя в Священном Писании, божественно засвидетельствованном Слове Божием. Без этой предпосылки невозможно обнаружить никакого смысла в мироздании, жизни, языке, истории и в чём бы то ни было. Такого рода аргументация иногда рассматривается как трансцендентальная аргументация, то есть такая, которая исходит из установления необходимых условий, делающих возможным всякий другой вид знания. Эти необходимые условия указывают, что триединый Бог раскрыл Себя в Священном Писании.

Рациональная предпосылочная апологетика. Это апологетическая система позднего Гордона Кларка (Clark) и его знаменитого ученика Карла Ф. Г. Генри (Henry). Как и в других типах предпосылочной апологетики, в рациональной рассуждение начинают с Троицы, раскрытой в записанном Слове Божием. Однако в качестве критерия истинности выступает просто закон непротиворечивости (*см*. первичные принципы). То есть мы узнаём, что христианство истинно, а все

противоречащие ему системы ложны, потому что им всем присущи внутренние противоречия, и только христианство внутри себя логически последовательно. Итак, здесь рациональный принцип – закон непротиворечивости – выступает в качестве критерия истинности.

Предпосылочная апологетика систематической непротиворечивости. Джон Карнелл (Carnell) и его ученик Гордон Льюис (Lewis) разработали систему предпосылочной апологетики, в которой имеются два (или три) критерия истинности христианских предпосылок. Как и в рациональной апологетике, принято, что система должна быть рационально последовательной. Но кроме того, считается, что система должна полностью включать в себя все факты. В позднем периоде своей жизни Карнелл добавил третий критерий – экзистенциальную значимость. Система должна соответствовать основным потребностям в жизни человека. Единственная система, полагали Карнелл и Льюис, удовлетворяющая всем трём критериям, – это христианство. Итак, христианство истинно, а все противоречащие ему системы ложны.

Практическая предпосылочная апологетика. Апологетический подход Фрэнсиса Шеффера многие тоже причисляют к предпосылочной апологетике. В таком случае это практическая предпосылочная апологетика. Одна из её фундаментальных особенностей состоит в том, что все нехристианские системы оказываются нежизнеспособны. Только христианская истина жизнеспособна. В этом смысле нежизнеспособность здесь рассматривается как критерий ложности нехристианских систем, а жизнеспособность – как критерий истинности христианства.

Заключение. Предпосылочная апологетика подвергалась критике по многим направлениям. Классические апологеты (*см*. апологетика классическая) оспаривают её отказ от традиционных доказательств существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). Исторические апологеты (см. апологетика историческая) отстаивают тезис о нейтральном характере исторических фактов. Другие указывают на фидеистическую природу ревеляционной предпосылочной

апологетики и отвергают её по этой причине (*см*. фидеизм). Поскольку каждая система критикуется в статье, посвящённой её главному представителю, на эти статьи и следует обратить внимание – *см*. Ван Тил, Корнелиус; Карнелл, Эдвард Джон; Кларк, Гордон Г.

Библиография:

J. Carnell, *Introduction to Christian Apologetics*.
G.H. Clark, *Religion. Reason, and Revelation.*
G. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*.
F. Schaeffer, *The God Who Is There*.
C. Van Til, *The Defense of the Faith.*

Апологетика: причины существования

(*APOLOGETICS, NEED FOR*)

Апологетика – это дисциплина, которая занимается рациональным обоснованием христианской веры. Название её происходит от греческого слова *apologia*, которое означает «защищать, обосновывать». Несмотря на возражения против занятий апологетикой в именно таком смысле слова, поступающие со стороны фидеистов и некоторых представителей предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная; фидеизм), имеются существенные причины для того, чтобы участвовать в апологетическом служении.

Так велит Бог. Самая важная причина для занятий апологетикой – то, что Бог велел нам это делать. Классической цитатой является 1Пет. 3:15, где сказано: «Господа Бога святите в сердцах ваших; будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением». Это наставление призывает нас к готовности. Может быть, мы никогда не столкнёмся с человеком, который начнёт задавать нам нелицеприятные вопросы о нашей вере, но мы тем не менее должны быть готовы дать ответ каждому. Такая готовность не сводится просто к тому, чтобы располагать имеющимися у христиан верными сведениями, она подразумевает также умение и стремление донести до других истины о том, во что мы верим. Мы должны предоставить их рациональное обоснование тем, кто задаёт вопросы. Мы не рассчитываем, что каждый интересующийся уже нуждается в предварении благовестия, но в случае тех, кому это действительно нужно, у нас должны быть возможность и желание дать им ответ.

Это наставление также указывает на связь нашего труда предварения благовестия для неверующих с тем, какое место отводим мы Христу, нашему Господу, в своём сердце. Если Он действительно наш Господь, мы должны подчиняться Ему – и тогда мы действительно «ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем

всякое помышление в послушание Христу» (2Кор. 10:4–5). Это значит, что нам надлежит противостоять таким идеям в наших собственных размышлениях и в выражаемых мнениях других людей, которые могут помешать нам или этим людям познать Бога. В этом и состоит самая сущность апологетики.

В Флп. 1:7 Павел говорит о своём служении, заключающемся в «защищении и утверждении благовествования». В Флп. 1:17 он добавляет, что он «поставлен защищать благовествование». Это подразумевает, что защитник благовествования направляется туда, где он может встретиться с другими людьми, чтобы отстаивать истину.

В Иуд. 1:3 сказано: «Возлюбленные! имея все усердие писать вам об общем спасении, я почёл за нужное написать вам увещание – *подвизаться за веру*, однажды преданную святым» [*курсив И. Г.*]. Иуда обращается к людям, которых смутили лжеучители, поэтому он чувствует необходимость призвать их подвизаться (буквально – «пострадать») за веру, данную им в откровении через Христа. Иуда делает в Иуд. 1:22 важное указание о нашем отношении к сомневающимся: «к одним будьте милостивы, с рассмотрением».

В Тит. 1:9 знание христианского свидетельства становится требованием, предъявляемым к пресвитерам и епископам. Церковным руководителем может быть только человек, «держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силён и наставлять в здравом учении и *противящихся обличать*" [*курсив Н.Г.*]. Павел тоже указывает нам, как мы должны относиться к этому служению, в 2Тим. 2:24–25: «рабу же Господа не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым, *с кротостью наставлять противников*, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины» [*курсив Н. Г.*]. Любой человек, пытающийся ответить на вопросы неверующих, безусловно, столкнётся с сопротивлением и с искушением потерять терпение, однако наша конечная цель – чтобы эти люди могли прийти к познанию истины о том, что Иисус умер за наши грехи. Имея перед собой такую важную задачу, мы не должны пренебрегать выполнением этого наставления.

Этого требует разум. Бог, создавая человека по Своему образу, вложил в него способность к рассуждению (Быт. 1:27; ср. Кол. 3:10). В самом деле, именно этим отличается человек от «бессловесных животных» (Иуд. 1:10). Бог призываёт Свой народ воспользоваться способностью рассуждать (Ис. 1:18), чтобы отделять истину от заблуждения (1Ин. 4:6) и различать добро и зло (Евр. 5:14). Основополагающий принцип разума состоит в том, что он должен давать достаточные обоснования для веры. Необоснованная вера именно такой и является – необоснованной (*см*. вера и разум). Сократ сказал: «Жизнь, не обдуманная глубоко, не стоила того, чтобы жить». Он, безусловно, согласился бы с тем дополнением, что вера, не обдуманная глубоко, не стоит того, чтобы верить. Поэтому христианам надлежит давать разумное обоснование своей надежде. Это составная часть великой заповеди возлюбить Господа Бога нашего всем сердцем, всею душою и всем разумением (Мф. 22:36–37).

Мир нуждается в этом. Люди справедливо отказываются верить, пока им не представлено свидетельство. Поскольку Бог создал людей рациональными существами, Он ждёт от них, что они будут жить рационально, не будут вслепую наступать на грабли. Это не значит, что для веры не остаётся места. Но Бог хочет от нас, чтобы мы приходили к вере в свете свидетельства, а не шагали опрометчиво в темноту.

Вере должно предшествовать свидетельство об истине. Ни один рационально мыслящий человек не войдёт в лифт, не имея некоторых оснований для уверенности, что тот работает. Ни один разумный человек не полетит на самолёте, если у того обломано крыло, и в салоне уже пахнет дымом. Люди имеют дело с двумя аспектами веры: это вера «в то, что…» и вера «во что-либо». Вера «в то, что…» даёт свидетельства и рациональную основу уверенности, необходимой для возникновения веры «во что-либо». Когда вера «в то, что…» утвердилась, человек может в это уверовать. Так, рационально мыслящий человек нуждается в свидетельствах для веры в то, что Бог существует, прежде чем придёт к вере в Бога. Рационально мыслящие неверующие нуждаются в

свидетельстве того, что Иисус есть Сын Божий, прежде чем уверуют в Него (*см*. апологетика классическая).

Возражения против апологетики. Наиболее распространены возражения против апологетики со стороны мистиков и других христианских эмпириков (*см*. апологетика духовного опыта). Фидеисты (*см*. фидеизм) и некоторые представители предпосылочной апологетики тоже выдвигают возражения двух основных разновидностей – библейские и вне-библейские. Сторонник апологетики способен разглядеть в цитировании Библии, обычно осуществляемом для отрицания этого служения, некое недопонимание или неправомерное применение, благодаря чему видит, что такие цитаты в действительности вовсе не указывают на то, будто бы в апологетике нет необходимости.

Возражения против апологетики, основанные на Писании. Библия не нуждается в том, чтобы её защищали. Одно часто встречающееся возражение состоит в том, что Библия не нуждается в апологетике; нуждается она лишь в развёрнутом изложении. «Слово Божие живо и действенно» (Евр. 4:12). Говорят, что Библия подобна льву. Защищать льва не нужно, достаточно лишь обеспечить ему свободу действий. Лев в состоянии сам себя защитить.

Но при этом обходится вопрос о том, действительно ли Библия есть слово Божие. Разумеется, Слово Божие неоспоримо и говорит само за себя. Но откуда мы знаем, что Библия, в отличие от Корана или «Книги Мормона», есть Слово Божие? Чтобы установить это, нужно обратиться к свидетельствам. Ни один христианин не принял бы мусульманское утверждение о том, что «Коран жив и действенен и острее всякого меча обоюдоострого». Мы потребовали бы засвидетельствовать это (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Аналогия со львом неправомерна. Рык льва властно «говорит сам за себя» только благодаря тому, что мы из предшествующего свидетельства знаем, на что способен лев. Без скорбных историй о свирепости льва его рык не был бы таким властным. Точно таким же образом, без свидетельства,

подтверждающего притязания источника на авторитетность, нет разумных причин признавать эту авторитетность источника.

Для человеческого разума Бог непознаваем. Апостол Павел пишет: «мир своею мудростью не познал Бога» (1Кор. 1:21). Однако это не может означать, будто бы нет никаких свидетельств существования Бога, ведь, как заявляет Павел в Послании к римлянам, свидетельство существования Бога настолько «явно», что «не имеют оправдания» {"безответны"} те, кто не услышал Благую Весть (Рим. 1:19–20). Далее, контекстом нашей цитаты из 1Кор. 1 является не вопрос существования Бога, а Его замысел о спасении через распятие. Простым человеческим разумением познать это невозможно, но лишь благодаря божественному откровению. Для развращённого человеческого разума это «безумие». И наконец, именно в 1 Коринфянам Павел указывает на величайшее апологетическое свидетельство христианской веры – то свидетельство очевидцев о воскресении Христа, которое его сотрудник Лука называет «многими верными доказательствами» (Деян. 1:3). Поэтому указание Павла о том, что мир своей мудростью не познал Бога, не есть указание на неспособность человеческих существ познать Бога через то свидетельство, которое Он явил в творении (Рим. 1:19–20) и в человеческой совести (Рим. 2:12–15). Скорее, это указание на человеческую развращённость и неразумное отрицание смысла распятия. В самом деле, несмотря даже на то, что род человеческий, благодаря своему человеческому разуму, явственно знает факт существования Бога, он в своей неправедности «попирает» или «подавляет» эту истину (Рим. 1:18).

«Естественное человечество» не способно на понимание. Как утверждает Павел, «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия [...], потому что о сем надобно судить духовно» (1Кор. 2:14). Какая же тогда польза от занятий апологетикой? В ответ на этот довод против апологетики следует отметить, что Павел утверждает вовсе не то, будто бы природный человек *не способен воспринять* истину о Боге, а лишь то, что он не *принимает* (греч. *dekomai*, букв, «приветствовать») её. Павел подчёркивает, что

основополагающие истины о Боге явственно «видимы» (Рим. 1:19–20). Проблема заключается отнюдь не в том, что неверующие якобы не знают о существовании Бога. Они не хотят *признать* Его в связи с теми нравственными последствиями, которые это имело бы для их греховной жизни. В 1Кор. 2:14 сказано, что они не могут «разуметь» (*ginosko*); и одно из возможных значений здесь – «знать на опыте». Они знают Бога в своём разуме (Рим. 1:19–20), но не принимают Его в своём сердце (Рим. 1:18). «Сказал безумец *в сердце своём*: «нет Бога"" (Пс. 13:1; *курсив Н. Г.*).

Не имея веры, нельзя угодить Богу. В Евр. 11:6 сказано, что «без веры угодить Богу невозможно». Тем самым, как может показаться, утверждается, будто бы поиски разумных оснований вместо простой веры неугодны Богу. Но, как уже отмечалось, в действительности Бог призывает нас использовать нашу способность рассуждать (1Пет. 3:15). В самом деле, Он даёт нам «явные» (Рим. 1:19) и «верные доказательства» (Деян. 1:3). Во-вторых, это место в Послании к евреям не исключает свидетельства, но фактически подразумевает их. Вера даёт «уверенность» в том, чего мы не видели (Евр. 11:1). Точно так же, как свидетельство о правдивости очевидца укрепляет мою веру в его показания о том, что он видел, а я нет, наша вера «в невидимое» (Евр. 11:1) подкрепляется свидетельством о том, что Бог существует. Это свидетельство видимо «чрез рассматривание творений» (Рим. 1:20).

Иисус отказывался давать знамения нечестивым людям. Иисус упрекал людей, просивших знамений; значит, мы должны удовлетвориться просто верою. Действительно, Иисус иногда упрекал людей, ищущих знамений. Он сказал: «род лукавый и прелюбодейный ищет знамения» (Мф. 12:39). Однако это ещё не значит, будто бы Иисус не хотел, чтобы люди знакомились со свидетельством, прежде чем уверовать. В этом же обращении к книжникам и фарисеям Иисус далее указывает на чудо Своего воскресения в качестве знамения о том, Кто Он, когда говорит, что им не будет дано знамений, «кроме знамения Ионы пророка» (Мф. 12:39–40; ср. Лк. 16:31; *см*. чудеса в Библии).

Чудеса Иисуса были явлены в качестве доказательства Его мессианского служения (*см*. чудеса; чудеса: значение для апологетики). Когда Иоанн Креститель спрашивал Иисуса, действительно ли Он – Мессия, Иисус указал в качестве подтверждения на чудеса, ответив ученикам: «пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокажённые очищаются и глухие слышат, мёртвые воскресают и нищие благовествуют» (Мф. 11:4–5). А упрекая книжников, Он сказал: «но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, – говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой» (Мк. 2:10–11).

Иисус был против того, чтобы чудеса становились зрелищем. Он отказался сотворить чудо ради удовлетворения праздного любопытства царя Ирода (Лк. 23:8). В ещё одном случае Он не совершил чудес «по неверию их» (Мф. 13:58), не желая бросать «жемчуга [...] перед свиньями» (Мф. 7:6). Назначение чудес было апологетическим, а именно, заключалось в подтверждении Его проповеди (ср. Исх. 4:1–9; Ин. 3:2; Евр. 2:3–4). И совершал Он их во множестве, в качестве «Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами, и знамениями, которые Бог сотворил чрез Него среди вас» (Деян. 2:22).

Не отвечай глупому по глупости его. Ещё утверждается, что атеизм безрассуден (Пс. 13:1), а Библия учит нас не отвечать глупцам. Мы согласны с Пр. 26:4, но мы также учитываем Пр. 26:5, где сказано: «отвечай {"не отвечай"} глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих». Или Книга Притчей была написана абсурдистом, или суть этого наставления в том, что мы должны быть очень осмотрительны, решая, как и когда противостоять ложным идеям. Не нужно впустую спорить с тем, кто не прислушивается к доводам рассудка, иначе вы выставите себя таким же глупым, как ваш оппонент. Но если вы способны указать человеку на ошибку в его рассуждениях так, чтобы он смог это понять, возможно, он благодаря этому станет искать Божией мудрости – вместо того чтобы целиком полагаться на собственную.

Библия не прибегает к апологетике. Если апологетика – дисциплина библейская, почему же мы не встречаем её в Библии? Библия, в общем и целом, была написана не для неверующих, а для верующих. Поскольку они уже уверовали в Бога, Христа и всё остальное, нет нужды доказывать для них эти истины. Апологетика адресована в первую очередь тем, кто не верит, так чтобы у них появились разумные основания для веры.

Но апологетика *есть* в Библии. Иногда даже хорошо знакомые с Библией этого не понимают просто потому, что не осознают – то, с чем они встретились, на самом деле и есть апологетика. Моисей занимался апологетикой. Первая глава книги Бытие явно противостоит мифическим рассказам о сотворении мира, существовавшим в то время. Чудеса Моисея в Египте были апологетикой, подтверждающей, что через него говорит Бог (Исх. 4:1–9). Илия занимался апологетикой на горе Кармил, посредством чудес доказывая, что истинный Бог – Яхве, а не Ваал (3Цар. 18). Иисус постоянно прибегал к апологетике, подтверждая знамениями и чудесами, что Он – Сын Божий (Ин. 3:2; Деян. 2:22). Павел занимался апологетикой в Листре, когда указывал на явленные в природе свидетельства того, что верховный Бог мира существует и что идолопоклонство есть ложь (Деян. 14:6–20).

Классическим примером апологетики в Новом Завете служит глава Деян. 17, где Павел ведёт диспут с философами на холме Ареса («среди ареопага»). Он указывает не только на встречающиеся в природе свидетельства того, что Бог существует, но также на исторические свидетельства того, что Христос был Сыном Божиим. В ходе своей аргументации Павел цитирует языческих мыслителей. Апологетику можно найти в Библии всякий раз, когда речь заходит о том, что провозглашаемые в иудаизме или христианстве истины встречают неприятие со стороны неверующих.

Внебиблейские возражения против апологетики. Такого рода возражения против апологетики проистекают из мнения, что она иррациональна, неадекватна или бесплодна. Во многих случаях в основе лежит рационалистическая или скептическая

точка зрения (*см*. агностицизм). Иногда это фидеизм (*см*. фидеизм).

Логика ничего не может сказать нам о Боге. Это возражение внутренне противоречиво. Утверждается, что логика в данных вопросах неприменима. Однако само это утверждение есть высказывание, опирающееся на логическое мышление о Боге. Оно апеллирует к логике, поскольку претендует быть истинным, в то время как противоположное ему высказывание ложно. Этот принцип, именуемый законом непротиворечивости (*см*. логика; первичные принципы), является основой всякой логики. Утверждение, что логику нельзя применять к Богу, уже применяет логику к Богу. От логики никуда не уйти. Вы не можете отрицать её своими высказываниями, не подтверждая её в каждом из таких высказываний. Логика неопровержима.

Логика сама по себе может сказать нам кое-что о Боге – по крайней мере, гипотетически. Например, если Бог существует, тогда неверно, что Он не существует. А если Бог есть Необходимое Существо, тогда Он не может не существовать. Далее, если Бог инфинитен, а мы финитны, то мы не есть Бог. Также, если Бог есть Истина, то Он не может лгать (Евр. 6:18). Ведь ложь противоречила бы Его сущности. Точно так же логика указывает нам, что Бог, если Он всемогущ, не может создать камень настолько тяжёлый, что не сможет его поднять. Ибо всё, что Он может создать, Он может поднять.

Логика не может «доказать» существование чего бы то ни было. Действительно, чистая логика показывает только, что возможно, а что невозможно. Благодаря логике мы, например, знаем, что квадратные круги невозможны. Мы знаем также, что нечто может существовать, коль скоро утверждение о существовании чего-либо не приводит к противоречию. Но мы не можем с помощью чистой логики доказать, что нечто действительно существует. Однако мы знаем, что нечто действительно существует, из других соображений. Мы знаем это интуитивно и неопровержимо. Ведь я не могу отрицать собственное существование, если я сам не существую – чтобы было кому отрицать. Утверждение «я не существую» является внутренне противоречивым, потому что я должен существовать,

чтобы высказать это утверждение. Итак, в то время как чистая логика не может доказать существование чего бы то ни было, мы располагаем неопровержимым знанием о том, что нечто существует. А коль скоро мы знаем, что нечто существует (я, например), логика в состоянии помочь нам определить, финитно это нечто или инфинитно. И если оно финитно, логика в состоянии помочь нам определить, существует ли также инфинитное существо (*см*. Бог: свидетельства существования).

Рассудок в религиозных вопросах неадекватен. Фидеисты настаивают, что рассудок бесполезен, когда речь заходит о чем-то, связанном с Богом. Нужно просто верить. Веры, а не мудрствований, требует от нас Бог (Евр. 11:6).

Но даже в Писании Бог призывает нас пользоваться нашей способностью рассуждать (Ис. 1:18; Мф. 22:36–37; 1Пет. 3:15). Бог есть рациональное Существо, и Он сотворил нас с тем, чтобы и мы были рациональными существами. Бог не стал бы унижать вложенный Им в нас разум, призывая нас игнорировать его доводы в таких важных вопросах, как наша вера в Бога.

Фидеизм° внутренне противоречив. Либо у него есть разумное основание для утверждения о том, что мы не должны рассуждать о Боге, либо нет. Если есть, значит, фидеизм апеллирует к рассудку, чтобы указать нам, что к рассудку обращаться не надо. Если фидеизм не имеет разумного основания для отказа от разума, значит, его позиция необоснованна, и тогда нет никаких оснований становиться фидеистом.

Фидеисту не поможет и провозглашение лишь выборочной применимости рассудка. Ведь либо фидеист формулирует какие-то критерии, когда рассудочный подход действенен, а когда нет, либо такой выбор становится чисто произвольным. Если фидеист формулирует рациональные критерии для определения, когда нам надлежит быть рационалистами, то он всё же имеет рациональную основу для своих взглядов, и в этом случае он в конечном счёте оказывается ненастоящим фидеистом.

Рассудок – это не такая вещь, о которой рациональное существо могло бы решить, что не хочет иметь с этим ничего

общего. В силу врождённой рациональности своего существа человек должен участвовать в рациональном дискурсе. А рациональность дискурса требует, чтобы участники придерживались принципов рассуждения. Один из таких принципов состоит в том, что для веры должно существовать достаточное разумное основание. Но раз достаточное основание для веры необходимо, получается, что фидеизм ложен, так как утверждает, будто бы в достаточных основаниях для веры нет нужды.

Рассуждениями невозможно доказать существование Бога. Согласно этому возражению, существование Бога невозможно доказать средствами человеческого рассудка. Ответ здесь зависит от того, что понимать под словом «доказать». Если «доказать» – означает продемонстрировать с математической строгостью, то большинство теистов согласились бы, что существование Бога доказать невозможно. Причина здесь в том, что математическая строгость возможна только тогда, когда речь идёт об абстракциях, а существование Бога (или чего бы то ни было) – это вопрос конкретный. Далее, математическая строгость основана на аксиомах или постулатах, которые необходимо принять в качестве допущения, чтобы получить необходимые следствия. Но если существование Бога для своего доказательства должно быть сначала постулировано, тогда вывод о том, что Бог существует, основан единственно на допущении, что Он существует, и в этом случае никакого доказательства вообще не получается.

Ещё один способ пояснить это – указать, что математическая строгость по самой своей природе дедуктивна. В математике исходят из имеющихся посылок. Но невозможно законным образом получить вывод, который бы не был предопределён этими посылками. И в таком случае необходимо допустить существование Бога в посылке, чтобы законным образом вывести это в качестве заключения. Однако это не было бы истинным решением вопроса.

Сходным образом, если под «доказательством» понимать построение логически необходимого вывода, то существование Бога опять же не может быть доказано, если только не считать

онтологическое доказательство действительным. Однако большинство мыслителей его таковым не считают. Причина, по которой нельзя доказать существование Бога через логическую необходимость, заключается в том, что формальная логика, как и математика, имеет дело с абстракциями. Если не начинать с чего-то, что существует, мы никогда не сможем выбраться за рамки чисто теоретических построений. Если треугольник существует, мы имеем возможность знать чисто логически и с абсолютной уверенностью, что у него должно быть три стороны и три угла. Не исключено, однако, что ни одного треугольника не существует нигде, кроме нашего воображения. Точно так же, пока мы не знаем, что нечто существует, логика не в состоянии помочь нам узнать, существует ли Бог. А логика сама по себе не может сказать нам, существует ли нечто.

Если, однако, под словом «доказать» мы подразумеваем «дать достаточное свидетельство о» или «привести разумные основания для», то отсюда, по всей видимости, следует, что можно доказать существование Бога (*см*. Бог: свидетельства существования; доказательство космологическое) и истинность христианства.

Апологетика ещё никого не обратила в веру. Выдвигается обвинение в том, что ещё никто не пришёл к Христу благодаря апологетике. Если при этом подразумевается, что Святой Дух (*см.* Святой Дух: значение для апологетики) никогда не обращался к апологетическому свидетельству, чтобы привести людей к Христу, то это явная ложь. Как отметил К. Льюис, «почти все известные мне люди, которые обратились в христианство, уже будучи взрослыми, испытали на себе влияние теистических доводов, казавшихся им по меньшей мере правдоподобными» (C. Lewis, 173). Сам Льюис может служить примером атеиста, который пришёл к Христу под влиянием апологетики. Скептик Фрэнк Моррисон обратился в веру, пока пытался написать книгу, опровергающую свидетельства о воскресении Христа (см. Morrison). Августин рассказывает в своих исповедях, что потянулся к христианству, когда он, неверующий, услышал христианскую аргументацию. Профессор Гарвардской Юридической школы Симон Гринлиф

(Greenleaf) был вынужден признать достоверность Евангелия, применяя юридические правила проверки свидетельства по отношению к Новому Завету. Бог тем или иным образом пользовался свидетельствами и доводами рассудка для обращения в веру практически всех тех людей, которые пришли к Христу, уже будучи взрослыми.

Библиография:

R. L. Bush, cd., *Classical Readings in Christian Apologetics A.D. 100–1800*.

D. Clark, *Dialogical Apologetics.*

G. H. Clark, *Religion. Reason and Revelation*.

W. Corduan, *Reasonable Faith.*

N. L. Geisler, and R. Brooks, *When Skeptics Ask: A Hand book of Christian Evidences.*

P. Kreeft, et al., *Handbook of Christian Apologetics*.

G. R. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims.*

C.S. Lewis, *God in the Dock*.

J. McDowell, *Answering Tough Questions Skeptics Ask*.

→ Evidence That Demands a Verdict.

J. W. Montgomery, *Faith Founded on Fact.*

J. P. Moreland, *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity.*

F. Morrison, *Who Moved the Stone?*

W. M. Smith, *Therefore Stand*.

Апологетика: типы

(*APOLOGETICS, TYPES OF*)

Существуют различные типы апологетических систем, но нет общепризнанного способа их классификации. Признаки различия апологетических подходов, как представляется, в значительной мере определяются точкой зрения того, кто эти подходы классифицирует. Тем не менее существуют общепонятные термины, которые можно использовать для осмысленного описания различий между наиболее популярными подходами.

Классификация систем. Было бы соблазнительно выделить логически полные, исчерпывающие категории апологетических систем. Этому мешают две возникающие проблемы. Во-первых, некая категория может выглядеть уместной, но соответствующая логически противоположная категория оказывается слишком широкой. Во-вторых, различающиеся системы зачастую попадают в одну и ту же категорию. Например, если выделять категории предпосылочной и беспредпосылочной апологетики, то обнаружатся не только сильно различающиеся виды апологетики предпосылочной, но и значительные вариации в рамках беспредпосылочных систем. То же самое получается при классификации по признаку опоры на определённую разновидность свидетельства; апологетику классическую и историческую, и даже некоторые формы предпосылочной апологетики (*см*., например, Карнелл.Эдвардджон) придётся отнести к одной и той же категории. Подобная ситуация возникает также, если выделять в качестве двух обобщённых категорий классическую и неклассическую апологетику.

Типы систем. Несмотря на тот факт, что категории не являются логически исчерпывающими и частично перекрываются, представляется, что удобней всего просто пользоваться общепонятными обозначениями различных систем и указывать на черты различия и сходства между ними. Подробную оценку каждой системы можно найти в

соответствующих статьях об отдельных системах и их ведущих представителях.

Для разъяснений по каждому типу систем мы будем пользоваться тремя рубриками: будут перечислены основные представители, описаны некоторые важнейшие черты системы и приведены комментарии относительно совпадений и/или контрастов с другими подходами.

Классическая апологетика. *Характеристики*. °Классическая апологетика особое значение придаёт доказательствам существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования), а также историческим свидетельствам, подтверждающим истинность христианства. Для классической апологетики характерны два главных шага – это теистическая аргументация и доводы, основанные на имеющемся свидетельстве.

Теистическая аргументация используется для того, чтобы утвердить истинность теизма независимо от обращения к частному откровению (например, в Библии). Классическая апологетика признаёт ценность традиционных теистических доказательств бытия Бога, хотя некоторые представители предпочитают одни из них другим. Кое-кто отвергает определённые традиционные доказательства в качестве несостоятельных, чаще всего это онтологическое доказательство. Однако большинство представителей приемлет некоторые формы космологического доказательства и телеологическое доказательство. Многие также убеждены в состоятельности нравственного доказательства.

Этот первый шаг в классической апологетике предусматривает также логический вытекающий вывод о том, что, коль скоро теистический Бог существует, чудеса возможны; в самом деле, оказалось возможно величайшее чудо из всех – чудо творения. Достоверность чудес (*см*. чудеса) имеет существенное значение для следующего шага в классической апологетике – для исторического шага – однако логически вытекает из первого шага.

На втором шаге истина обосновывается подтверждённым историческим свидетельством. Показывается историческая

достоверность новозаветных документов (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи; Христос: внехристианские источники). Апологет также указывает на то, что раскрыто в этих документах – что Иисус провозглашал Себя, засвидетельствовав это Своими чудесами, Сыном Божиим (*см*. Христос: божественная сущность). Отсюда часто переходят к положению о том, что Иисус подтвердил истинность Ветхого Завета в качестве Слова Божьего и обещал такую же богодухновенность Слова в будущем Новом Завете (см. Библия в понимании Иисуса).

Представители. Классической апологетикой занимались Августин, Ансельм и Фома Аквинский. В число её современных представителей входят Уинфрид Кордуан (Corduan), Уильям Лейн Крейг (Craig), Норман Л. Гайслер, Джон Герстнер (Gerstner), Стюарт Хэккетт (Hackett), Питер Крифт (Kreeft), К. С. Льюис (Lewis), Дж. П. Морланд (Moreland), Джон Локк (Locke), Уильям Пэйли (Paley), Р. Ч. Спраул (Sproul) и Б. Б. Уорфильд (Warfield).

Сравнение с другими подходами. Иногда классическая апологетика начинает свой второй шаг с того, что указывает: как подтверждается свидетельствами. Библия есть Слово Божие. При этом зачастую ссылаются на то же самое основополагающее свидетельство, которое фигурирует в апологетике эвиденциальной, то есть основанной на (видимом) свидетельстве. Это свидетельство включает в себя чудеса (*см*. чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики), исполнившиеся пророчества (*см*. пророчества как подтверждение Библии), единство Библии и другие признаки её сверхъестественного происхождения (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Различие между использованием исторического свидетельства в классической и эвиденциальной апологетике состоит в том, что классические апологеты усматривают необходимость сначала установить факт существования теистической Вселенной, чтобы утвердить возможность чудес и их принадлежность. Эвиденциальные апологеты не рассматривают теизм как логически необходимую предпосылку

исторической апологетики. Основной довод классических апологетов сводится к тому, что нет смысла говорить о воскресении как деянии Бога, пока вообще не установлено в качестве логически необходимого предварительного условия, что существует Бог, Который может действовать. Точно так же, Библия может быть Словом Божиим, только если существует Бог, Который может говорить. И нельзя доказывать, что Христос был Сыном Божиим, если не исходить из логически предшествующей посылки, что существует Бог, у Которого может быть Сын.

Эвиденциальная апологетика. °Эвиденциальная апологетика подчёркивает необходимость свидетельства, которое подтверждало бы провозглашаемые христианами истины. Такое свидетельство может быть рациональным, историческим, археологическим и даже основываться на духовном опыте. Поскольку охват эвиденциальной апологетики так широк, вполне понятно, что она пересекается с другими типами апологетики.

Некоторые черты эвиденциальной апологетики. Поскольку эвиденциальная апологетика имеет дело с весьма общими и разнообразными категориями, её характеристики мы будем описывать в соответствии с разновидностями свидетельства. Эвиденциальные апологеты в своей защите христианства зачастую обращаются к рациональному свидетельству (например, к доказательствам бытия Бога). В таком случае эвиденциальная апологетика пересекается с апологетикой классической. Однако для эвиденциальных апологетов это лишь ещё одна разновидность свидетельства. Кроме того, также в отличие от классической апологетики, эвиденциальные апологеты не считают ни что рациональное свидетельство является необходимым (поскольку это лишь одна из разновидностей), ни что оно логически предшествует другим разновидностям свидетельства.

При обращении к историческому свидетельству снова имеет место пересечение двух типов апологетики, на этот раз – эвиденциальной и исторической. Эвиденциальные апологеты не ограничивают свою аргументацию историческим

свидетельством. Они более эклектичны, соединяя свидетельства из самых разных областей. Они действуют подобно адвокатам, которые для защиты своей позиции собирают разные свидетельства в одну общую папку, полагая, что её суммарный вес окажется достаточно убедительным.

Многие эвиденциальные апологеты сосредотачиваются на археологическом свидетельстве, подтверждающем Библию. Они подчёркивают, что и Ветхий, и Новый Завет (*см*. Ветхий Завет: археология; Новый Завет: археология) находят себе подтверждение в тысячах находок. Это, полагают они, обеспечивает рациональную основу для того, чтобы признать божественную авторитетность Писания. Другие типы апологетики при обращении к археологическому свидетельству используют его иным образом.

Некоторые эвиденциальные апологеты, отстаивая христианство, обращаются к свидетельству *духовного опыта*, чаще всего проявляющемуся в виде коренного изменения, преображения жизни. Свидетельство обратившихся в веру они выдвигают в качестве доказательства истинности христианства. Чем же ещё, спрашивают они, можно объяснить такие, драматические, преображающие, непреходящие и зачастую радикальные перемены? Обращение Савла из Тарса (Деян. 9) служит здесь классическим примером.

Для обоснования христианства нередко обращаются к *пророческому свидетельству* (см. Пророчества как подтверждение Библии). Утверждается, что лишь божественным происхождением пророчеств можно объяснить тот факт, что многочисленные и очень точные библейские предсказания сбылись. С точки зрения эвиденциальных апологетов, пророческие и иные свидетельства не представляют собой особого шага в общей схеме логических построений (в отличие от классической апологетики). Скорее речь идёт о суммарном итоге всех перекрывающихся и дополняющих друг друга свидетельств, которые все вместе указывают на высокую вероятность того, что христианство истинно.

Некоторые представители эвиденциальной апологетики. Хотя эвиденциальная апологетика пользуется самой широкой

популярностью, можно указать лишь очень немногих однозначных её представителей, которые не представляли бы одновременно другие типы апологетики. Таким образом, целесообразней, наверное, описывать эвиденциальную апологетику через различные виды свидетельств, которые ставятся во главу угла в соответствующих апологетических подходах. Популярный эвиденциальный подход реализует Уильям Пэйли в своём труде «Свидетельство о христианстве» (Paley, *Evidence for Christianity*), хотя Пэйли, поскольку сначала выдвигает доказательства бытия Бога, может быть причислен к классическим апологетам. Широко известная книга Бернарда Рамма «Протестантские христианские свидетельства» (Ramm, *Protestant Christian Evidences*) является ещё одним примером эвиденциальной апологетики, хотя сам автор, кажется, достаточно далеко отошёл от этой позиции в своих последующих работах. Самая распространённая из книг эвиденциальной апологетики – это «Свидетельство, требующее вердикта» Джоша Мак-Дауэлла (McDowell, *Evidence That Demand a Verdict*).

Некоторые сравнения с другими подходами. Хотя обращение к свидетельствам не является уникальной чертой эвиденциальной апологетики, уникален способ, каким они используются. Как классические апологеты, так и некоторые апологеты эвиденциальные применяют теистические доказательства. Однако для эвиденциальных апологетов установление факта существования Бога не является логически предшествующим и необходимым шагом. Это просто одна из нитей в общей ткани свидетельств в пользу христианства.

В отличие от исторических апологетов, чистый эвиденциальный апологет не апеллирует к историческому свидетельству в качестве единственной основы для своих тезисов. Для эвиденциального апологета существуют определённые события, такие как исцеления Иисуса, воскресение из мёртвых и исполнившиеся пророчества, которые сами по себе, независимо от логических предпосылок или доказательств бытия Бога, подтверждают истинность христианства. Поскольку факты «говорят сами за себя», нет

никакой необходимости, по мнению эвиденциальных апологетов, независимо выстраивать некое основание для веры в существование Бога. И напротив, как в классической, так и в предпосылочной апологетике утверждается, что исторические события могут быть истолкованы только в свете общих представлений о миропорядке, частью которого они являются.

Апологетика духовного опыта. Некоторые христиане апеллируют в первую очередь, если не исключительно, к духовному опыту как свидетельству в пользу христианской веры. Причём некоторые апеллируют к религиозному опыту в целом, а другие – к частному религиозному опыту. Внутри второй категории есть такие, кто сосредотачивается на мистическом опыте, а также те, кто увязывает основания своей веры с особым, сверхъестественным опытом обращения и преображения. Очевидно, что под общим, весьма обширным покровом духовного опыта должны встречаться достаточно существенные различия.

Типы духовного опыта. Общий, неспециализированный религиозный опыт имеет для специфически христианской апологетики ограниченную ценность. Такой *общий духовный опыт* в лучшем случае даёт основания для веры в некое высшее существо (не обязательно даже в теистического Бога). Тем не менее аргументация, основанная на религиозном опыте (*см*. апологетика духовного опыта), используется как христианами, так и другими верующими. Общий религиозный опыт доступен всем.

Категория частного религиозного опыта ограничена более строго. Мистики, например, говорят о частном духовном опыте познания Бога. *Мистический опыт* (*см*. мистицизм) отличается от общего религиозного опыта тем, что признается прямым и непосредственным общением с Богом. Христианские мистики убеждены, что истинность такого духовного опыта самоочевидна.

Хотя так называемый *экзистенциальный опыт* общения с Богом (*см*. Кьеркегор, Серен) не тождествен мистическому опыту, его апологеты настаивают, что он тоже сам себя удостоверяет. Человек привлекается Богом к внерациональному,

прямому общению, которое более фундаментально и более реально, нежели чувственный опыт. Хотя не все назвали бы такой опыт апологетическим свидетельством, он тем не менее, безусловно, служит подтверждением христианства для тех, кто его пережил. Те, кто апеллирует к такому опыту, отвергают апологетические подходы в их традиционном смысле. Они отбрасывают рациональную аргументацию и фактические свидетельства, предпочитая им опыт, который сам себя удостоверяет.

Некоторые представители апологетики духовного опыта. Среди христианских мистиков выделяется имя Майстера Иоганна Экхарта (Eckart; тж. Eckhart). В число экзистенциалистов входят Серен °Кьеркегор, Рудольф °Бультман и Карл °Барт (*см*. тж. фидеизм). На опыт более общего характера ориентировались Фридрих °Шлейермахер и Пауль Тиллих (Tillich).

Некоторые сравнения с другими подходами. Основанные на духовном опыте аргументы о существовании Бога иногда используются представителями классической и эвиденциальной апологетики. Различие состоит в том, что в апологетике духовного опыта *единственным* родом свидетельства выступает свидетельство внерациональное, мистическое и экзистенциальное. В других апологетических подходах основанные на религиозном опыте доводы выступают лишь одной из многих разновидностей свидетельства.

Представители предпосылочной апологетики, особенно её подтипа, сосредоточенного на откровении, отвергают аргументацию, в чистом виде основанную на духовном опыте, в связи с её неверифицируемостью и субъективностью.

Историческая апологетика. °Историческая апологетика выделяет историческое свидетельство в качестве основы для демонстрации истинности христианства. Такие апологеты убеждены, что истины христианства, в том числе существование Бога, можно доказать, опираясь единственно на историческое свидетельство. В каком-то смысле историческая апологетика входит в более широкую категорию апологетики эвиденциальной, но отличается тем, что подчёркивает

важность, а то и необходимость того, чтобы исходить из исторических записей о христианских истинах.

Некоторые представители исторической апологетики. Христианство является исторической религией, поэтому понятно, что с самого начала в нём должен был существовать исторический уклон. Самые ранние апологеты, в том числе °Тертуллиан, °Иустин Мученик, °Климент Александрийский и °Ориген, отстаивали историческую достоверность христианства.

Поскольку эти ранние апологеты зачастую не придавали своим произведениям достаточно систематизированного вида, трудно решить, относятся ли они к категории исторических апологетов. Некоторые из них выдвигали теистические доказательства, но, вероятно, не все они считали это логически необходимым первым шагом в общей схеме апологетических построений. В число современных исторических апологетов входят Джон Уорвик Монтгомери (Montgomery) и Гэри Хабермас (Habermas).

Некоторые сравнения с другими подходами. Историческая апологетика отличается от апологетики эвиденциальной своей более узкой сосредоточенностью лишь на одном виде свидетельства, а не на многих. Кроме того, она выстраивает аргументацию в определённой логической последовательности. Исторический апологет только начинает с исторического свидетельства в качестве основополагающей посылки. Установив историческую достоверность, он указывает, что в Писании провозглашены определённые истины, из которых можно заключить, что Бог существует, что Библия есть Слово Божие и что Христос есть единородный Сын Божий. У чисто эвиденциальных апологетов нет такой логической упорядоченности, начинающейся с одного только исторического свидетельства. Вместо этого эвиденциальная апологетика обращается сразу ко всем ветвям древа свидетельств, из которых и выводит истинность христианства.

Историческим свидетельством пользуются как историческая, так и классическая апологетика. Однако классический апологет при этом полагает, что историческое свидетельство есть только второй шаг, которому логически

предшествуют теистические доказательства, устанавливающие необходимое мировоззренческое свидетельство, единственно с помощью которого и можно надлежащим образом истолковать историческое свидетельство.

Предпосылочная апологетика. °Предпосылочная апологетика утверждает, что христианство надлежит отстаивать на основе определённых фундаментальных предпосылок. Обычно предпосылочные апологеты постулируют основополагающие истины христианства, а затем начинают показывать (одним из нескольких возможных способов), что верно только христианство.

Согласно принципам *ревеляционной*, то есть сосредоточенной на откровении разновидности предпосылочной апологетики, необходимо установить, что триединый Бог раскрыл Себя в Священном Писании – прежде чем станет возможным искать хоть какой-то смысл во Вселенной, в жизни, в языке или истории. Иногда это трактуется как трансцендентальное доказательство. В число представителей ревеляционной предпосылочной апологетики входят Корнелис °Ван Тил (Van Til), Грег Банзен (Bahnsen) и Джон Фрейм (Frame).

Рациональная предпосылочная апологетика тоже исходит из идеи Троицы, раскрытой в записанном Слове Божием. Однако в качестве критерия для проверки истинности здесь выступает просто закон непротиворечивости (*см*. первичные принципы). Христианство доказывает свою истинность тем, что оно, единственное из всех религий, является внутренне непротиворечивым. Рациональную предпосылочную апологетику представляют Гордон Кларк (Clark) и Карл Ф. Г. Генри (Henry).

Как и в случае рациональной предпосылочной апологетики, предпосылочная апологетика *систематической непротиворечивости* базируется на убеждении в том, что апологетическая система должна быть непротиворечивой в рациональном аспекте. Кроме того, она должна исчерпывающе учитывать все факты. Она также должна быть релевантной в экзистенциальном аспекте, удовлетворяя главные потребности бытия. Считается, что только христианство порождает такую

непротиворечивую систему. Этой позиции придерживаются Эдвард Джон Карнелл (Carnell) и Гордон Льюис (Lewis).

Апологетический подход Фрэнсиса Шеффера (Schaeffer) иногда классифицируют как особую форму предпосылочной апологетики, своего рода *практическую предпосылочную апологетику*. Как полагает Шеффер, ложные системы несовместимы с жизнью, и только христианская истина гарантирует жизнеобеспечение.

Некоторые сравнения с другими подходами. Предпосылочная апологетика отрицает значимость теистических доказательств. Её представители признают критику теистической аргументации со стороны Дэвида °Юма и °Канта (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). Или же они считают, что в «фактах» нет смысла вне христианского мировоззрения.

Заключение. Представители одних типов апологетических систем критически относятся к противоположным системам. Поэтому оценки и источники приведены в статьях о каждом из рассмотренных выше типов апологетики. Немногие книги, посвящённые апологетическим системам в целом, перечислены ниже пол рубрикой «Источники».

Библиография:

D. Clark, *Dialogical Apologetics*, Ch. 5.
N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, Part 1.
G. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*.
B. Ramm, *Varieties of Apologetic Systems*.

Апофеоз

(*APOTHEOSIS*)

Критики прибегают к теориям о различных случаях апофеоза для того, чтобы оспорить уникальность богосыновства и воскресения Христа как концепции, встречающейся исключительно в христианском вероучении. Теории об апофеозах, касающиеся людей, которые были взяты на небеса и обожествлены, выдвигаются другими религиями (*см*. митраизм). В число известных критиков нового времени, обращающихся к подобным историям, чтобы бросить тень сомнения на новозаветное повествование, входят Отто Пфляйдерер (Pfleiderer) с его «Раннехристианской концепцией Христа» (1905) и В. Буссе (Bousset) с *Curios Christos* (1913).

Претензии на обожествление не так уж редко встречаются в античной мифологии и мистических религиях (Pfleiderer). В число якобы обожествлённых входят различные римские императоры (особенно кесари Юлий Цезарь и Август), а также °Аполлоний Тианский (Habermas, 168).

Претензии на обожествление. Как сообщает Светоний, после смерти Юлия Цезаря, «[...] когда [...] хвостатая звезда сияла в небе семь ночей подряд, появляясь около одиннадцатого часа, то все поверили, что это душа Цезаря, вознесённая на небо. Вот почему изображается он со звездою над головой» (Светоний, «Жизнь двенадцати цезарей» / Перев. М. Гаспарова. – М.: 1990. 1.88).

А во время кремации Августа, по словам Светония, видели, «как образ сожжённого воспарил к небесам» (ibid., 2.100). Это тоже было сочтено признаком вознесения его духа на небеса и апофеоза.

Антиной, любимый раб императора Адриана, после своей смерти тоже считался обожествлённым. Адриан верил, что душа умершего превратилась в звезду, поэтому он заложил на этом месте город и воздвиг несколько статуй в честь Антиноя. Надпись на одной такой статуе возвещала, что Антиной был

прославлен на небесах и на самом деле являлся богом Осирисом (Cartlidge, 198).

Аполлоний, неопифагореец первого столетия, тоже имел репутацию человека, вознесённого на небеса после демонстрации им способности творить чудеса. Позднее упоминали, что он явился некоему юноше во сне.

Об Александре Македонском говорили, что он рождён девой, совершил удивительные деяния и воспринял божественные почести (Boyd, 49). Он тоже входит в категорию легендарных богочеловеков.

Претензии на воскресение. Кроме случая Аполлония Тианского, существуют и другие внехристианские претензии на воскресение из мёртвых. Роберт Прайс (Price) осуществил развёрнутое сравнительно-религиозное исследование таких посмертных феноменов, упоминаемых в других религиях, которые соперничают с христианским повествованием о воскресении Христа. Эти сюжеты также используются для того, чтобы опорочить тезис об уникальности христианства (*см*. плюрализм религиозный; Христос: уникальность).

Оценка. Гипотезы о богочеловеках в своё время развенчивали такие разные богословы, как Оскар Кульман, «Христология Нового Завета» (Cullmann, *The Christology of the New Testament*); Реджинальд Фуллер, «Основы новозаветной христологии» (Fuller, *The Foundation of New Testament Christology*); Гэри Хабермас, «Заявления о воскресении в нехристианских религиях» (Habermas, *«Resurrection Claims in Non-Christian Religions»,* в *Religious Studies 25* [1989]); и Рональд Нэш, «Христианство и эллинистический мир» (Nash, *Christianity and the Hellenistic World*).

Когда подобные легенды выдвигаются для конкуренции с евангельским повествованием о Христе, возникают проблемы. Все источники, содержащие такие сюжеты, чрезвычайно отдалены по времени от описываемых событий и достаточно сомнительны. Светоний жил через 150 лет после Юлия Цезаря и почти через 100 лет после Августа. Рассказ Диона Кассия об Адриане появился примерно на сто лет позже. Филострат писал свою книгу спустя свыше 100 лет после смерти Аполлония. И

напротив, о воплощении и богосыновстве Христа говорили очевидцы в своих, современных событиям показаниях (*см*. Новый Завет: рукописи; Христос: божественная сущность).

Большинство этих сюжетов отягощено политической тенденциозностью. Почти половина из двенадцати цезарей у Светония в своё время объявлялись божественными, а рассказ об Аполлонии появился в тот период, когда кое-кто в Римской империи старался подновить и реанимировать мифологический культ. В любом случае эти сообщения нельзя назвать историческими документами, так как невозможно проверить, действительно ли дух вознёсся на небеса и превратилась ли душа в звезду. Это чрезвычайно субъективные свидетельские показания. Но заявление о том, что Иисус телесно воскрес из мёртвых, оставив гроб пустым, и являлся в физическом теле на протяжении нескольких недель сотням людей, исторически верифицируемо (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Представления о том, будто бы человеческое существо может быть обожествлено – далеко не то же самое, что христианская концепция воплощения, в которой вторая ипостась Троицы становится человеком. В Христе монотеистический Бог воплощается в человека. При апофеозе человек становится одним из многих богов.

Случай Александра. Претензии относительно Александра Македонского иллюстрируют коренные отличия подобных сюжетов от повествования о Христе. В отличие от ситуации с достаточно рано появившимися Евангелиями, самые ранние материалы об Александре не упоминают о тех чертах, которые приписывают ему позднейшие легенды. Рассказы о чудесах Александра складывались на протяжении целого тысячелетия. Чудеса Иисуса были зафиксированы письменно в течение тридцати лет после того, как были совершены (*см*. чудеса в Библии; чудеса и миф). Собственно говоря, датировка легенд об Александре – даже более поздняя, чем время Христа. Вполне вероятно, что на рассказы о сверхчеловеческих подвигах Александра повлияло евангельское повествование.

Евангелия были созданы в среде строгого иудейского монотеизма, где считалось, что человек не может быть Богом. А

вот истории об Александре возникли в языческом, политеистическом окружении, где идея обожествления людей считалась приемлемой.

Заключение. Попытки свести повествование о Иисусе на уровень греческих мифов о богочеловеках заведомо бесплодны. Различия слишком велики, и если уж что-то одно и оказало здесь влияние на другое, то бесспорно, что христианское повествование о Боге, воплотившемся в человека, появилось раньше.

Библиография:

B. L. Blackburn, «Miracle Working *Theiol Andres* in Hellenism (and Hellenic Judaism)». D. Wenhan., *Gospel Perspectives,* Vol. 6: *The Miracles of Jesus*.

W. Bousset, *Kurios Christos*.

G. Boyd, *Jesus under Siege.*

D. R. Cartlidge, *Documents for the Study of the Gospels*.

O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*.

R. Fuller, *The Foundation of New Testament Christology*.

G. Habermas, «Resurrection Claims in Non-Christian Religions», *RS* 25.

R. Nash, *Christianity and the Hellenistic World*.

O. Pfleiderer, *The Early Christian Conception of Christ.*

R. Price, «Is There a Place for Historical Criticism? », статья, представленная на «Christianity Challenges the University: An International Conference of Theists and Atheists», Dallas, Texas, 7–10 February 1985. Suetonius. The Twelve Caesars.

M. Wilkins, *Jesus under Fire*.

Yamauchi, E. «Magic or Miracle? Disease, Demons and Exorcisms», D. Wenliam, ed., *Gospel Perspectives,* Vol. 6: *The Miracles of Jesus*.

Аристотель

(*ARISTOTLE*)

Аристотель (384–322 до Р. Х.) имеет для христианской апологетики огромное значение. Он установил основные принципы рассуждения, используемые большинством апологетов (*см*. логика; первичные принципы; принцип причинности). Многие из великих апологетов, в особенности °Фома Аквинский, целиком опирались на принципы Аристотеля.

Родившись в греческой колонии Стагире в семье врача, Аристотель около 367 г. поступил в академию °Платона, где и оставался до смерти Платона в 347 г. Он сделался наставником Александра Македонского (356–323) примерно в 342 г. В ходе завоеваний Александра Македонского идеи Аристотеля, вместе с греческим языком и греческой культурой, распространились по всему миру.

Главные труды Аристотеля можно классифицировать по таким темам, как логика, физические изыскания, психология и философия:

Логика: *Категории, Об истолковании, Первая и Вторая аналитики. Об опровержении софистов, Топика.*

Физические изыскания: *Метеорология, О происхождении и уничтожении, О небесах, Физика.*

Психология: *О снах, О памяти и воспоминании, О предсказании по снам (Parva Naturalia), О душе.*

Философия: *Искусство и поэзия (Поэтика), Метафизика, Никомахова этика. Политика, Риторика.*

Вряд ли найдётся ещё один мыслитель, живший до или после Аристотеля, о котором можно было бы сказать, что у него был настолько же аналитический, энциклопедический и плодотворный ум.

Эпистемология (гносеология, теория познания). Аристотель был эмпириком и считал, что всякое знание начинается с воспринимаемых нами ощущений. Коль скоро объект воспринят посредством одного или нескольких имеющихся у нас чувств, разум начинает действовать на этой

основе, реализуя свою способность к абстрактному мышлению. Аристотель различал три действия ума: это *постижение* (понимание), *предикация* (утверждение, высказывание) и *силлогистические умозаключения* (логика).

Постижение. Первое действие разума есть постижение, понимание предмета или объекта. *Субъектом* постижения выступает мыслящее животное (человеческое существо). А *объект* постижения – сущность (суть) или форма вещей. *Методом* постижения является умственный процесс абстрагирования, в ходе которого разум приходит к некоей универсалии, обрабатывая информацию о частностях. В этом Аристотель отличается от позднейших номиналистов, которые отрицали универсалии и учили, что существуют только частности.

Десять модусов постижения называются «предикаменты», или *категории*. В число категорий входят:

1) *Сущность* – то, что постигается. Она также называется *предметом* постижения. Первичная сущность есть исходный предмет постижения. Вторичная сущность – это универсалия, которая делается предикативной для некоего класса.

2) *Количество*, сколько предметов постигается.

3) *Качество* – какой предмет постигается.

4) *Соотношение* объясняет, с *чем* предмет соотносится.

5) *Действие* говорит нам, *на что* предмет действует.

6) *Претерпевание* отвечает на вопрос, *со стороны чего* на предмет оказывается действие.

7) *Место* указывает, *где* находится постигаемый предмет.

8) *Время* указывает, *когда* предмет постигается.

9) *Положение* отвечает на вопрос, *при каких обстоятельствах* постигается предмет.

10) *Обладание* или *условия* указывают, *в каком состоянии* находится постигаемый предмет. Обладание для предмета естественно, но не сущностно, как, например, одежда или вооружение для человека.

Предикация. Коль скоро предмет постигнут (понят), относительно него можно высказать определённые утверждения. Как и в постижении, в предикации можно

выделить *субъект* предикации (человеческое существо) и *объект* предикации (суть или форма вещей). К ним добавляются *назначение* предикации (определение, природа вещи), *средства* и *модус* предикации.

Средства предикации можно описать как высказывания, имеющие субъект, предикат и связку – утверждения о том, что «есть» или что «не есть». Модусы предикации – это атрибуты, разнообразные модусы реальности, которые предикат может соотносить с описываемыми вещами. В число модусов предикации входят:

Родовая принадлежность. Человек принадлежит к роду «животное». Этим свойством обладают многие предметы постижения.

Видовое отличие. Человек есть животное «мыслящее». Это его видовая особенность.

Виды. Предмет описывается сочетанием его родовой принадлежности и видовых отличий. Благодаря нашему постижению творения мы уже безусловно знаем, что «человек» есть «мыслящее животное». В этом частном примере предмету постижения присвоено научное видовое название, которое как раз это и обозначает, только на латыни: *Homo sapiens.*

Свойства. Предикат описывает то, что вытекает из сущности предмета, но не входит в неё как составная часть. Человеческим существам свойственно смеяться. Чувство юмора, способность видеть смешное, есть свойство человеческих существ.

Акциденции, побочные свойства. Предикат описывает то, что содержится в сущности предмета, но не входит в неё как составная часть. В предложении «у него чёрные волосы» признак чёрных волос не есть часть человеческой сущности, однако это часть сцепленной с нею категориальной системы.

Количество/мера. Такая предикация может быть универсальной, когда охватываются все классы, или частной, когда указаны ограничения. «Человеческие существа есть мыслящие животные, но лишь немногие человеческие существа думают на гэльском языке».

Качество. Это предикация, которая должна выражаться утвердительным («есть») или отрицательным («не есть») высказыванием. «Человеческое существо есть существо, способное славить Бога».

Умозаключения (логика). Когда нечто постигнуто и относительно него сформулированы утверждения (высказывания), можно выводить заключения, исходя из двух или нескольких таких предикативных утверждений. Вывод заключения из двух высказываний-посылок называется *силлогизмом*. Насчитывается три основных вида умозаключений: *дедуктивные, индуктивные* и *ошибочные*.

Дедуктивная логика занимается валидностью дедуктивных заключений, выводимых из посылок силлогизма. Эту логику Аристотель разрабатывал в «Первой аналитике», а во «Второй аналитике» он добавил к ней *материальную логику*, которая имеет дело с истинностью таких умозаключений или доказательств. *Индуктивная логика* (именуемая «мнение») занимается вероятностными суждениями. Она обсуждается в «Топике». *Логика ошибочности* имеет дело с ложными умозаключениями и детально описана в книге «О доказательствах софистов».

Реальность и Бог. Представления Аристотеля о Боге вытекают из его взглядов на реальность, именуемых «метафизикой». Что такое *метафизика* в аристотелевском понимании этого термина – лучше всего можно объяснить, сравнивая её с другими дисциплинами. С точки зрения Аристотеля, *физика* изучает реальность, которая может быть воспринята посредством наших пяти чувств. Метафизика изучает реальность, находящуюся вне чувственного восприятия. *Математика* есть изучение реальности (сущности) постольку, поскольку она остаётся количественной (хотя это относится не ко всем современным отраслям математики). Метафизика есть изучение сущности постольку, поскольку она реальна.

Актуальность (действие) и потенциальность (потенция). Аристотелевское понимание реальности связано с тем, что действительно есть (актуальность), и с тем, что могло бы быть (потенциальность). В творении всё состоит

одновременно из формы (это актуальность) и материи (потенциальность), такой подход называют «гиломорфизм». Непреложным следствием из него является то, что реальность, воспринимаемая нами посредством чувств, изменчива.

Изменение есть переход от потенциальности к актуальности. Аристотель постулирует два типа изменений, существенные и несущественные. Существенные изменения меняют сущность – то, чем нечто является по своей сути. Такое изменение происходит, когда сущность начинает быть (рождение) или прекращает быть (исчезновение). Несущественное изменение – это перемена в том, чем нечто *обладает*, в его *атрибутах*. Атрибут есть то, что принадлежит сущности, но не составляет её. Смерть есть существенное изменение. Обучение есть изменение несущественное.

Четыре причины вещей. Изучая природу бытия, Аристотель постулирует четыре причины вещей. Две внутренние причины содержатся внутри вещи. Применительно к деревянному стулу причины будут следующие:

1) Формальная причина – форма или образец, *по которому* вещь сделана, её сущность: «стулообразность».

2) Материальная причина – то, *из чего* вещь сделана, её материал: дерево.

Две внешние причины находятся вне вещи. В примере со стулом они таковы:

3) Действующая причина – *кем* или *чем* вещь сделана, действующий агент: плотник.

4) Конечная причина – *для чего* вещь сделана, цель: чтобы садиться.

Ответ Аристотеля на монизм. Метафизику Аристотеля можно рассматривать как ответ на аргументацию Парменида (до 515 до Р. Х.), в пользу монизма (*см*. монизм; проблема единственности и множественности). Парменид доказывал, что: 1) всё либо единственно, либо множественно. 2) Если есть много сущностей, они должны различаться. 3) Если они различаются, они должны различаться в бытии или небытии. 4) Они не могут различаться в небытии, поскольку небытие есть ничто (и это значило бы, что они не различаются). 5) Не могут

они различаться и в бытии, так как бытие есть то, что присуще им всем. Они не могут различаться в том самом смысле, в котором они все одинаковы. 6) Следовательно, может быть только одна сущность (это монизм).

Насчитывалось четыре основных ответа Пармениду. 1) °Атомизм говорил, что вещи (атомы) различаются абсолютным небытием (пустотой). 2) Платонизм доказывал (*см*. Платон), что вещи (формы) различаются относительным небытием (инаковость), это определение через отрицание. 3) Как утверждал позже Фома °Аквинский, поскольку бытие есть сочетание актуальности и потенциальности, вещи различаются тем, какого рода бытие имеют. 4) Аристотель полагал, что только материальные вещи состоят из формы (актуальности) и материи (потенциальности). Чистые формы, такие как боги, просты. Таким образом, сорок семь или пятьдесят пять Сюрм (богов) различаются в том, что они просто являются различными сущностями.

Существование и природа Бога. Из этого ответа Пармениду видно, что в представлении Аристотеля Бог (боги) ни в коем случае не был Творцом, как Его понимают в иудаизме. Однако Аристотель, как позднее и многие христиане, верил, что существование Бога может быть доказано. Его доказательство выглядело примерно так:

1) Вещи меняются. Это устанавливается через наблюдение движения, самой очевидной формы изменения.

2) Всякое изменение есть переход от потенциальности к актуальности. Иными словами, когда потенциальность актуализируется, и происходит изменение.

3) Никакая потенциальность не может сама себя актуализировать. Дерево не может сделать из себя стул, хотя в нём заложена способность стать стулом.

4) Должна существовать такая актуальность, которая актуализирует всё, что только переходит от потенциальности к актуальности. Иначе бы ничто не актуализировалось.

5) Регрессивная (восходящая к началу) цепочка последовательно актуализирующих друг друга актуальностей

бесконечной быть не может, так как вся цепочка осталась бы не актуализированной, если бы не было первой актуальности.

6) Такая первая актуальность актуализирует вещи в рамках конечных причин, привлекая к этому вещи примерно так, как любовника влечёт к любимой.

7) Насчитывается сорок семь (согласно астроному Евдоксу) или пятьдесят пять (согласно Каллипу) таких чистых актуальностей («недвижимых двигателей»).

8) В конечном счёте, есть лишь одно небо и один Бог. Только материальные вещи могут различаться в численном отношении, поскольку материя есть первоначало индивидуализации (выделения).

9) Предыдущий тезис представляет собой позднейшее добавление – либо самого Аристотеля, либо одного из его редакторов после его смерти. Больше похоже на второе. Об аристотелевском контексте в истории космологического доказательства см. доказательство космологическое.

Что касается этого доказательства Аристотеля, внимания заслуживают несколько моментов: в нём ставится вопрос о бесконечной регрессивной цепочке причин (*см*. бесконечные последовательности). Предполагается множественность первопричин, с тем добавлением (сделанным, возможно, кем-то из достаточно поздних редакторов), что существует только один Бог. В отличие от демиургов Платона, первопричина у Аристотеля есть конечная, целевая причина, а не действующая причина. Также Недвижимый двигатель не является личностным Богом, чувствующим по отношению к Своему творению любовь или заботу. По сути дела, Бог у Аристотеля не имеет религиозного значения и не нуждается в поклонении. Этот Бог вводится просто в силу логической необходимости, чтобы логичней объяснить космос, а затем теряет значение. Такая первопричина не является инфинитной, в отличие от Бога в христианском теизме. Аристотель разделял то греческое верование, что лишь бесформенное и неопределённое может рассматриваться в качестве инфинитного. У Аристотеля Бог не создавал всё существующее свободно и *ex nihilo*, «из ничего» (*см*. творении различные взгляды). Вселенная вечна, а Бог

формирует её, привлекая её к Себе. Таким образом, Бог есть не порождающая (действующая) причина, но привлекающая (конечная) причина.

Интерес для христианских апологетов представляют и другие взгляды Аристотеля. Он больше доверял буквальной (в противопоставление аллегорической) герменевтике. В отличие от Платона, Аристотель отрицал бессмертие души и жизнь после смерти тела. Согласно Аристотелю, душа, которая, есть форма тела, вместе с телом и умирает (*см*. бессмертие). Аристотель отстаивал этику «золотой середины», из которой позднее была выработана ситуационная этика (*см*. нравственность: абсолютная природа).

Библиография:

Aristotle, *Aristotle's* Categories and De Interpratetione*,* W. D. Ross, trans.

→ *The Works of Aristotle Translated Into English*. W. D. Ross, ed.

W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, R. Robinson, trans.

J. Owen, *The Doctrine of Being In the Aristotelian Metaphysics*.

W. D. Ross, *Prior and Posterior Analytics.*

Археология

см.
Ветхий Завет: Археология:
Новый Завет: Археология

Атеизм

(*ATHEISM*)

Тогда как °политеизм заметно доминировал в античном греческом мышлении, а теизм доминировал в христианских взглядах Средневековья, атеизм дождался своего часа в сегодняшнем мире. Разумеется, не все, кто не чувствует веры в некое божественное существо, хотят, чтобы их называли «атеистами». Некоторые предпочитают такое позитивное обозначение, как «гуманисты» (*см*. гуманизм секулярный). Других, пожалуй, точнее будет охарактеризовать в качестве «материалистов». Но все они не являются теистами, и большинство настроено антитеистически. Кое-кто предпочитает более нейтральный термин «а-теисты».

В отличие от теиста (*см*. теизм), который верит, что Бог существует над миром и в мире, и пантеиста, который верит, что Бог и есть мир, атеист убеждён, что никакого Бога нет ни над миром, ни в мире. Есть только Вселенная или космос, и больше ничего.

Поскольку у атеистов много общего с агностиками (*см*. агностицизм) и скептиками, их часто с ними путают (см. Рассел, «Что такое агностик?», Russell, «What Is ап Agnostic?»). С формальной точки зрения, скептик говорит: «я сомневаюсь, что Бог существует», а агностик заявляет: «я не знаю (или не могу знать), существует ли Бог». Но атеист утверждает, будто бы знает (или, по крайней мере, верит), что Бога нет. Однако, поскольку все атеисты не являются теистами, и большинство атеистов солидаризуется со скептиками в антитеистических взглядах, многие из выдвигаемых ими доводов совершенно одинаковы. Именно в этом смысле современный атеизм существенно опирается на скептицизм Дэвида °Юма и агностицизм Иммануила °Канта.

Разновидности атеизма. Вообще говоря, существуют различные виды атеизма. Традиционный (метафизический) атеизм предполагает, что Бога никогда не было, нет и не будет. В число многих, придерживавшихся таких взглядов, входят

Людвиг °Фейербах, Карл °Маркс, Жан-Поль °Сартр и Энтони °Флю. Мифологические атеисты, такие как Фридрих °Ницше, верят, что Бог-миф никогда не был Существом, но был некогда живым образцом, которому люди подражали. Этот миф был уничтожен за счёт развития человеческого разума и культуры. Была ещё недолговечная форма *диалектического* атеизма, которой придерживался Томас °Альтицер и в которой предполагается, что некогда живший трансцендентный Бог фактически умер в воплощении и распятии Христа, и к современной эпохе произошло постепенное осознание этой смерти. *Семантические* атеисты (*см*. верификация: разновидности) заявляют, что умерла сама возможность говорить о Боге. Этой позиции придерживался Пол Ван-Бюрен (Van Buren) и другие, на кого повлиял °логический позитивизм, всерьёз оспаривавший осмысленность языка, относящегося к Богу. Разумеется, те, кто придерживается последней упомянутой позиции, могут вообще не быть настоящими атеистами. Они могут признавать существование Бога и всё же считать, что в осмысленных терминах говорить о Нём невозможно. Этот взгляд называется °акогностицизм, так как он отрицает, что мы можем говорить о Боге в когнитивных, осмысленных терминах. *Концептуальные* атеисты полагают, что Бог существует, но Он скрыт от взоров, затмевается нашими концептуальными построениями (*см*. Бубер, Мартин). И наконец, *практические* атеисты верят, что Бог есть, но убеждены, что мы должны жить так, *как если бы* Его не было. Суть в том, что нам не следует делать себе из Бога подпорку в нашей неспособности вести высоко духовный и ответственный образ жизни (в таком роде можно истолковать некоторые произведения Дитриха Бонхеффера).

Существуют и другие подходы в классификации разновидностей атеизма. Один из них основан на той особенности, в каком философском течении находит своё выражение данный вид атеизма. В этом смысле можно говорить об *экзистенциальном* атеизме (Сартр), *марксистском* атеизме (Маркс), *психологическом* атеизме (Зигмунд °Фрейд), о

капиталистическом атеизме (Айн °Рэнд) и *бихевиористическом* атеизме (Б. Ф. Скиннер).

С точки зрения апологетики атеизм удобней всего рассматривать в метафизическом аспекте. Атеисты – те, кто приводит доводы в обоснование своего убеждения, будто бы ни в мире, ни над миром Бога нет. То есть мы будем говорить о философском атеизме, отличая его от принципов практических атеистов, которые просто живут так, как если бы Бога не было.

Доводы атеистов. Аргументация атеизма по большей части негативна, хотя иногда может приобретать позитивную форму. Негативная аргументация распадается на два типа: 1) доводы в опровержение доказательств существования Бога (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия); 2) доводы непосредственно против существования Бога (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). В аргументации первого типа большинство атеистов существенно опираются на скептицизм Юма и агностицизм Канта.

Атеисты выдвигают то, что они считают обоснованной и достаточной аргументацией в пользу своего убеждения, будто бы Бога нет. При этом атеистами часто используются четыре следующих довода: 1) факт существования зла в мире (*см*. проблема зла); 2) видимая бессмысленность бытия; 3) фактор случайности, неупорядоченности во Вселенной; 4) Первое начало °термодинамики – то, что «энергия не может ни создаваться, ни уничтожаться», как свидетельство того, что Вселенная вечна и, следовательно, не нуждается в Творце.

Ответ на доводы атеистов. *Существование зла*. Развёрнутый ответ по поводу проблемы мирового зла даётся в статье проблема зла, так что здесь мы рассмотрим вопрос только в общих чертах. Рассуждения атеистов образуют порочный круг. Как указывает бывший атеист К. С. Льюис, чтобы знать, что в мире существует несправедливость, нужно иметь мерило справедливости. Таким образом, чтобы действительно отрицать Бога через мировое зло, необходимо выдвинуть высший нравственный эталон, посредством которого и объявлять Бога злым («Просто христианство» [*Mere Christianity*]). Но для теистов Бог и есть такой высший

нравственный эталон, потому что не может быть высшего нравственного закона без высшего Законодателя этого нравственного закона.

Как настаивают атеисты, абсолютно благой Бог должен иметь абсолютно благие цели для всего сущего, но для многого зла в мире никакой благой цели нет. Поэтому абсолютно совершенного Бога быть не может.

Как отвечают теисты, то, что мы не знаем цели совершающегося в мире зла, само по себе ещё не значит, будто бы никакой благой цели нет. Этот довод не обязательно опровергает существование Бога; он лишь доказывает наше невежество относительно Божиих замыслов. Продолжая тот же ход рассуждений: из того, что мы сейчас не понимаем назначения всего зла в мире, ещё не следует, будто бы мы никогда и не поймём этого. Атеист в своих суждениях опережает события. Согласно теизму, день справедливости грядёт. Коль скоро Бог существует, у Него должна быть благая цель для зла в мире, пусть даже мы её не знаем. Ведь теистический Бог всеведущ, Он знает всё. Он – всеблагой, и для всего имеет благие причины. Таким образом, по самой Своей природе Он должен иметь благие причины для мирового зла.

Бессмысленность жизни. Предполагая, что жизнь не имеет смысла, атеист опять страдает самонадеянностью и скороспелостью суждений. Как можно знать, что Вселенная не имеет своего конечного предназначения? То, что атеист не знает истинного смысла жизни, само по себе ещё не значит, что его не знает Бог. Большинство людей могут вспомнить события в своей жизни, которые казались бессмысленными в данный момент, но в окончательном итоге раскрывали свой глубокий смысл.

Хаотическая Вселенная. Кажущаяся хаотичность Вселенной не опровергает бытие Бога. Некоторые случайности только кажутся таковыми, а на самом деле закономерны. Когда ДНК только-только была открыта, полагали, что она расщепляется случайным образом. Сейчас весь научный мир знает о невероятно сложных механизмах, задействованных при расщеплении этой двойной спирали, образующей молекулу ДНК. Даже истинные случайности имеют разумное назначение

(*см*. доказательство телеологическое). Выдыхаемые нами молекулы двуокиси углерода случайным образом перемешаны с молекулами кислорода (и атмосферного азота), однако для благой надобности. Иначе мы вдыхали бы тот же самый отравляющий газ, который выдыхаем. И кое-что из того, что кажется мусором, может быть продуктом для осмысленного процесса. Конский навоз служит отличным удобрением. Если принять временную шкалу атеистов, Вселенная замечательно успевает абсорбировать и нейтрализовать весь свой «мусор». Насколько мы знаем, очень мало так называемого мусора действительно идёт в отходы. И даже если так, это может быть побочный продукт какого-то целенаправленного процесса в финитном мире, подобном нашему, точно так же как при лесозаготовках получаются опилки.

Вечность материи (энергии). Атеисты зачастую неправильно формулируют научное содержание Первого начала термодинамики. Не следовало бы говорить: «энергия *не может* ни создаваться, ни уничтожаться». Наука, будучи наукой, не должна заниматься утверждениями о том, что «может» или «не может» происходить. Операционная наука имеет дело с тем, *что есть* или *чего нет*, основываясь при этом на наблюдениях. А наблюдения просто говорят нам, что, согласно Первому началу, «количество фактической энергии во Вселенной остаётся постоянным». Иными словами, в то время как количество *полезной* энергии убывает, общее количество *фактической* энергии остаётся во Вселенной постоянным. Первое начало абсолютно ничего не говорит о *происхождении* или *уничтожении* энергии. Это просто результат наблюдений неизменного наличия энергии в космосе.

В отличие от Второго начала термодинамики, говорящего нам, что Вселенная, в которой полезная энергия необратимо расходуется, должна была поэтому иметь своё начало. Первое начало ничего не утверждает относительно того, вечна ли энергия. Следовательно, на него нельзя ссылаться, чтобы отрицать Творца мироздания.

Тезисы атеизма. Убеждения разных атеистов не идентичны – не в большей степени, чем убеждения разных

теистов. Существует, однако, некое ядро убеждений, общих для большинства атеистов. Таким образом, хотя не все атеисты верят во все приведённые ниже утверждения, во всё, приведённое ниже, верит кто-нибудь из атеистов. И большинство атеистов верит в большую часть из нижеследующего:

Относительно Бога. Подлинные атеисты уверены, что существует только космос. Бог не создавал человека; Бога создали люди.

Относительно мира. Вселенная вечна. Если же она не вечна, она начала существовать «из ничего» и «не создана никем». Её существование – самодостаточное и самоподдерживающееся. Как сказал астроном Карл °Саган, «космос – это всё, что только есть, всё, что только было, и всё, что когда-либо будет» (Sagan, *Cosmos*, 4). Если спросить: «Что стало причиной мира?», большинство атеистов ответят словами Бертрана Рассела, что никакой причины у него не было; он просто существует. Только части Вселенной нуждаются в причине. Все они зависят от целого, но целое не нуждается в причине. Если мы спрашиваем о причине существования Вселенной, то мы должны спрашивать о причине существования Бога. А коль скоро мы не нуждаемся в причине для существования Бога, то нам не нужна и причина для существования Вселенной.

Если настаивать, что *всё* нуждается в причине, атеист просто сошлётся на бесконечную регрессивную цепочку причин, которая никогда не дойдёт до первопричины (то есть до Бога). Ведь если всё должно иметь причину, то это относится и к подобной «первопричине». А в таком случае она никак не сможет быть первой причиной, как не сможет ею быть и ничто другое (см. Sagan, *Broca's Brain*, 287).

Относительно зла. В отличие от пантеистов (*см*. пантеизм), которые отрицают реальность мирового зла, атеисты твёрдо на ней настаивают. По сути дела, в то время как пантеисты признают реальность Бога и отрицают реальность мирового зла, атеисты, наоборот, признают реальность мирового зла и отрицают реальность Бога. Они считают теистов

непоследовательными из-за их попыток одновременно признать обе реальности.

Относительно человеческих существ. Человеческое существо есть находящаяся в движении материя, не обладающая никакой бессмертной душой. Вне мозга сознания нет. Нет и независимой от тела души. Хотя не все атеисты являются строгими материалистами, отождествляющими душу и тело, большинство из них всё же верят, что душа как-то зависит от тела. Фактически, душа умнеет вместе с телом. Душа (и сознание) может быть чем-то большим, нежели тело, точно так же, как мысль есть нечто большее, нежели слова и символы. Но, подобно тому как тень исчезает, когда дерева больше нет, так и душа не может существовать после кончины тела.

Относительно этики. Не существует никаких нравственных абсолютов, тем более абсолютов, освящённых божественным авторитетом. Могут существовать лишь общепризнанные и давние, устоявшиеся ценности. Но абсолютно обязательные законы, по всей видимости, подразумевали бы некоего абсолютного Законодателя, о чём и речи быть не может (*см*. нравственность: абсолютная природа).

Поскольку ценности не *раскрываются* в каком-то Божием откровении, они должны быть *созданы*. Многие атеисты полагают, что представления о нравственных ценностях складываются в процессе проб и ошибок, подобно тому, как возникли правила уличного движения. Нередко правильность поступков определяется исходя из того, что сможет принести наибольшее благо в долговременной перспективе (*см*. прагматизм). Как признают некоторые из них, относительный характер и изменчивость ситуаций определяют, что правильно и что неправильно. Другие говорят о практически целесообразном поведении (о том, что «работоспособно»), а кое-кто строит всю свою этику на эгоистических интересах. Но практически все атеисты полагают, что каждый человек должен сам выработать для себя личную систему ценностей, поскольку никакого Бога. Который раскрыл бы, что правильно, и что неправильно, не существует. Как сказано в «Гуманистическом манифесте», «гуманизм утверждает, что сущность Вселенной, очерченная

современной наукой, несовместима ни с какими представлениями о сверхъестественных или космических гарантиях для человеческих ценностей» (Kurtz, 8).

Относительно предназначения человека. Большинство атеистов не усматривают для отдельно взятых личностей какого-либо предназначения в вечности, хотя кое-кто говорит о своего рода коллективном бессмертии человечества в целом. Но, несмотря на отрицание индивидуального бессмертия, многие атеисты являются утопистами. Они верят в грядущий рай на Земле. Скиннер описал утопию бихевиористского контроля в своей книге «Уолден-Два» (B. Skinner, *Walden Two*). Маркс верил, что экономическая диалектика истории неизбежно приведёт человечество в коммунистический рай. Другие, например, Рэнд (Rand), верили, что капитализм в чистом виде способен породить более совершенное общество. Третьи надеялись, что социальную утопию смогут построить человеческий разум и наука. Практически все, однако, признают итоговую смерть рода человеческого, хотя утешаются мыслью, что впереди у нас ещё много миллионов лет.

***Оценка**. Позитивный вклад атеизма*. Даже если подходить с теистической точки зрения, не все высказываемые атеистами идеи далеки от истины. Атеисты смогли достаточно глубоко проникнуть в природу реальности.

Реальность мирового зла. В отличие от пантеистов, атеисты не закрывают глаза на реальность мирового зла. По сути дела, большинство атеистов наделены острым чувством совершающегося зла и несправедливости. Они верно указывают на несовершенство этого мира и на необходимость осуждения несправедливости. И в этом отношении они, безусловно, правы – что вселюбящий и всемогущий Бог обязательно должен что-то предпринимать в такой ситуации.

Противоречивые представления о Боге. Полагая, что Бог не имеет Своей причины вовне, кое-кто рассуждает о Боге так, как если бы Он был самопричинным Существом (*causa sui*). Атеисты справедливо усматривают здесь противоречие, ведь никакое существо не может быть причиной собственного существования. Для этого оно должно было бы существовать и

не существовать одновременно. Потому что стать причиной существа, породить его – означает перевести его от несуществования к существованию. Однако несуществующее не может породить существующее. «Ничто» не в состоянии породить «нечто» (*см*. принцип причинности). В этом атеисты, безусловно, правы.

Позитивные человеческие ценности. Многие атеисты являются гуманистами. Они присоединяются к тем, кто привержен гуманистическим ценностям и поддерживает гуманистическую культуру. Они увлечённо занимаются науками и искусствами, проявляют глубокую озабоченность этическими вопросами. Большинство атеистов осуждают расизм, вражду и фанатизм. Большинство атеистов выступают за свободу и терпимость, за другие позитивные нравственные ценности.

Лояльная оппозиция. Атеисты находятся в лояльной оппозиции к теистам. Всем нам трудно заметить логические несообразности в собственном мышлении. Атеисты служат корректирующим фактором для несостоятельных рассуждений теистов. Атеистическая аргументация против теизма должна ставить барьер для догматизма и сдерживать ту горячность, с которой многие верующие спешат отбросить сомнения. В сущности, атеистам досталась важная корректирующая роль в теистическом мышлении. В монологах редко рождаются отточенные формулировки. Не будь атеистов, теистам не хватало бы конструктивной оппозиции, с которой можно вступать в диалог и благодаря этому концептуально очищать свои представления о Боге.

Критика атеизма. И всё же той позиции, что Бога нет, не хватает адекватных рациональных обоснований. Атеистическая аргументация против существования Бога несостоятельна (см. выше). Более того, имеются весомые доводы в пользу существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). На многие вопросы атеизм не в состоянии дать удовлетворительные ответы.

Почему всё-таки существует «нечто», а не одно только «ничто»? Атеизм не даёт адекватного ответа на вопрос, почему всё-таки хоть что-то, да существует, хотя нет никакой

необходимости, чтобы вообще существовало что бы то ни было. Несуществование в мире чего бы то ни было вполне возможно, однако мир всё-таки существует. Почему? Если причины для его существования нет, то нет и объяснения, почему мир существует (*см*. доказательство космологическое).

Что есть основа нравственности? Атеисты могут верить в нравственность, но они не в состоянии обосновать эту веру. С какой стати следует вести себя нравственно, если нет Того, Кто определяет, что есть добро, и перед Кем люди должны держать ответ? Одно дело сказать, что вражда, расизм, геноцид и насилие – плохо. Но если нет высшего эталона нравственности (то есть Бога), то откуда мы можем знать, что всё это плохо? Нравственный закон предполагает нравственного Законодателя (*см*. доказательство нравственное).

На чём может быть основан смысл жизни? Большинство атеистов верят, что жизнь имеет смысл и стоит того, чтобы жить. Но как это может быть, если жизнь человека не имеет никакой цели и у него нет никакого предназначения после этой жизни? Назначение предполагает Назначающего. Но если Бога нет, нет и объективного, высшего смысла жизни. Однако большинство атеистов живут так, как если бы он был.

На чем основана истина? Большинство атеистов убеждены, что атеизм верен, а теизм ложен. Однако утверждение об истинности атеизма подразумевает существование такой вещи, как объективная истина. Большинство атеистов не считают, что атеизм верен только для них самих. Но если атеизм верен, должна существовать какая-то основа для объективной истины (*см*. природа истины). Истина есть категория разума, и объективная истина предполагает существование объективного Разума вне нашего финитного разумения.

Чем обоснована рассудочность? Большинство атеистов гордятся тем, что они рационалисты. Но зачем быть рациональным, если Вселенная – результат иррациональной игры случая? Рассудочность не имеет смысла в хаотической Вселенной. Таким образом, именно то, чем атеисты больше всего гордятся, не имеет смысла без Бога.

Что лежит в основе красоты? Атеисты тоже восхищаются прекрасным закатом и с благоговением глядят на звёздное небо. Они наслаждаются красотой природы, как будто бы в ней есть осмысленность. Но всё же, если атеизм верен, она целиком случайна, а не закономерна. Атеисты воспринимают эту красоту так, как если бы она была предназначена для них, и всё же верят, что нет никакого Художника, предназначившего её для них.

Библиография:

T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*.

P. Bayle, *Selections from Bayle's Dictionary*.

L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*.

J. N. Findlay, «Can God’s Existence Be Disproved?», A. Plantinga, *The Ontological Argument.*

C. Hartshorne, «The Necessarily Existent», A. Plantings, *The Ontological Argument.*

J. Hick, *The Existence of God*.

B. C. Johnson, *An Atheist Debater's Handbook*.

P. Kurtz, *Humanist Manifestos 1* and *II.*

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

M. Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*.

K. Marx, *Marx and Engels on Religion*.

G. Maurades, *Belief in God.*

T. Molnar, *Theists and Atheists*.

J. P. Moreland, *Does God Exist*?

F. Nietzsche, *Joyful Wisdom*.

→ *Thus Spuke Zarathustra.*

K. Nielson, *Philosophy of Atheism.*

A. Rand, *For the New Intellectual*.

B. Russel. «What Is an Agnostic // *Look* (1953).

C. Sagan, *Broca's Brain*.

→ *Cosmos*.

J. P. Sartre, *Being and Nothingness*.

B. F. Skinner, *About Behavioralism*.

G. Smith, *The Case Against God*.

R. C. Sproul, *If There is a God, Why are There Atheists?*

B. F. Skinner, *Walden Two.*

P. Van Buren. *The Secular Meaning of the Gospel.*

Атомизм

(ATOMISM)

Древние атомисты были материалистами (*см*. материализм), которые считали, что Вселенная составлена из мельчайших частичек дальности. Они были убеждены, что абсолютная пустота (вакуум) заполнена этими крошечными неделимыми крупинками. Всё разнообразие Вселенной объяснялось различными сочетаниями атомов.

Атомисты придерживались философского плюрализма, который, в противоположность монизму, полагает, что дальность в конечном счёте множественна, а не едина (*см*. монизм; плюрализм религиозный; проблема единственности и множественности). В число античных атомистов входили такие греческие мыслители, как Демокрит и Левкипп.

Поскольку греческое слово *атом* означает «неделимый», многие из укоренившихся материалистических представлений атомистов рухнули после расщепления атома. Современные материалисты, однако, по-прежнему убеждены в том, что вся реальность состоит из физической энергии, которая, согласно Первому началу термодинамики (*см*. законы термодинамики), не может ни создаваться, ни уничтожаться.

Впрочем, другие плюралисты нового времени предпочитали несколько менее материалистические представления о неких атомоподобных сущностях под названием «монады» (*см*. Лейбниц, Готфрид) или о вечных объектах (*см*. Уайтхед, Алфред Норт). Таким образом, атомизм продолжает жить в нескольких своих разновидностях, из которых материалистические по-прежнему находятся в полемике с христианством (*см*. атеизм).

Материалистический атомизм, как в своей древней, так и в современной форме, сталкивается с несколькими серьёзными проблемами. Во-первых, атомисты не решили проблему единственности и множественности. У них нет адекватных объяснений ни тому, каким образом могут быть различны простейшие сущности, ни тому, каким образом можно мыслить

Вселенную в качестве некоей целокупности, если всё реально существующее множественно, а не едино.

Во-вторых, древняя форма атомизма лишилась основы после расщепления атома. Эти, предположительно бессоставные и твёрдые частички реальности уступили место более тонким представлениям об энергии.

В-третьих, даже в своей современной форме вера в вечность материи (физической энергии) плохо согласуется со Вторым началом термодинамики (*см*. законы термодинамики), указывающим, что физическая Вселенная не вечна, а деградирует (*см*. эволюция космическая).

В-четвёртых, чистый материализм внутренне противоречив. Это нематериальная теория обо всем материальном, заявляющая, будто бы ничего нематериального не существует. Материалист, глядя в микроскоп, чтобы убедиться в материальности всего сущего, забывает учесть своё нематериальное сознательное «я» и мыслительные процессы, в ходе которых и выводится такое заключение.

Библиография:

J. Collins, *A History of Modern European Philosophy*.
F. Copleston, *A History of Philosophy*.
M. C. Nahm, *Selections from Early Greek Philosophy*.
J. Owen, *A History of Ancient Western Philosophy*.
J. E. Raven, et al., *The Presocratlc Philosophers*.

Афанасий

(ATHANASIUS)

Афанасий Александрийский (296–373) был одним из величайших ранних апологетов христианской веры. Образование он получил в катехизической школе Александрии. В качестве помощника епископа Александра он участвовал в Никейском соборе (325). Спустя три года он стал преемником Александра. Предположительно до 318 г., ещё на третьем десятке лет своей жизни, он написал «О воплощении» (*De Incarnatione*) и «Против язычников» (*Contra Gentis)*, разъясняя, что Логос (Христос) стал человеком и искупил человечество. Позже, в «Посланиях о Духе Святом», он отстаивал личностную и божественную сущность третьей ипостаси Троицы, Духа Святого.

Ортодоксальное вероучение Афанасия. Афанасий не только отстаивал ортодоксальное христианство, он помог установить его догматы, особенно в отношении божественности Христа. С 339 по 359 г. он написал ряд апологий веры («Речи против ариан»), направленных против тех, кто отрицал полную божественность Христа. С грамматической точки зрения, вопрос сводился к тому, имел ли Христос *fiomoiousion* («подобную сущность») или *homoousion* («ту же сущность»), что и Отец. Афанасий держался незыблемо – в неравной борьбе, в которой лично заплатил высокую цену – чтобы отстоять библейскую позицию, когда большинство руководителей Церкви склонялось к арианству. За это он заслужил почётный титул *contra mundum* («против мира»).

Никейский символ веры. Неясно, какова была конкретная роль Афанасия в составлении Никейского символа веры. Но он, безусловно, всей своей жизнью отстоял его. В изначальной формулировке этого символа, в частности, сказано:

Мы веруем в ОДНОГО БОГА ОТЦА Всемогущего, Творца неба и земли, и всего сущего, видимого и невидимого.

И в одного ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА, единородного Сына Божьего, рождённого Отцом прежде всех миров. Который

есть Свет от Света, сущий Бог от сущего Бога, (рожденный, не сотворенный, Единосущный с Отцом; Которым всё сущее создано…

И в СВЯТОГО ДУХА, Господа и Подателя жизни; Который исходит от Отца; Которому поклоняются вместе с Отцом и Сыном и Которого славят; о Котором говорили Пророки.

Библиография:

Athanasius, *On the Incarnation*.

→ *Contra Gentis*.

→ *Orations Against Arians*.

F.L. Cross, «Athanasius. St,» in *Oxford Dictionary of the Christian Church*.

J. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, vol. 2.

A. Robertson, *St. Athanasius*.

R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies*.

P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 1.

Афинагор

(*ATHKNAGORAS*)

Афинагор, христианский апологет второго столетия, имел прозвание «христианский философ из Афин». Его знаменитое произведение «Апология» (ок. 177), которое он называл «посольством», представляло собой обращённое к Марку Аврелию прошение в защиту христиан. Позднее Афинагор написал весомое обоснование телесного воскресения (см. воскресение Христа: физическая природа), труд «О воскресении мёртвых».

Афинагора упоминают два позднейших писателя. Мефодий Олимпийский (ум. 311) в своём произведении «О воскресении тела» обнаруживает признаки влияния на него Афинагора. Филипп Сидет (начало VI в.) утверждал, что Афинагора увлекло христианство, когда он читал Писание, «чтобы его оспорить» (Pratten, 127). Английский переводчик Афинагора отмечает: «И в его «Апологии», и в его трактате о воскресении видны многоопытное перо и высокообразованный ум. Один из самых непревзойдённых по утончённости, он в то же время, безусловно, принадлежит к числу наиболее даровитых раннехристианских апологетов» (ibid.). То, что церковный историк четвёртого века Евсевий умалчивает об Афиногоре, с учётом его произведений выглядит довольно странно.

Апологетика. Основополагающие элементы позднейшей апологетики уже были представлены в трудах Афинагора. Он защищал христианство от обвинений в °атеизме, каннибализме (в виде поедания тела Христова) и практике кровосмешения. Афинагор концентрировал внимание на мирной, безвинной жизни христиан и провозглашал, что они заслуживают равноправия с другими гражданами.

Писание. Как и другие отцы Церкви. Афинагор верил, что Библия есть богодухновенное Слово Божие (*см*. Библия: свидетельства истинности). Как он заявлял, «с нашей стороны безрассудно было бы перестать верить в Духа от Бога, Который двигал устами пророков, словно играя на музыкальном

инструменте» (ibid., ix). Он говорил «также о Самом Святом Духе, действующем в пророках», и «писаниях, что Моисея, что Исаии или Иеремии и других пророков, кои, экстатически воспаряя над природными помыслами своего разумения под воздействием божественного Духа, провозглашали то, на что вдохновил их Дух, побуждающий их звучать подобно флейтисту, который дует в свою флейту» (ibid.).

Бог. Афинагор утверждал существование, единственность, триединство и все существенные атрибуты Бога. Он делал это в рамках полемики с °политеизмом. Афинагор первый отстаивал существование Бога, возражая против представлений римлян о том, что христиане есть атеисты, так как не признают пантеон римских богов, да и самому императору не поклоняются. Христиане – не атеисты, писал Афинагор, ибо признают только одного Бога. В отличие от некоторых греков, отрицающих Бога, христиане «отделяют Бога от материи и учат, что материя есть одно, а Бог – другое, и что их разделяет большое расстояние (ибо Божество не сотворено и вечно [...] тогда как материя сотворена и бренна), так не абсурдно ли называть их атеистами?» («Апология», 4).

Вопреки окружению языческого политеизма, Афинагор утверждал единственность Бога (ibid., 5). Он обличал «абсурд политеизма», вопрошая: «Если с самого начала было два бога, а то и больше, тогда они либо находились в одном и том же месте, либо каждый из них был по отдельности в своём собственном месте. В одном и том же месте они быть не могли (...) Но если, с другой стороны, каждый из них существовал в отдельности, и поскольку Тот, Кто создал мир, выше сотворённых сущностей (...) то где бы мог находиться другой или другие?» (ibid., 8).

Бог одновременно един и триедин. Он есть множество ипостасей в единстве одного Бога. Как разъясняет Афинагор, «мы признаём также Сына Божьего (...) также Самого Святого Духа (...) мы провозглашаем эманацией от Бога». Таким образом, мы «говорим о Боге Отце и Боге Сыне, и Духе Святом» (ibid., 10). Афинагор подчёркивает, что Отец и Сын есть одно, и через Сына была сотворена Вселенная. Отец имел «в

Себе Логос» извечно. Поэтому Логос порождён Отцом, но «не так, как сотворённая сущность» (ibid.).

Афинагор перечисляет все существенные составляющие классического теизма, указывая, что «мы признаем единого Бога, не сотворенного, вечного, невидимого, несокрушимого, непостижимого, беспредельного […] Который объят светом, красотой и духом и силою несказанною, Которым Вселенная через Его Логос сотворена и упорядочена и Которым она существует» (ibid., 10).

Творение. Согласно Афинагору, «Божество не сотворено и вечно […] тогда как материя сотворена и бренна» (ibid., 4). И он многократно повторяет, что Вселенная создана через Логос. Он обращается к этому коренному отличию Творца от творения, чтобы показать абсурдность политеизма. Он критикует тех, кто, будучи не в силах понять, как велико расстояние между ними и их Творцом, молится идолам, сделанным из материи (ibid., 15). Проводя это разграничение между Художником (Богом) и Его произведением (миром), Афинагор заключает: «Я восхищаюсь его красотой и преклоняюсь перед Мастером» (ibid., 16). Он указывает, что боги политеизма сами были созданы. «Каждый из них был сотворён, точно так же, как и мы сами» (ibid.).

Воскресение. Афинагор написал трактат «О воскресении мёртвых». Вместе со всеми остальными отцами ранней церкви (кроме Оригена, который в этом вопросе был осуждён за ересь) Афинагор провозглашает факт физического воскресения тех самых, материальных, из плоти и костей, тел, которые умерли (см. *Geisler*). Он настаивает, что могущество Бога достаточно для воскресения тел мёртвых, так как Он и сотворил эти тела («О воскресении», гл. 3). По поводу сомнений, будто бы Бог не сумеет собрать воедино разрозненные части мёртвых тел, Афинагор говорит: «Не может быть, чтобы Бог оказался невежествен в том, что касается природы тел, которые предстоит воскресить, – как в отношении соединения членов, так и в отношении частиц, их составляющих […] хотя для меня это могло бы выглядеть совершенно невозможным» (ibid., 2). Ведь Бог был вполне в состоянии, заверяет Афинагор читателя,

сформировать эти тела при творении «с такой же лёгкостью» (ibid., 3).

На развиваемое им учение о воскресении Афинагор ссылается, отвечая на обвинения в каннибализме. Он вопрошает: «И кто же, веруя в воскресение, проникнет в гробницу за мёртвыми телами, которым предстоит воскреснуть? Ибо не совместить в одном и том же человеке веру в то, что нашим телам предстоит воскреснуть, и стремление поедать их, как будто им этого не предстоит» («Апология», 36).

Одно из оснований для воскресения заключается в том, что «человек, состоящий из двух частей [души и тела], должен, следовательно, пребывать вовеки. Но пребывать самим собой он не сможет, пока не воскреснет. Ведь если не произойдёт его воскресение, жизнь человека не сможет продолжаться согласно его человеческой природе. Таким образом, наряду с непрекращающейся жизнью души, будет иметь место вечное существование тела, в соответствии с истинной природой человека» («О воскресении», 15). Афинагор добавляет, что каждый человек должен иметь и душу, и тело на предстоящем суде, чтобы тот был справедливым. Если тело не будет восстановлено вместе с душой, «не останется никаких воспоминаний о прошлых поступках, ни ощущений того, что тело переживало вместе с душой» (ibid., 20). Говоря словами Писания, каждый из нас получит на суде «соответственно тому что он делал, живя в теле» (2Кор. 5:10). А это не вполне осуществимо, пока тело не воскресло.

Библиография:

Athenagoras, *Apology: A Plea for the Christian*.

→ *On the Resurrection of the Dead*.

F. L. Cross, «Athenagoras» // *The Oxford Dictionary of the Christian Church*.

N. L. Geisler. *The Rattle for the Resurrection*, chap. 4.

B. P. Pratten, «Introductory Note to the Writings of Athenagoras» // A. Roberta and J. Donaldson, eds., *The Anti-Nicene Fathers*, vol. 2.

Б

Барт, Карл

(*BARTH, KARL*)

Карл Барт (1886–1968) – это немецкий богослов, который получил образование в Берне, Берлине, Тюбингене и Марбурге. Он служил Богу в Женеве с 1909 по 1911 г. После того как он десять лет был пастором в Сафенвиле (Швейцария), Барт возглавил в Геттингенском университете кафедру реформационного богословия (1921). В 1925 г. он отправился в Мюнхен, а позднее в Бонн (1929), откуда был вынужден вследствие своей оппозиции немецкому национал-социализму отправиться в ссылку. Затем он преподавал богословие в Базельском университете до своей отставки в 1962 г.

В число наиболее значимых произведений Барта входят «Комментарии на Послание к римлянам» (1919; пересмотр, изд. 1922), «Слово о Боге и богословии» (1924; англ. перев. 1928), «Богословие и Церковь» (1928), «Христианская догматика в кратком изложении» (1927), «Ансельм» (1931) и «Церковная догматика» (1932–1968). Он также написал небольшую, но важную работу по апологетике под названием «Нет» *(Nein)*.

Влияния. Барт опирался на гносеологию Иммануила °Канта в передаче Альбрехта Ритчля (Ritschl) и Вильгельма Германна (Herrmann). Экзистенциализм Серена °Кьеркегора тоже оказал значительное воздействие на его мышление, хотя позже он отрицал это влияние. Внёс свой вклад в формирование мышления Барта и роман Фёдора Достоевского «Братья Карамазовы», в котором изображается банкротство антропоцентристской философии.

На Барта также повлияли либерально-богословская методология Германна, °атеизм Франца Овербека (Overbeck) и пиетизм Йоханна Кристофа Блюмхардта (Blumhardt), пастора начала девятнадцатого века. Сам Барт сослался бы на своё изучение Писания, особенно Послания к римлянам, а также на идеи представителей Реформации, в качестве решающих и преображающих факторов, повлиявших на его жизнь и мышление (*см*. Barth, Romans; если не указано иное,

приведённые ниже в данной статье цитаты взяты из произведений Барта).

На Барта также оказал сильное негативное влияние антропоцентрический атеизм Людвига °Фейербаха. Барт даже написал предисловие к одному из переизданий «Сущности христианства» Фейербаха. Он словно бы подтверждал, что антропоморфная религия – это лучшее, к чему могут прийти человеческие существа вне божественного откровения.

Составляющие мышления Барта. Барт, прилежно изучая либерализм, весьма негативно реагировал на либеральные идеи. Он подчёркивал трансцендентность Бога и доминирование греха в мире в противовес модернистской тенденции поставить человечество на место Бога. Он разрабатывал диалектический богословский метод, в котором истина представлена как ряд парадоксов. Например, инфинитное преображается в финитное, абсолютная трансцендентность раскрывается в Иисусе. Барт также развивал тему «кризиса», описывая конфликт, связанный с этими парадоксами.

°*Фидеизм*. Ещё в бытность свою пастором в Сафенвиле Барт разочаровался в либерализме, сталкиваясь с практическими проблемами христианской проповеди. По мнению Барта, истина в религии основана на вере, а не на рассудке или свидетельстве (*Church Dogmatics*, 1.2.17). Это фидеизм. Как считал Барт, такая трансцендентная истина не может быть выражена в рассудочных категориях. Её необходимо раскрывать через конфликт противоположностей. Богословское знание – это внутренняя рациональность, внутренняя согласованность и последовательность в рамках предпосылок веры. Такое знание независимо от законов мышления, которым подчиняется остальное знание.

Кульминация фидеизма Барта была достигнута в книге «°Ансельм» и нашла своё продолжение в «Церковной догматике». Только Бог может дать знание о Боге. Вера не нуждается в доказательствах. Слово Божие становится известным, само извещая о себе (*Anselm*, 282). Фидеизм Барта был так силён, что он написал ответ – «Нет» – на взгляды

другого неоортодоксального богослова, Эмиля Бруннера (Brunner). Барт даже отрицал, что человеческие существа обладают активной, не пассивной способностью получить от Бога частное откровение (*см*. откровение частное, или особое). Напротив, Богу приходится с помощью чуда создавать «точку контакта» внутри человека, прежде чем с ним можно будет общаться (*Nein*, 29). Разумеется, Барт отрицал действенность общего откровения (*см*. откровение общее) в передаче истин от Бога (ibid., 79–85). Человечество настолько испорчено грехом, что откровение просто не может быть понято (*см*. вера и разум; ноэтические последствия греха).

Естественное богословие, стремящееся обосновать существование Бога с помощью рациональных аргументов (*см*. Бог: свидетельства существования), просто-напросто отменяется (*Romans,* 2.1.168). Чудеса отнюдь не подтверждают откровение для неверующих. Они осмысленны только для тех, кто уже уверовал (ibid., 3.3.2; 714f.; *см*. чудеса: значение для апологетики). В своём «Сокращённом комментарии на Послание к римлянам» (1959) Барт признаёт, что в природе существует свидетельство о Боге, к которому имеют доступ все люди, однако тут же спешит добавить, что они этим не пользуются (*Shorter Commentary*, 28).

Взгляд Барта на Писание. Три уровня Слова Божьего. Слово Божие раскрывается в трёх формах: 1) воплощённое Слово, Иисус Христос, является высшим уровнем, который совпадает со второй ипостасью Троицы; 2) записанное Слово представляет собой весь канон Писания, как документального свидетельства об откровении; 3) провозглашаемое (проповедуемое) Слово зависимо от записанного Слова, поскольку основывается на этом свидетельстве об откровении.

Библия как запись откровения. Библия не является письменным откровением (*Church Dogmatics*, 6.7.5–7). Это просто запись об откровении Бога, данном в Иисусе Христе. Провозглашаемое Слово предвосхищает исполнение Божьего Слова в будущем. Только этому, данному в откровении Слову, воплотившемуся Христу, присущ абсолютный характер Слова Божьего. Другие два – суть производные от первого и имеют

право называться «Словом Божиим» лишь в той степени, в которой Бог свободно избрал использовать их для того, чтобы обратиться к нам.

Барт был убеждён, что Священное Писание не есть само откровение, но лишь *свидетельство* об откровении. Существует разница между событием и его письменной фиксацией, изложением. Поэтому Божие откровение и его человеческое описание никогда не будут тождественны.

Библия уязвима для ошибок. Библия не есть непогрешимое Слово Божие, это чисто человеческая книга. Священнописатели Библии были детьми своего времени, которые имели свою точку зрения, отличную от нашей. Они засвидетельствовали события Искупления в соответствии с представлениями своего времени. Священнописатели ошибались на каждом слове, но их труд был оправдан и освящён Богом, так что они выразили слово Божие своими ошибочными, неправильными словами. Слово Божие никоим образом не совпадает с самой книгой (Библией). Это Слово всегда является свободным, суверенным деянием Бога. Тем самым слова Библии отделяются от Слова Божьего, так что оно не может подвергаться нападкам, направленным против слов Библии.

Библия как врата. Бог ставит Библию на служение Себе, взяв человеческий текст и обращаясь к верующему через него и в нём. Авторитетность Библии и её божественная сущность не предназначены для указаний на них между людьми. Только когда Бог говорит Святым Духом через Библию, тогда человек слышит Слово Божие. Библия состоит из шестидесяти шести канонических книг, признанных Церковью, но не потому, чтобы Церковь приписывала им какой-то особый авторитет, а потому, что в них входят слова тех, кто засвидетельствовал (личное) откровение в его изначальной форме (Христос).

Божие Слово всегда есть Слово Бога, но оно не находится в нашем распоряжении. Изречение «Библия есть Слово Божие» подразумевает не книгу как таковую, а Божий труд, совершающийся в ней. Богодухновенность не определяет грамматический, исторический и богословский характер слов на каждой данной странице; она использует их как врата.

Всякое сходство между Словом Божиим и Библией отсутствует, и всё находится в противоречии и в противоположности с истинным Словом Божиим. Это не есть непогрешимое откровение, а лишь ошибочная запись Божьего откровения во Христе. Можно сказать, что Библия *становится* Словом Божиим, когда и если Богу угодно говорить через неё.

Язык религии. Барт горячо противостоит религиозному языку аналогий. Не бывает °аналогий сущности, как у °Фомы Аквинского. Есть только аналогия веры. Это значит, что язык Библии не объясняет, каков Бог в действительности. Бог настолько трансцендентен нашему языку о Нём, что применительно к Нему последний оказывается неравнозначен. Это язык реминисценций, а не описаний.

°Воскресение. Несмотря на своё отклонение от ортодоксальных представлений о Писании, Барт в некоторых вопросах придерживается вполне консервативных взглядов. Пусть непоследовательно – с учётом его отношения к Писанию – но он признаёт рождение от Девы, чудеса и телесное воскресение. Он исповедует ортодоксальную Троицу и Христа, Который есть Бог.

Относительно воскресения Барт утверждает: «Пасхальное повествование фактически рассказывает [...] об истинном, телесном воскресении Христа и таковых же явлениях Его Своим ученикам» (*Commentary*, 1.2.114f.). В *Credo*, своём комментарии к апостольскому Символу веры, Барт добавил: «Чудо [воскресения] состоит из двух фактов, связанных воедино [...] – первый, что гроб Иисуса, умершего на кресте в страстную пятницу, был найден на третий день пустым, и второй, что Сам Иисус «являлся» [...] Своим ученикам живой, явственно видимый, слышимый и осязаемый». Барт подчёркивает «телесность воскресения» и добавляет, что «не может быть и речи об игнорировании пустого гроба» (*Credo*, 100).

В своей работе «Воскресение мёртвых» (англ. перев. 1977, *The Ressurection of the Dead*) Барт указывает: «Гроб, несомненно, пуст, при всех мыслимых обстоятельствах пуст! Ибо «Его нет здесь"". Далее: «Это событие. которое включает в себя явственное видение глазами, и слышание ушами, и

осязание руками [...] включает в себя реальные процессы еды и питья, вопросов и ответов, рассуждений и сомнений, а затем веры». Это событие «зафиксировано и охарактеризовано как нечто действительно произошедшее с людьми, подобно любым другим событиям, как то, что было ими пережито и позднее описано» (*Commentary,* 2.64.143).

Барт заходит достаточно далеко, чтобы опровергать аргументацию тех, кто предпочитает говорить о «телесности во славе», делая определённые спекулятивные выводы из того факта, что Иисуса после Его воскресения не всегда узнавали сразу и что Он проходил через закрытые двери. Барт отвечает им: «То, о чём евангелисты действительно могут знать и о чём говорят, сводится просто к тому, что ученики снова видели и слышали Иисуса после Его смерти и что когда они Его видели и слышали, они Его узнавали, и узнавали они Его благодаря Его тождественности с Тем, Кого они знали прежде». В самом деле, «в последующем явлении одиннадцати ученикам узнавание происходит, когда Он разрешает им рассмотреть и ощупать Его руки и ноги» (ibid.).

Оценка*. Положительные стороны*. С точки зрения ортодоксальных христиан, Барт – явление смешанное. В число полезных аспектов его мышления входит следующее:

1) его попытка отвергнуть модернизм и либерализм;

2) выявление им стремления модернистов поставить человечество на место Бога;

3) его отказ от стремления представить Бога полностью имманентным;

4) его акцент на телесном воскресении;

5) его стремление призвать церкви назад к Библии, при понимании того, что вера в конечном счёте обращена не на книгу, а на одного только Бога;

6) поддержка им основных ортодоксальных доктрин.

Критика. Бог недосягаем. Барт представляет собой классический пример фидеиста. Преувеличивая трансцендентность Бога, Барт фактически делает Бога непознаваемым. Ему так и не удалось преодолеть взгляд о «совершенно другом», запредельном Боге, и этот взгляд

парадоксально несовместим с фактом Богоявления в откровении Сына Божьего Иисуса Христа (*Commentary*). Бог Барта – это Бог Кьеркегора. Если язык для высказываний о Боге не является даже языком аналогий, то всё, что нам остаётся, – это агностицизм относительно природы Бога.

Главный тезис внутренне противоречив. Тезис о том, что трансцендентная истина не может быть выражена в рациональных категориях, делает именно то, возможность чего сам же и отрицает – выражает трансцендентную истину в рациональных категориях. Утверждение о том, что «истина есть набор парадоксов», поднимает вопросы, истинно ли само это высказывание, а если да, то парадоксально ли оно.

Фидеизм несостоятелен. Утверждение о том, что для христианской веры нет рациональных оснований, само себя опровергает. Это довод в поддержку того религиозного взгляда, что нельзя привести доводов в поддержку религиозных взглядов. Далее, фидеизм может быть внутренне последовательным, но ввиду полного отсутствия указаний, где он соприкасается с реальностью, невозможно отделить истину от заблуждений.

Отрицание общего откровения не согласуется с Библией. Когда Барт отрицает значимость общего откровения, он входит в противоречие как с историческим христианством, так и с Писанием. Как сказано в Рим. 1:19–20 (ср. Рим. 2:12–15), общее откровение в природе настолько явственно, что даже Падшие человеческие существа не имеют оправдания {"безответны"}. В других местах в Библии тоже указывается, что Бог может быть познан благодаря общему откровению, например, в Пс. 118 и в главах Деян. 14; 17.

Такой взгляд на Писание неверен. В связи со взглядом Барта на Писание возникают серьёзные проблемы. Пытаясь сохранить за Богом свободу в вопросе, говорить ли через Писание, Барт искажает сущностную природу Писания и подрывает авторитет Слова Божьего. Его взгляд противоречит тому, что Библия утверждает о себе, а именно, что она есть не просто свидетельство об откровении, но само откровение (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Средоточием божественного откровения, согласно Писанию, выступает не удостоверяющее собственную подлинность Слово, а открытое, публичное, проверяемое историческое событие. Свидетельство дано для всех (Деян. 17:31). Лука написал свой труд, чтобы показать историческую основу, на которую опирается провозглашение Благой Вести (Лк. 1:1–4). Иисус дал верные доказательства (Деян. 1:3).

Подобный искажённый взгляд на Писание позволяет практически без ограничений выбирать и решать, во что верить. Барт мог признавать буквально понимаемое физическое воскресение, но многие из его последователей уже так не считали. Сам он разделял такие неортодоксальные верования, как, например, универсализм. Вслед за °Оригеном Барт отрицал существование преисподней и настаивал, будто бы спасены будут все.

Библиография:

K. Barth, *Anselm.*

→ *Christian Dogmatics in Outline*.

→ *Church Dogmatics*.

→ *Commentary on Domans*.

→ *Credo.*

→ *Nein.*

→ *Shorter Commentary on Romans*.

→ *Theology and the Church.*

→ *Word of God and Theology.*

G. Bolich, *Karl Barth and Evangelicalism*.

C. Pinnock, «Karl Barth and Christian Ajioiogetics» // *The mellos* (197?).

E. Brunner, *Revelation and Reason*.

S. A. Matczak, *Karl Barth on God*.

B. Mondin, *Analogy in Protestant and Catholic.*

Батлер, Джозеф

(*BUTLER, JOSEPH*)

Джозеф Батлер (1692–1753) был выдающимся английским апологетом (*см*. апологетика: причины существования) восемнадцатого столетия. Хотя Батлер происходил из пресвитерианской семьи, духовный сан он получил в Церкви Англии в 1718 г., по окончании Оксфордского университета. В конечном счёте он стал епископом Дирхама.

Хотя Батлер внёс значительный вклад в дискуссию о нравственности своими «Тремя проповедями о человеческой природе» («*Three Sermons on Human Nature*»), наибольшую известность принесла ему книга «Аналогия религии» (*Analogy of Religion*; 1736), в которой он защищает христианство от °деизма, особенно таких его представителей, как Антони Эшли Купер (Cooper), граф Шефтсбери и Мэтью Тиндал. Лорд Шефтсбери написал «Характеристики людей, нравов, взглядов и времени» (Shaftesbury, «Characteristics of Men, Manners, Opinions», *Times*; 1711), а Тиндал – книгу «Христианство так же старо, как мир» (Tindal, *Christianity as Old as Creation*; 1736).

Апологетика Батлера. На Батлера оказал влияние его старший современник Самюэль °Кларк, ученик сэра Исаака Ньютона и апологет христианской веры. «Аналогия религии» представляет собой апологию возможной истинности христианства с точки зрения аналогии между религией откровения и естественной религией (*см*. откровение общее).

Обращение к вероятностям. В соответствии с эмпирической основой знания и ограниченными возможностями науки, утверждает Батлер, наши знания о природе являются лишь вероятностными (*см*. достоверность и убеждённость; индуктивный метод). А поскольку дело обстоит так, «человек всегда находится в положении потенциального ученика, и поэтому никогда не может утвердить то, что знает о природе, в качестве *эталона* для суждений о том, что естественно» (Rurak, 367). Вероятностные возможности, которые служат в жизни руководящей нитью, укрепляют нашу веру в

сверхъестественное откровение Бога в Библии (*см*. Библия: свидетельства истинности) и в чудеса Христа.

Батлер начинает свою «Аналогию» с замечания: «Сложилось так, уж и не знаю, отчего, но многие люди считают само собой разумеющимся, что христианство не составляет серьёзную тему для проверки, и стала ясна, теперь уже окончательно, его неправдоподобность». Контраргументация Батлера состоит в том, что «любой разумный человек, глубоко обдумавший этот вопрос, может быть уверен так же твёрдо, как в собственном существовании, что тот всё же не настолько ясен, чтобы не о чём было и говорить. Имеются, как я считаю, весомые свидетельства истинности христианства» (*Analogy in Religion*, 2).

Возражения на деизм. Батлер нацеливает острие своей критики на деиста Тиндала, который утверждал, что «существует религия естества и рассудка, вписанная в сердца каждого из нас с первого момента творения, обращаясь к которой человечество должно судить об истинности любой учреждённой религии» (Tindal, 50).

Деистам, отказывающим Писанию в статусе сверхъестественного откровения из-за его сложности и трудных мест, Батлер возражал: «Тот, кто верит, что Писание пришло от Него, Автора природы, вполне мог бы предполагать, что столкнётся в нём с такого же рода сложностями, какие встречаются в строении природы» (*см*. откровение общее). Соответственно, «тот, кто отрицает, что Писание пришло от Бога, по причине этих сложностей в нём, мог бы по той же самой причине отрицать также, что мир создан Богом» (*Analogy in Religion*, 9–10). Но поскольку деисты признают второе утверждение, они не должны отрицать первое. Как отмечает Джеймс Рурак, «и естественная религия, и религия, данная в откровении, должны оцениваться согласно одному и тому же эталону – строению природы и ходу вещей в ней. Естественная религия не может использоваться в качестве эталона для вынесения суждений о религии откровения» (Rurak, 367). Они находятся друг с другом в отношении аналогии.

Суждение о христианстве в целом. Ещё один вывод из основанной на аналогии аргументации Батлера заключается в том, что религию следует оценивать как единую систему, а не просто критиковать отдельные её составные части, к чему так склонны деисты. Если подойти к христианству с этих позиций, то, как уверен Батлер, в откровении раскрыто существование «разумного Автора и Управителя природы». Батлер усматривает в своей аналогии основания для убеждённости в том, что

человечеству уготовано пребывать в будущем своём состоянии; что каждый получит свою награду или наказание […] что этот мир, впавший в вероотступничество и беззаконие […] дал повод для дополнительного вмешательства Провидения; самого важного; подтверждённого чудесами […] осуществлённого через божественную личность Мессии ради исцеления мира; и всё же раскрытого не всем людям, и не подтверждённого со всей возможной полнотой свидетельства тем, кому было раскрыто; но раскрытого только части человечества. и с таким частным свидетельством, которое мудрость Божия сочла наиболее подходящим (*Analogy in Religion*, 16–17).

Естественное и сверхъестественное откровение. С деистами Батлер соглашается в том, что Бог есть Автор природы и что христианство содержит повторное изложение Его изначального откровения в творении. И всё же христианство есть нечто большее, нежели сверхъестественное откровение. Батлер поясняет: «Можно сказать, что суть естественной религии состоит в религиозном обращении ко «Всемогущему Богу Отцу», тогда как суть религии откровения, в её отличии от естественной религии, состоит в религиозном обращении к «Сыну» и к «Святому Духу». И каким образом эти откровения стали известны – с помощью рассуждения или через собственно откровение – ничего не меняет; ибо обязанности обусловлены самим откровением, а не тем, как мы его узнали» (*Analogy in Religion*, 198).

Апология чудес. Одну из глав Батлер посвятил вопросу «О предполагаемых основаниях для отрицания откровения,

сочтенного за чудеса». В собственном резюме этой аргументации он настаивает, что не существует:

Оснований, учитывая аналогию, отрицать христианскую систему в целом; так как 1) хотя она непознаваема из рассуждений или на опыте, мы знаем лишь малую часть огромного целого; 2) даже если она разнится с известным ходом вещей в природе; а) неизвестное может *не во всём* напоминать известное; б) мы иногда наблюдаем несходство в природе; в) предполагаемое несходство не является полным. Итак, не находится никаких оснований для отрицания христианской системы в целом, назовём ли мы её полной чудес или нет.

Оснований отрицать первичное откровение, так как i) *чудеса* соотносимы с *естественным* ходом вещей; ii) откровение вполне могло последовать за творением, которое есть признанный факт; iii) последующие чудеса не [есть] дополнительные трудности. Ибо iv) традиция гласит, что Религия была раскрыта вначале.

Оснований, учитывая аналогию, отрицать чудеса в историческое время, так как а) у нас нет параллельного случая ещё одного падшего мира; б) в частности, i) существуют основания отрицать все гипотетические факты до свидетельства, но не после свидетельства; ii) причины для божественного вмешательства в виде чудесных явлений вполне могли возникнуть за 5000 лет; iii) потребность человека в сверхъестественном руководстве является одной из таких причин; iv) чудеса сопоставимы с *экстраординарными* явлениями, относительно которых всегда находятся некие основания для отрицания. Итак, а) в чудесах нет ничего невероятного; фактически, б) в некоторых случаях [они] *a priori* вероятны; в) ни в каких случаях не возникает особенных оснований для их отрицания [Analogy in Religion, 155–61].

Из всего этого я заключаю: что решительно не существует таких оснований для отрицания чудес, чтобы считать их хоть сколько-нибудь невероятными; что, напротив, наша способность распознать их причины позволяет позитивно оценить правдоподобие их истории в тех случаях, когда эти причины действуют; и ни в коем случае нельзя считать безусловным, что

существуют какие бы то ни было особенные основания, учитывая аналогию, отрицать, даже в малейшей степени, возможность чудес в их отличии от других [природных] явлений.

Следовательно, исходя из аналогии с природой, чудеса не только правдоподобны, но даже *a priori* вероятны (*см*. чудеса: значение для апологетики).

Оценка*. Положительные стороны.* Батлер, противостоящий своему деистскому окружению, внёс важный вклад в апологию христианства. Строя аргументацию на собственных посылках деистов о естественном откровении, он показал, что не существует вероятностных оснований для отрицания христианства. Далее, сведя гносеологический базис к вопросам возможного, он достойным одобрения образом избежал для своих выводов статуса рациональной необходимости. Независимо от того, как оценивать его результаты, Батлер заслуживает похвалы за свою рационалистическую попытку защитить христианство от нападок его натуралистических критиков.

Отрицательные стороны. С точки зрения классических апологетов (*см*. апологетика классическая), Батлер без необходимости ослабил космологическое доказательство, строя свою аргументацию на аналогии.

Некоторые натуралистические критики утверждают, что аргументация Батлера относительно чудес основана на ложной аналогии: «Основания для отрицания чудес – это основания не просто для отрицания некоего конкретного события, но для отрицания того, что события *такого рода* имеют место». Далее, сравнение с экстраординарными явлениями природы несостоятельно. «Ведь в случае действия этих сил при одних и тех же исходных условиях всегда наступают одни и те же следствия; и истинность этого принципа может быть проверена экспериментальным путём» (Bernard, 161–62).

Хотя эти критические высказывания представляются справедливыми по отношению к некоторым из приводимых Батлером иллюстраций (например, из области электричества и магнетизма), они, по-видимому, не распространяются на все сингулярности природы. В частности, они неприменимы к

модели °Большого взрыва, признанной многими натуралистическими учёными, поскольку исходными условиями здесь было ничто, небытие. В такой ситуации нельзя ни сделать никаких предсказаний, ни проверить их в ходе последующего эксперимента. Более того, Батлер, как представляется, был прав в негативном аспекте своей аргументации о том, что *a priori* не существует вероятностных оснований для отрицания чудес. Действительно, он выстроил сильную аргументацию в пользу их возможности *a priori* (*см*. чудеса: аргументы против).

Библиография:

J. Butler, *Analogy In Religion*, esp. J. H. Bernard, «Note F: The Improbability of Miracle».

→ *Fifteen Sermons*.

→ *The Works of Joseph Butier, W. E. Gladstone*, ed.

E. C. Mossner, *Bishop Buller and the Age of Reason.*

J. Rurak, « Butler’s Analogy: A Still Interesting Synthesis of Reason and Revelation», *ATR*, October 1980.

M. Tindal. *Christianity as Old as the Creation*.

Бейль, Пьер

(*BAYLE, PIERRE*)

Пьер Бейль (1647–1746) родился в Карле (Франция) в семье кальвинистского пастора. Бейль поступил в 1669 г. на обучение в Тулузский университет к иезуитам, где обратился в католицизм. В дальнейшем он вернулся к протестантству, что по французским законам навлекло на него суровые кары. Поэтому Бейль, чтобы продолжить своё образование, был вынужден уехать из Франции в Женеву. Позднее он получил кафедру философии в Седане (1675), а затем в Роттердаме (1682), где опубликовал свои произведения «Разнообразные мысли по поводу кометы 1680 г.» (*Pensees diverses sur la comet e de 1680*) и «Общая критика истории кальвинизма по М.Мэмбуру» (*Critique generate de l'Historie du Calvinisme de M. Maimbourg*). И его отец, и его братья умерли во Франции, подвергаясь религиозным преследованиям. С 1684 г. по 1687 г. Бейль публиковал свой знаменитый журнал *Nouvelles de la republique des lettres*, стремясь популяризовать литературу. После смещения с университетской кафедры в 1693 г. Бейль сосредоточился на своём знаменитом «Историческом и критическом словаре» (*Dictionaire historique et critique*; 2 тома, 1697 г.), который к одиннадцатому изданию насчитывал уже шестнадцать томов (1829–44). Его английский перевод вышел в пяти томах (1734–38).

Убеждения. Так как Бейль жил во времена религиозной нетерпимости, его взгляды отличались большей завуалированностью, чем могло бы оказаться в ином случае. Тем не менее кое-что просматривается совершенно явственно.

Скептицизм. После публикации своего «Словаря» Бейль подвергся обвинениям в скептицизме, манихействе и неуважении к Священному Писанию. Бейль был вызван на пресвитерианскую комиссию и, представ перед ней, согласился изменить некоторые одиозные статьи, вошедшие во второе издание уже в соответственно отредактированном виде. Тем не

менее очевидно, что Бейль был весьма далёк от ортодоксального протестантства.

Бейль, по сути дела, являлся скептиком, настойчиво возражавшим против °монизма Бенедикта °Спинозы и склонявшимся к манихейскому °дуализму – к концепции, от которой пришёл к вере св. Августин. Бейль полагал, что мир веры и мир разума обоюдно исключают друг друга. Протестантские либералы поначалу думали, что Бейль находится на их стороне, но вскоре убедились, что он считает христианскую веру несовместимой с разумом и наукой.

Нападки на религию. Нападки Бейля на религию были непрестанными, хотя зачастую и скрытыми. Многие из его статей в «Словаре» посвящены проблемам мирового зла, безнравственности в Ветхом Завете, а также предполагаемой иррациональности христианства. Он находил удовольствие в скабрезных рассказах о знаменитых религиозных фигурах. В самом деле, его статьи представляли собой «массированную атаку на почти всякую религиозную, философскую, нравственную, естественнонаучную или историческую концепцию, которой придерживался кто бы то ни было» (Edwards, 258). Он считал себя «протестантом в самом буквальном смысле слова, то есть человеком, протестующим против всего, что только было сказано, и всего, что только делалось» (ibid.).

Религиозная терпимость. Бейль считал, что «вопросы веры должны находиться вне сферы компетенции государства» – убеждение, обеспечившее его трудам место в католическом «Индексе запрещённых книг» (*Index Librorum Prohibitorum*). В 1686 г. Бейль опубликовал книгу «Философский комментарий к словам Иисуса Христа» (*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ 'Constrains les de' enter*), в которой отстаивал веротерпимость по отношению к иудеям, мусульманам, унитариям, католикам и даже атеистам.

Влияние Бейля. Хотя сам Бейль революционером не был, его труды подготавливали почву для Французской революции. За три года до того как Джон Локк (1632–1704) создал своё знаменитое «Послание о веротерпимости», Вейль написал

Commentaire philosophique sur le Compelle Entrare, где доказывал, что свобода представляет собой естественное право и что даже атеист не обязательно является плохим гражданином.

Бейль оказал огромное влияние на французских философов восемнадцатого века, особенно на Франсуа-Мари Вольтера (1694–1778). «Словарь» Бейля стал тем источником, из которого они почерпнули многие свои аргументы. Скептическая «Энциклопедия» Дени Дидро основывалась на трудах Бейля. Дидро (1713–1784) писал: «Статьи, в которых речь идёт об уважаемых предрассудках, должны подходить к ним дифференцированно; колоссы на глиняных ногах должны быть сокрушены за счёт отсылки читателя к другим статьям, где на основе здравых принципов устанавливаются противоположные истины» («Diderot, Denis» // *Encyclopedia Britannica*).

Влияние Бейля распространялось на такие фигуры, как Дэвид Юм и Эдуард Гиббон. Томас Джефферсон рекомендовал его «Словарь» в качестве одной из сотни основных книг, с которых начиналась Библиотека конгресса США. Известный немецкий атеист Людвиг Фейербах видел в Бейле одного из главных представителей современой мысли и целиком посвятил ему книгу (*см*. Фейербах, Людвиг).

Главные тезисы скептицизма Бейля рассматриваются в других статьях, в частности *агностицизм; Библия: критика; Новый Завет: историческая достоверность; чудеса: значение для апологетики; Юм, Дэвид.*

Библиография:

J. Delvolve, *Religion, Critique el Philosophie Positivism chez P. Bayle.*

L. Feuerbach, *Pierre Bayle*.

R. Popkin, «Bayle, Pierre», *EP*.

H. E. Smith. *The Literary Criticism of P. Bayle*.

Беркли, Джордж

(BERKELEY, GEORGE)

Епископ Джордж Беркли (1685–1753) родился в ирландском городе Килкенни. Он изучал труды Джона Локка и Рене Декарта в дублинском Тринити-колледже. Он пытался, хотя и неудачно, основать колледж, отправившись в американский Род-Айленд. Будучи рукоположен в сан англиканского священника в 1707 г., он в итоге стал в 1734 г. епископом.

В число главных философских трудов Беркли входят «Трактат о началах человеческого знания» (1710), «Три диалога между Гиласом и Филоноусом» (*Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 1713) и «Аналитик, или Речь, обращённая к неверующему математику» (*Analyst; or, A Discourse Addressed to an Infidel Mathematician*, 1734 г.).

Философия Беркли. Беркли известен тем, что сочетал две кажущиеся несовместимыми позиции. Он был гносеологическим эмпириком в духе традиций Джона °Локка. Кроме того, он был метафизическим идеалистом, отрицавшим существование материи.

Гносеология эмпиризма. Согласно Беркли, причина, а заодно и средство лечения философских трудностей заключаются не в наших ощущениях или рассуждениях, но в философском принципе *абстракции*. Мы способны на воображение, сочетание, разделение, символизацию (обобщение), но ни на что большее. Общие идеи – это лишь частности, которые принимаются нами в качестве представителей некоей группы (например, идея треугольника).

Ошибка абстрагирования возникает из языка; мы ошибочно верим, будто бы слова имеют точное значение, что каждое слово обозначает некоторую идею и что язык предназначен в первую очередь для коммуникации. Он также возбуждает страсти и влияет на представления. Средство лечения состоит в том, чтобы ограничить мышление голыми идеями, которые свободны от традиционных названий, с тем чтобы избежать чисто языковых разногласий, избежать ловушек абстракции и

сохранить ясность. В результате всего этого мы не станем стремиться к абстракции, когда известны частности, и не будем предполагать, будто бы всякое слово обозначает некоторую идею.

Беркли считал, что *источник* любой идеи находится внутри нас – это ощущения, восприятие, память и воображение. *Субъектом* всякого знания выступает тот, кто воспринимает (разум или «я» человека). *Сущность* идей сводится к тому, что они есть пассивные объекты восприятия. В *результате* всего этого получается метафизический идеализм.

Метафизика идеализма. Беркли признавал существование только разума и идей. Быть – значит либо воспринимать (*esse is percipere*), либо быть воспринимаемым (*esse is percipi*). Никакой «материи» или внепсихических сущностей не может быть: 1) Невозможно различить *быть* и *быть воспринимаемым*. 2) Доводы против существования вторичных качеств приложимы и к первичным. Например, протяжённость нельзя постичь без цвета и объёма. Число основано на единичности, воспринять которую нельзя. Фигуры изменяются вместе с перспективой. Движение относительно. 3) «Вещи» нельзя постичь вне мышления; они существуют только в мышлении. 4) Вера в «материю» приводит к обвинению Бога в бесполезном творении (*см*. Уильям Оккам). Невозможно представить себе что-то, существующее вне разума. Это означало бы способность разума сформировать идею в разуме (а не вне оного). Ничего нельзя представить себе существующим вне представления.

Доказательство существования Бога. Беркли, будучи гносеологическим эмпириком и метафизическим идеалистом, был ещё и христианским теистом (*см*. теизм). Он даже предложил доказательство существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования).

1) Все идеи являются пассивными объектами восприятия, а) Разум воспринимает, но б) идеи лишь воспринимаются.

2) Я воспринимаю мощную, устойчивую последовательность идей, приходящих ко мне извне,

навязываемых мне, идей, над которыми я не властен. Что я и называю «миром», как и любой другой человек.

3) Должен, следовательно, существовать Разум (Бог), деятельный Дух, становящийся причиной «мира» идей, которые я и другие люди воспринимаем для своего разума извне.

4) Мы не воспринимаем этот Разум прямо, только через Его следствия, через идеи, причиной которых Он стал.

Ответы на возражения. Беркли предвидел многие возражения и заготовил ответы на них, хотя не всегда удобопонятные.

На тот довод, что его взгляды вообще упраздняют природу, Беркли отвечает, что природа есть не более чем набор правил, согласно которым Бог регулярно возбуждает идеи в наших умах. Для опасающихся, не утрачивает ли вещество всякое значение, Беркли разъясняет, что это лишь идея, составленная из группы ощущений. Хотя кое-кто не преминет заметить, что довольно странно звучат высказывания о том, будто бы мы питаемся идеями и облачаемся в идеи, но звучит это так странно только потому, что расходится с нашим традиционным словоупотреблением.

Касательно возражений о том, что отдалённые предметы не могут находиться в разуме, Беркли отвечает, что если их уж совсем нигде нет, то они находятся в нашем воображении. Далее, *вид* отдалённого предмета позволяет предсказать, что скоро я, возможно, *почувствую*, как он на меня налетел. На вопрос, не отличается ли всё-таки огонь от идеи огня, Беркли напоминает нам, что Платон не усматривал здесь разницы. Но, как бы то ни было, другие универсальные представления являются ложными. Все могут *вести себя* так, как если бы материя существовала, хотя с философской точки зрения это неверно. На общее возражение о том, что идеи и предметы различаются, дан тот ответ, что так получается только оттого, что первые суть пассивные идеи, а вторые – идеи активные (активированные Богом). Не разрушают ли взгляды Беркли самое концепцию движения? Нет. Движение сводится к чувственным феноменам (идеям). Беркли ответил и на тот довод, что предметы, о которых никто не думает, должны

прекратить существование. Бог мыслит их всегда. Это последнее пояснение вызвало знаменитую реплику Рональда Нокса (1888–1957) – «Поэму о Беркли»:

Один отрок спросил: «Мне никак не понять.
Отчего этот дуб продолжает стоять.
Если нет никого,
чтоб за ним наблюдать?»
Дорогие мои!
Что же тут не понять?
Я всегда продолжаю за ним наблюдать.
Оттого этот дуб продолжает стоять,
Что во всякий момент наблюдать его мог,
Тот, Кто с вами всегда,
Ваш Бог.

Беркли можно возразить в том смысле, что тем самым все становится прямым результатом действия Бога или ещё какой-то искусственно введённой причины. Сам Беркли так не считал. Существуют вторичные, промежуточные причины – идеи, соединённые в регулярные сочетания (это природа) для практических жизненных надобностей. Пламя предупреждает о возможной боли, но не служит её причиной.

Поскольку в Библии говорится о физических телах, Беркли обвиняли в том, что он отрицает учение Библии. Как он указывал в ответ, то, что мы называем «телом», есть просто набор чувственных ощущений, но отнюдь не материальный предмет. На возражение, что при таком подходе отрицаются чудеса, Беркли отвечал, что предметы не реальны, но их восприятие вполне реально. Таким образом, ученики реально воспринимали, что они прикасаются к телу воскресшего Христа, хотя оно не состояло из материи в том смысле, в котором мы обычно это мыслим (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Ценность идеализма. Епископ Беркли перечислил положительные черты своего философского идеализма. Прежде всего, исчезает источник скептицизма (*см*. агностицизм). Откуда мы знаем, что идеи соответствуют реальности? Этой проблемы больше нет; коль скоро идеи сами реальны, им нет нужды соответствовать чему бы то ни было ещё. Точно так же исчезает

краеугольный камень атеизма – материя. Именно на вечно движущуюся материю ссылаются атеисты, чтобы избавиться от идеи Бога.

Лишается своей основы и идолопоклонство. Кто же станет поклоняться просто идее предмета, возникшей в его разуме? Представители социнианства не могут уже отрицать концепцию воскресения, поскольку никаких частностей, которые должны воскресать, просто не существует (*см*. воскресение Христа: возражения).

Оценка. Хотя Беркли был христианским теистом в духе классической традиции, его метафизические идеи вызывают у других теистов немалый дискомфорт. Беркли скорее не решает проблемы, а создаёт их. Следует привести несколько критических замечаний:

Вызывает сомнение основное допущение Беркли. Основополагающим постулатом в идеализме Беркли выступает тезис о существовании только разума и идей. Коль скоро этот тезис принят, из него следует всё остальное. Однако убедительных причин, чтобы принять его, не находится. В самом деле, это подгонка под заданный ответ о существовании *только* разума и идей. Не особенно приходится удивляться, что Беркли делает вывод о несуществовании чего бы то ни было, кроме разума и идей. Существование внепсихической и неодушевлённой реальности не может быть опровергнуто ни одним из доводов Беркли.

Основные доводы Беркли несостоятельны. Доводы Беркли в пользу идеализма в основе своей опираются на ошибочное представление о том, что познание предполагает ощущение *самих* идей, а не ощущение предметов *через* идеи. Однако это опять порочный круг. А если идеи на самом деле являются не *формальным* объектом познания, но *инструментом* познания, то все построения Беркли рушатся.

Изощренные умозаключения Беркли противоречат опыту. Называть вещи, материю и природу, воспринимаемые нами в опыте, просто идеями, которые регулярно возбуждает в нас Бог, довольно остроумно, но противоречит интуиции. Это возможно, однако выглядит не слишком правдоподобным. В самом деле,

затруднительно говорить о питании идеями в буквальном смысле. И концепция воскресения подрывается утверждением о том, будто бы Бог воскресил лишь сгусток идей.

Взгляды Беркли приписывают Богу обман. В самом деле, построения Беркли, по всей видимости, приводят к обвинению Бога в обмане (*см*. Бог: сущность; доказательство нравственное). Если бы речь шла просто о могуществе Бога, тогда бы никаких вопросов не возникало, так как Бог вполне способен возбудить в нашем разуме идею материи без всякого реального существования этой материи. Однако речь идёт не просто о могуществе Бога. Бог не только всемогущ. Он ещё и абсолютно совершенен. Он не может лгать. А регулярно возбуждать в нас идею внепсихического мира, когда никакого внешнего мира нет, было бы обманом.

Библиография:

«Berkeley, Oeorge», *EF.*

O. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge.*

→ *The Analyst; or. A Discourse Addressed to an Infidel Mathematician*.

→ *Three Dialogues Between Hylas and Philonous.*

J. Collins, *A History of Modern European Philosophy.*

Бесконечные последовательности

(*INFINITE SERIES*)

Бесконечная последовательность – это не имеющая начала или конца (или ни начала, ни конца) цепочка событий, точек, объектов, сущностей или причин. Часто речь идёт о не имеющих начала бесконечных последовательностях, то есть не имеющих начала при движении вдоль последовательности назад. В таком смысле правильней было бы говорить о бесконечных регрессиях.

Существует два типа бесконечных последовательностей: математические и метафизические (актуальные). Математические бесконечности абстрактны. Прямая между точками А и В может содержать бесконечное число точек, то есть не имеющих размеров пересечений двух линий. Актуальные бесконечности конкретны, и невозможно поместить бесконечное число актуальных объектов между А и В, как бы эти объекты ни были малы.

Актуальная бесконечная последовательность (регрессия) невозможна. Поскольку бесконечная цепочка моментов не имеет начала и моменты в этой цепочке предшествуют один другому, то, какой бы уже длинной ни была цепочка, всегда можно будет добавить к ней ещё один момент. Но единицу нельзя прибавить к бесконечности. Поэтому бесконечности достичь невозможно. Можно только бесконечно добавлять единицу. Бесконечность недостижима. Во-вторых, бесконечную последовательность моментов времени нельзя пройти до конца. Однако цепочка моментов, ведущая к настоящему времени, была пройдена. Иначе настоящее время ещё бы не наступило. Следовательно, к моменту настоящего не вела бесконечная цепочка моментов. Время имело своё начало. Этот факт используется для доказательства существования Первопричины в космологическом доказательстве существования Бога (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). В краткой формулировке: всё, что имеет своё начало, имеет и свою причину. Вселенная имела своё начало (поскольку не

могло существовать бесконечного числа моментов времени до момента настоящего). Следовательно, Вселенная имела свою Причину.

Бесконечная цепочка причин может быть потенциальной или актуальной. Актуальная бесконечная цепочка – это цепочка завершённая. Потенциальная бесконечная цепочка – это цепочка, которая продолжается без конца.

Бесконечная математическая последовательность может разворачиваться вперёд или назад. Цепочка причин, уходящая назад до бесконечности, невозможна, так как должна существовать причина, запустившая эту цепочку причинно-следственных связей. Однако потенциально бесконечная, развивающаяся вперёд до бесконечности цепочка причин или событий возможна, так как нет никаких запретов на то, чтобы в этой цепочке причины и дальше порождали следствия до бесконечности. Такая цепочка, однако, будет не актуально бесконечной, а лишь потенциально бесконечной. То есть она никогда не будет завершена, всегда сохраняя возможность увеличиться ещё на одно звено.

Невозможна не только бесконечная цепочка моментов или событий, но и бесконечная цепочка причин. °Атеисты иногда утверждают, что, даже если мир нуждается в своей причине, нет оснований прекращать поиски причины для этой причины, и так до бесконечности. Однако это неверное понимание того, что подразумевается под причиной существования чего-либо. Ведь в каждой бесконечной цепочке причин существования *по крайней мере* одна причина должна актуально порождать существование мира. Но по определению, в каждой бесконечной цепочке причин *каждая* причина порождена предшествующей причиной. А если это так, тогда та самая причина, которая и порождает существование, должна была бы порождать также собственное существование, так как каждая причина в цепочке, в том числе и она сама, имеет свою причину. Но невозможно породить собственное существование, ибо причина онтологически предшествует своему следствию, а ничто не может актуально предшествовать себе.

Следовательно, бесконечная цепочка причин существования невозможна.

Есть два способа выйти из этой дилеммы, и оба находятся в руках теистов. Во-первых, причинность может приходить в цепочку извне, с тем чтобы избежать наличия в цепочке самопорождающей причины. Но в таком случае мы имеем вне цепочки либо другую самопорождающую причину (что невозможно), либо беспричинную Причину (теистического плана), или же для внешней причины возникает ещё одна бесконечная цепочка (что невозможно). ещё атеист может заявить, что не каждая причина в цепочке имеет свою причину. Но в таком случае по крайней мере одна причина в цепочке является беспричинной Причиной (то есть теистической Первопричиной). Куда бы ни повернул атеист, его ждут либо невозможность, либо Первая беспричинная Причина (Бог).

Существуют другие возражения относительно невозможности бесконечной цепочки причин или событий. Два из них требуют комментария.

Некоторые сторонники мнения о возможности бесконечных цепочек настаивают, что они должны быть возможны, так как будущее бесконечно, а Бог может знать будущее. Если Он этого не может, значит, Он ограничен и теизм ошибочен. При таком возражении смешиваются *актуально* бесконечная в будущем цепочка, которая невозможна, и незавершённая, *потенциально* бесконечная цепочка, которая возможна. Хотя всегда можно добавить ещё одно событие или ещё один момент к будущему (к потенциально бесконечной цепочке), невозможно достигнуть завершённого числа событий в будущем, к которым уже нельзя было бы добавить ещё одно (то есть это была бы актуально бесконечная цепочка). Во- вторых, как было показано, актуально бесконечная цепочка причин невозможна. А Бог не может знать невозможное. Он может знать только актуальное и возможное. Поэтому Бог не может знать актуально бесконечную цепочку причин.

Библиография:

Al-Ghazall, *Incoherence of the Philosophers.*

Aristotle*, Metaphysics.*

Bonaventure, *2 Sententiarium.*

W. L. Craig, *The Existence of God and the Beginning of the Universe.*

→ *The Kalam Cosmological Argument*.

John Duns Scotus, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*.

C. S. Lewis, *Miracles*.

J. P. Moreland, *Scaling the Secular City*.

Thomas Aquinas, *Summa Thcologica*.

Бессмертие

(*IMMORTALITY*)

Бессмертие – это широко распространённый термин для обозначения представлений о том, что человеческие существа, по крайней мере, в своём духовном аспекте, сохранят сознательное существование после смерти и будут жить вечно.

Древнегреческая и христианская концепции бессмертия. Древнегреческая и христианская концепции бессмертия различаются (см. Ladd). Согласно древнегреческой концепции бессмертия (например, у Платона), человек *есть* душа и только *обладает* телом. Душа для тела – то же, что всадник для коня. Спасение есть отчасти *избавление* от тела, являющегося темницей для души. Имеет место основополагающая дуальность: душа и *soma* (тело).

В иудейско-христианской традиции, с другой стороны, хотя и принято, что душа и тело расстаются в момент смерти, постулируется единство духовного и физического аспекта человеческой сущности. Человеческое существо есть одушевлённое тело. Душа для тела – то же самое, что форма для материи, силуэт для вазы. Поэтому спасение – это не спасение *от тела*, но спасение *в теле* (*см*. воскресение Христа: физическая природа). В самом деле, слово *бессмертие* употребляется в Новом Завете по отношению к человеческим существам исключительно в контексте телесного воскресения (1Кор. 15:53; 2Тим. 1:10 {"нетление"}).

Библейское свидетельство о бессмертии. Доктрина бессмертия раскрывается в Библии последовательно и становится наиболее явной в Новом Завете.

Ветхозаветные указания на бессмертие. В отличие от древнегреческого мышления, в Ветхом Завете упования на жизнь после смерти самым определенным образом предполагают существование во плоти. Бессмертие в Ветхом Завете упоминается преимущественно в связи с указаниями на грядущее воскресение. По иудейским упованиям, воскресение – это возобновление своей земной жизни в том самом

физическом теле, которое было положено во гроб. Иудеи верили не только в то, что человек создан «из праха земного» (Быт. 2:7) и «возвратится прах в землю» (Екл. 12:7), но и в то, что при грядущем воскресении мёртвые будут возрождены из праха. О власти Бога возвращать мёртвых к жизни говорится во многих местах Ветхого Завета (см. Вт. 32:39; 1Цар. 2:6; Иов 19:25–27; Пс. 48:15–16).

Давид, говоря в Пс. 15 о воскресении, провозглашает: «не дашь святому Твоему увидеть тление» (Пс. 15:10). Согласно Новому Завету (Деян. 2:25–27, 31), Пётр сказал об этом пророчестве Давида, что «он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть [sarx] Его не видела тления» (Деян. 2:31). Такое воскресение предполагает восстановление тела физического, из «плоти» (*sarx*) (*см*. воскресение Христа: физическая природа).

Иисус знал то, что Ветхий Завет учит о воскресении, и ссылался на него в споре с саддукеями, которые в воскресение не верили. Он сказал им: «заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божьей» (Мф. 22:29). Затем Он, приведя слова из Исх. 3:6, 15: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова», добавил: «Бог не есть Бог мёртвых, но живых» (Мф. 22:32).

Исаия говорит о воскресении мёртвых тел следующее: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мёртвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе» (Ис. 26:19). То, что тела восстанут из праха, очевидным образом указывает на телесное воскресение. Как пророчествует Даниил, «многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2). Здесь упоминание «праха земли» снова подтверждает представления о телесном воскресении.

Иудейская литература периода между Заветами (*см*. апокрифы в Ветхом и Новом Завете), хотя и не входит в состав Ветхого Завета, тоже указывает на телесное воскресение. В Книге Премудрость Соломона предсказывается, что «во время воздаяния им» отшедшие души праведных возродятся к новой жизни, «будут судить племена и владычествовать над народами» (Прем. 3:7–8). Во 2 Мак. говорится о неустрашимом

иудейском верующем, который в ответ на угрозу отсечь ему язык мужественно предложил отсечь и руки, говоря: «от неба я получил их и за законы Его [Бога] не жалею их, и от Него надеюсь опять получить их [при воскресении]» (2Мак. 7:11). В Третьей (иногда она называется также Вторая или Четвёртая) книге Ездры предсказывается, что после времени Мессии «отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нём обитают» (3Езд. 7:32). Смерть описана здесь как состояние, при котором мы будем «пребывать в покое, пока не наступят те времена, когда Ты [Бог] начнёшь обновлять тварь» (3Езд. 7:75).

В апокалиптической Второй книге Баруха Бог даёт ответ на вопрос: «в каком виде оживут те, кто жив будет в Твой день?» Этот ответ недвусмысленно подтверждает представления о телесном воскресении: «[Ибо земля тогда непременно вернёт умерших (которых приняла, чтобы сохранить до срока]]». «[Ничто в них не сделает другим, но какими приняла их, такими их и вернёт, и какими Я их отдал ей, такими они и воскреснут]» (2 Вар. 49:1; 50:2).

Фарисеи в новозаветный период верили в телесное воскресение умерших. Тогда как саддукеи отрицали воскресение (Мф. 22:23), их противники фарисеи верили в материальное, плотское воскресение (ср. Деян. 23:8). Воскресшее тело они представляли себе до такой степени физическим, материальным, что для них имел смысл вопрос, за каким из своих семи земных мужей женщина будет замужем на небесах (Мф. 22:28).

У Марии и Марфы проявляются характерные для иудеев в новозаветный период представления о воскресении, когда эти женщины считают, что их брат Лазарь, тело которого находится во гробе, воскреснет в последний день (Ин. 11:24). Даже Марри Харрис, отрицающий иудейские представления о телесном воскресении, признаёт тем не менее, что «для иудеев невозможно было бы поверить, что, например, воскрешение Лазаря, мёртвого уже на протяжении четырёх дней, может произойти без того, чтобы был отвален камень, закрывающий

вход в гробовую пещеру, и чтобы Лазарь вышел из неё» (ср. Ин. 11:38–44) (Harris, 39).

Новозаветные подтверждения представлений о бессмертии. В то время как Новый Завет предоставляет множество свидетельств, подтверждающих веру в телесное бессмертие после воскресения (*см*. воскресение Христа: свидетельства), в нём подтверждается также, что от смерти до воскресения душа сохраняет сознательное существование.

Иисус обещал раскаявшемуся разбойнику на кресте, что тот в полном сознании вкусит блаженство в самый день своей смерти: «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). Стефан молился: «Господи Иисусе! приими дух мой» (Деян. 7:59). Апостол Павел писал: «то мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2Кор. 5:8). Размышляя о смерти, Павел говорит: «влечёт меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1:23).

«Души» тех, кто только что принял мученическую смерть, находились на небесах в полном сознании, так как «когда Он [Христос] снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божье и за свидетельство, которое они имели» (Отк. 6:9). Даже нечестивые зверь и лжепророк, которые были живые брошены в озеро огненное (Отк. 19:20), находятся в полном сознании и через тысячу лет (Отк. 20:7–10).

Моисей и Илия, умершие за сотни лет до этого, на горе Преображения ведут беседу о смерти Христа (Мф. 17:3).

Отрицание бессмертия. Как древнегреческие, так и иудейско-христианские представления о бессмертии подвергались негативной критике. В этой полемике используют четыре довода, в основном физиологического характера: 1) довод, связанный с сознанием и мозгом; 2) довод о зависимости сознательной деятельности от мозга; 3) сходный довод о том, что только мозг даёт доступ к внешнему миру; 4) довод, связанный с отождествлением личности.

Природа сознания. Чтобы существовала вечная жизнь, разум должен сохранить самосознание после смерти. Однако разум не может функционировать без мозга. Следовательно,

когда мозг умирает, сознательная деятельность прекращается. Этот материалистический (*см*. материализм) довод основан на нескольких ошибочных допущениях.

Во-первых, предполагается, что сознание есть физическая функция, что «разум» – это функция материи, процесс внутри мозга. Такое допущение не имеет обоснований.

Во-вторых, в этой аргументации ошибочно считается, что разум и мозг, поскольку функционируют совместно, должны быть идентичны. Но это не обязательно так. Они могут взаимодействовать, не будучи тождественны друг другу.

В-третьих, предполагается, что личность вне мозга не существует. Это логическая ошибка упрощения. Не всё, что существует совместно, тождественно, точно так же, как мои идеи не тождественны словам, которые их выражают.

В-четвёртых, материалистический довод внутренне противоречив. Утверждения вида «не более чем» предполагают знание «более чем». Откуда я могу знать, что моя личность – не более чем мой мозг, если только я не есть нечто большее? Я не могу поместить свой мозг под микроскоп для исследования, если только я (мой разум) не будет смотреть в этот микроскоп извне.

С другой стороны, есть основания полагать, что разум не сводится к материи: 1) всё материальное ограничено конкретными пространственно-временными координатами. Если нечто материальное движется, оно движется в пространстве и времени. Но разум не ведает таких ограничений. Он странствует по Вселенной, не покидая комнаты. 2) Даже материалист говорит о «своих» мыслях. Но если строгий материализм верен, я не имею различимых мыслей. Это просто потоки электронов или иных материальных частиц. 3) Материалисты заявляют, что их учение верно, и хотят, чтобы другие соглашались с их выводами. Но это подразумевает, что люди *свободны* в том, чтобы оценивать аргументацию и изменять свои взгляды. Это было бы невозможно, будь они просто материальными процессами, а не свободными существами.

Зависимость от мозга. Разум в своём функционировании зависит от мозга. Без мозга не может быть сознания. Однако

после смерти мозг перестаёт функционировать. Поэтому сознание тоже должно оборваться в этот момент. Такой модифицированный материализм известен под названием «эпифеноменализм». Разум не тождественен мозгу, но соотносится с материальностью мозга примерно так же, как тень от дерева соотносится с деревом.

Эта аргументация предполагает, хотя и не доказывает, зависимость разума от мозга. То, что определённые психические функции могут быть объяснены через физические процессы, ещё не означает, что они абсолютно зависимы от этих физических процессов. У разума могут существовать возможности мыслить независимо от мозга. В конце концов, у Бога нет тела, однако имеются весомые основания полагать, что Он существует в качестве разумного Существа (см. Бог: свидетельства существования). Наука нейробиология – это эмпирическая дисциплина. Но это не значит, что всё ею исследуемое, является чисто физическим. Она не может полностью свести разум к физическим феноменам, точно так же, как разум не может быть заключён в пробирку. Всегда остаётся «я» исследователя, находящееся вне эксперимента. То, что некоторые вещи могут быть выражены количественно, ещё не значит, что не существует таких качественных понятий (например, любовь), которые к числам не сводятся. Точно так же, то, что об определённых функциях мозга мы можем говорить в материальных терминах, не означает, что разум материален.

Довод, связанный с доступом к миру. Утверждают также, что даже если материализм ложен, бессмертия всё равно может не существовать. Разум (личность) получает доступ к миру через мозг. Но смерть разрушает мозг. Следовательно, смерть уничтожает для личности средства доступа к миру.

Логическую ошибку в этой аргументации выявить легко. Здесь предполагается (бездоказательно), что мозг человека является для него единственным средством доступа к миру. Но можно потерять своё тело и обрести другое тело (временное или постоянное), вернув себе доступ к миру. Так же бездоказательно предполагается, что не существует иных миров, к которым можно иметь доступ. Ведь не исключено, что

существуют иные миры, физические или духовные, или иные измерения, через которые тоже возможен доступ.

Ещё в этой аргументации предполагается, что сознание не существует иначе, нежели через этот мир. Однако не выдвигается никаких доказательств того, что сознание не может существовать без какого-либо тела. У Бога есть сознание, и нет тела, а мы располагаем весомыми свидетельствами Его существования (*см*. Бог: свидетельства существования). Духовные существа имеют сознание, однако у них нет физических тел в нашем понимании (Лк. 24:39).

Довод, связанный с природой индивидуальности. Кое-кто предполагает, что под «индивидуальностью» мы всегда подразумеваем и телесность. Так что никакой индивидуум не может существовать без тела. И смерть уничтожает то, что понимается под индивидуальностью.

В данной аргументации строится порочный круг, поскольку «индивидуальность» определяется так, что невозможно существовать после смерти. Если *индивидуальность* определять как «человеческое существо», «финитное существо» или «личностное существо», таких выводов нельзя будет сделать. Могут существовать иные миры или иные способы для индивидуума иметь сознание без тела.

Кроме того, смерть обрывает лишь одно измерение сознания – сознание этого мира. Но мы можем сохранить самосознание, сознание Бога и/или сознание иного мира (скажем, в духовном мире). Не выдвигалось никаких доказательств того, что это невозможно.

Довод, связанный с отождествлением личности. Отрицающая бессмертие аргументация, связанная с отождествлением личности, приобретает такую форму: коль скоро загробная жизнь предполагает индивидуальное бессмертие, должны существовать какие-то способы отождествления каждого индивидуального духа. Но духи неразличимы, ведь у них нет тел, благодаря которым их можно было бы различать. Следовательно, индивидуального бессмертия быть не может.

Необоснованное допущение состоит здесь в том, будто бы физические характеристики выступают единственным средством для того, чтобы отличать одного индивидуума от другого. А это неверно, как могут подтвердить слепые, которым никогда не доводилось прикоснуться друг к другу. Или друзья по переписке, не обменявшиеся фотографиями. Даже если наличествуют звуковые волны или шрифт Брайля, с помощью которых и осуществляется коммуникация с другими людьми, это лишь средства коммуникации; они не тождественны физическим характеристикам личности. Дух (или разум) индивидуальности характеризуется чем-то таким, что отличает его от других индивидуальностей. У каждого есть своя, особая история жизни и свои воспоминания. У каждого человека есть своя личность, свой характер, но они не являются физическими особенностями. Волшебная музыка, звучащая в нашем мозгу (не просто звуковые волны в воздушной среде), выходит за рамки физики. Однако мы способны отличить одну хорошую песню от другой, просто в душе.

И наконец, не обязательно знать, каковы определяющие характеристики индивидуума, чтобы знать, что они не обязательно будут физическими. Утверждать, что они должны быть физическими, – значит просто строить порочный круг.

***Внебиблейские свидетельства о бессмертии*.** Аргументацию °Платона о бессмертии последующие философы дополнили новыми, самыми разными доводами. Петер Крифт перечисляет двадцать пять разновидностей аргументации о бессмертии (Kreeft, *Handbook*, 235f.). Большинство таких доводов в пользу бессмертия сталкиваются с существенными возражениями.

Слабые или ошибочные доводы в пользу бессмертия. Многие из слабейших доводов в пользу бессмертия в какие-то моменты представлялись некоторым людям достаточно сильными; однако большинством мыслящих людей практически все они отвергаются.

Довод, основанный на всеобщности этой веры. Кое-кто исходит из всеобщности веры в бессмертие. Человеческим существам свойственно предчувствовать бессмертие. Для

большинства древних народов характерны особые погребальные обряды, бальзамирование и другие ритуалы. Тем не менее как отмечают скептики, эта вера в действительности не имеет всеобщего распространения, так как её не придерживаются атеисты и агностики. И даже если бы было иначе, из всеобщности веры ещё не следует её истинность. Подавляющее большинство людей когда-то верило, что Солнце обращается вокруг Земли.

Этот довод можно скорректировать так, чтобы снять хотя бы часть возражений. Как отмечает Крифт, то, во что верит подавляющее большинство людей, вероятно, является истиной. Большинство верит в загробную жизнь, так что жизнь после смерти, вероятно, существует (ibid., 236). Даже в таком варианте в первой посылке признается, что речь идёт лишь о «вероятной» истине. Но и такое утверждение остаётся сомнительным в связи с существованием слишком многих вещей, в которые верит большинство людей.

В эту аргументацию можно внести ещё одно уточнение: то, во что верят мудрецы, вероятно, является истиной. Мудрые люди верят в жизнь после смерти. Следовательно, жизнь после смерти, вероятно, существует (ibid.). Остаются, однако, вопросы: кого считать «мудрецами», и не могут ли даже мудрецы заблуждаться в отношении многих вещей.

Довод на основе врождённых знаний. Платон указывал на врождённое знание некоторых людей о таких вещах, которым их никогда не учили, в качестве доказательства того, что душа существует до рождения и может, следовательно, пережить рождение. В диалоге *Менон* Платон утверждает, что один мальчик-раб знал геометрию, которую никогда не изучал.

Критики, однако, настаивают, что хотя врождённые способности и могут существовать, врождённых идей не бывает (*см*. Юм, Дэвид). И даже в противном случае это не доказывало бы, что такие идеи пришли из какого-то предшествующего бытия, так как они могли бы возникать при рождении. Более вероятно, что мальчик Сократа следовал за наводящими вопросами, реализуя свою врождённую способность рассуждать о таких вещах. В других случаях было показано, что так

называемые «воспоминания» о прошлой жизни являются ложными. В знаменитом случае с Брайди Мерфи (Murphy) позднее выяснилось, что эта юная леди вовсе не жила много столетий назад в Ирландии, а просто её бабушка ещё в её детские годы читала ей книги об Ирландии и разговаривала с ней на гэльском языке. Под гипнозом (то есть силой внушения) эти детские знания вспыли в качестве «воспоминаний» о прошлой жизни (Geisler, 75).

Довод, рассматривающий душу как жизненное начало. Ещё один довод в диалоге *Федон* Платона состоял в том, что душа, поскольку является жизненным началом для тела, не может умереть. Жизнь никогда не смирится со своей противоположностью, то есть смертью. Поэтому душа просто не может умереть. Однако этот довод доказывает слишком многое, ведь все животные и даже растения тоже представляют собой живые существа. При таком подходе пришлось бы поверить в бессмертие морковки и капусты.

Довод, основанный на нематериальности души. Платон в *Федоне* исходит также из нематериальности души. Поскольку душа не материальна, рассуждает он, она неделима и неуничтожима. А то, что неуничтожимо, бессмертно. Тем не менее даже его лучший ученик °Аристотель отрицал состоятельность этой аргументации, не признавая бессмертие индивидуальной души. В конце концов, не всякая форма (а она нематериальна) бессмертна, как то можно видеть на примере форм стула, вазы и даже животных.

С христианской точки зрения душа не является неуничтожимой, так как то, что Бог создал. Он может и уничтожить. Но если бы доказательство Платона было верным, то даже Бог не мог бы уничтожить душу. Таким образом, если душа не является неуничтожимой, то даже нематериальная сущность может быть уничтожена.

Довод, основанный на случаях клинической смерти. Кое-кто для обоснования бессмертия ссылается на случаи клинической смерти. Даже британский гуманист и представитель °логического позитивизма А. Дж. Айер (Ayer) изменил свои взгляды на бессмертие в связи с личным опытом клинической

смерти. В некоторых таких эпизодах сознание, как предполагается, «выходит» из тела и видит такие вещи, которых не могло бы увидеть, оставаясь в теле.

В лучшем случае подобные ощущения могут указывать только на краткое посмертное существование души, а не на бессмертие личности. Скептики настаивают, что такие ощущения являются галлюцинаторными или воображаемыми, когда каждый человек проецирует на реальность свои личные представления о загробной жизни в качестве защитного механизма при угрозе близкой смерти.

Так называемый «твёрдый остаток» случаев выхода сознания из тела, когда утверждается, что человек видел или слышал то, что воспринимать не мог бы, с христианской точки зрения можно объяснить как общение с бесами. Многие из подобных случаев связаны с оккультными занятиями и ложными учениями (ср. 1Тим. 4:1 и далее). Как бы то ни было, бессмертие тем самым не доказывается, поскольку существуют и другие объяснения.

С христианской точки зрения здесь возникает серьёзный вопрос: был ли человек действительно мёртв? Согласно христианскому пониманию смерти (ср. Быт. 35:18; 2Кор. 5:8; Иак. 2:26), она наступает, когда душа выходит из тела. Если душа не покидала тела, то пережитое не свидетельствует о жизни после смерти. Если же покидала, то её возвращение в тело представляло бы собой воскрешение. Только Бог может воскрешать мёртвых (Вт. 32:39; 1Цар. 2:6; Ин. 5:28–29; 11:25). Однако подобные случаи происходили со многими нехристианами и лишь утвердили их в их антихристианских убеждениях. Бог не стал бы совершать чудо, чтобы утвердить людей в их заблуждениях (*см*. чудеса: значение для апологетики). Далее, оставление тела и возвращение в него противоречат Библии, где сказано, что мы умираем лишь один раз (Евр. 9:27). Если принять аргументацию о том, что подобные случаи в состоянии клинической смерти свидетельствуют о жизни после смерти, получилось бы, что такие люди умирают дважды.

Довод на основе мистических видений. Тот мистический (*см*. мистицизм) духовный опыт и небесные видения, на которые часто ссылаются в определённых церковных кругах, в случае своей истинности составили бы доказательство существования жизни после смерти. Павел сообщает об одном таком случае в своей жизни (2Кор. 12), хотя он достаточно осторожен, чтобы не уточнять, было ли это просто видением или путешествием «вне тела».

При апелляции к откровениям должны быть выдвинуты доказательства достоверности таких откровений (*см*. Библия: свидетельства истинности). В случае мистического духовного опыта рациональных доказательств не существует. Если человек оставался в теле, имея видение, скептик может заявить, что внутренние субъективные ощущения именно такими и являются – субъективными – и не имеют для всех остальных силы неопровержимого свидетельства. Если же человек действительно выходил из тела и вернулся, это противоречит учению Библии о том, что мы умираем только один раз. Любое опрометчивое заявление о том, что Бог воскресил кого-то из мёртвых, сразу порождает ту проблему, что Бог не стал бы воскрешать людей, которые начнут проповедовать учение, противоречащее Библии. У большинства тех, кто заявляет о своём опыте выходов из тела, учение противоречит Библии (см. Abanes).

Довод на основе общения с умершими. Ещё одно, совершенно небиблейское утверждение состоит в том, что существование жизни после смерти можно подтвердить на основе общения с умершими через медиумов или в состоянии транса. Это характерно для оккультных кругов и течения *Нью Эйдж*. Элизабет Кюблер-Росс, автор книга «Смерть и умирание» (Kubler-Ross, *Death and Dying*), заявляет, что имеет опыт такого общения. Скептики, однако, объясняют эти случаи как галлюцинации или как выбросы из подсознания. Христиане указывают, что Библия запрещает общаться с умершими (Вт. 18:11) и предостерегает о бесовских обманах (1Тим. 4:1; 1Ин. 4:1).

Довод на основе предназначения жизни. Кое-кто ссылается на предназначение, смысл, цель жизни в качестве довода в пользу бессмертия. Рассуждают здесь так: жизнь должна иметь осмысленное предназначение; жизнь, которая кончается небытием, такого предназначения не имеет; следовательно, должна существовать жизнь после смерти (Kreeft, 248).

Критики, разумеется, отвечают, что жизнь отнюдь не обязана иметь осмысленное предназначение (*см*. Камю, Альбер; Сартр, Жан Поль; экзистенциализм). Иные же стали бы спорить, почему таким осмысленным предназначением не может быть продолжение существования рода человеческого.

Правдоподобные и вероятные доводы в пользу бессмертия. Очевидно, лучший способ заполнить пробелы в аргументации о бессмертии – обратиться к свидетельству других доводов. Существуют более резонные основания верить в бессмертие; некоторые из доводов выглядят весьма сильными. Сильнейшим из всех является довод, основанный на телесном воскресении Христа.

Довод, основанный на воскресении Христа. Бессмертие доказано тем фактом, что Христос воскрес из мёртвых (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Свидетельства этого таковы:

В Новом Завете (*см*. новый завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи) указано, что свыше 500 свидетелей видели Христа после Его воскресения (1Кор. 15:6) в двенадцати различных случаях на протяжении периода в сорок дней (Деян. 1:3). В каждом таком случае Его видели и слышали Его голос. К Нему притрагивались по меньшей мере дважды (Мф. 28:9; Ин. 20:17; см. также Лк. 24:39; Ин. 20:27). Он принимал пищу (Лк. 24:30,42–43; Ин. 21:12–13; Деян. 1:4; ср. Деян. 10:41). На Его теле были видны раны, оставшиеся после распятия (Лк. 24:39; Ин. 20:27). Ученики видели Его пустой гроб и погребальные пелены, в которые было обёрнуто Его тело. Это событие превратило последователей Христа из испуганных и рассеявшихся скептиков в величайшее миссионерское сообщество мира, проповедующее Воскресение. Все эти

свидетельства не могут быть объяснены ничем иным, кроме буквального, телесного воскресения Христа.

Были предложены натуралистические альтернативные объяснения, но ни одно из них не выглядит правдоподобным. Они делятся на две категории. В одной отрицается, что Иисус действительно умер, хотя свидетельства реальности Его смерти более чем достаточны (*см*. смерть Христа). Во второй категории отрицается, что Он воскрес, и предлагаются натуралистические альтернативы. Всё это легко опровергается свидетельством (*см*. воскресение Христа: альтернативные теории).

Довод, основанный на существовании личностного Бога. Приняв, что теистический Бог существует, можно утверждать, что человеческие существа, наделённые в своём бытии рациональным, нравственным и нематериальным аспектом, сотворены не для того, чтобы подвергнуться уничтожению. Доказательство строится так:

1) Имеются весомые свидетельства того, что личностный теистический Бог существует.

2) Люди созданы по образу и подобию Божию, в качестве личностных, рациональных и нравственных существ.

3) Личностный теистический Бог не стал бы уничтожать то, что подобно Ему в столь важных аспектах.

4) Следовательно, люди бессмертны.

Обоснование первых двух посылок даётся в статьях Бог: свидетельства существования; доказательство космологическое; доказательство космологическое, горизонтальная форма; доказательство нравственное. Третья посылка обсуждается в статье аннигиляционизм. Как справедливо отмечают критики, это довод *априорный*. Он основан на наших ожиданиях относительно того, как поступил бы Бог, но никакой необходимости поступать именно так у Него нет. При всей справедливости этого возражения, оно не умаляет силу приведённого довода в экзистенциальном и нравственном отношении.

Сущность человека – её личностный, рациональный и нравственный аспект – снимает то возражение, что, как верят даже христиане, Бог все-таки уничтожает души животных.

Почему бы Ему не уничтожать и людей? Ответ звучит весьма убедительно: люди созданы по Его образу и подобию.

Довод на основе Божьей любви. Сходное рассуждение исходит из любви Божьей. Теистический Бог – это Бог благой и любящий (*см*. Бог: сущность). Но ведь любящий Бог будет желать добра тем, кого любит. Отсюда, по всей видимости, следует бессмертие: любящие не уничтожают любимых, они желают, чтобы объект их любви существовал вечно. Бог – абсолютно любящее Существо. Поэтому Бог хочет, чтобы все люди существовали вечно (ibid., 246).

Это рассуждение, как могут возразить, доказывает не слишком многое. В нём не утверждается, что Бог *должен* хотеть, чтобы начало существовать хоть одно бессмертное создание или даже чтобы его существование было бессмертным. В нём просто указывается, что, с учётом того факта, что Бог избрал сотворить личностные существа, разумно будет предположить, что Его личная любовь к созданным Им личностным существам подскажет Ему и дальше желать, чтобы они существовали. Разумеется, в такой форме это не исчерпывающее доказательство бессмертия, а лишь разумно обоснованный довод.

Довод на основе высшей справедливости. Теистический Бог абсолютно справедлив. Доказательство, исходящее из представлений о Божьей справедливости, выглядит так:

1) Бог есть высший эталон справедливости.

2) Для многого в этой жизни высшей справедливости нет.

3) Следовательно, должна существовать иная жизнь, в которой и воплощается высшая справедливость.

В возражениях против первой посылки не учитывается доказательство существования Бога (*см*. доказательство нравственное), или же они оказываются, при ближайшем рассмотрении, внутренне противоречивыми. Ведь если настаивать, как то делают антитеисты, что этот мир в конечном счёте несправедлив, то придётся признать, что существует высший эталон справедливости, по которому и оценивается несправедливость (*см*. атеизм: проблема зла).

Точно так же затруднения возникают при попытке доказать, что высшая справедливость существует в этой жизни. Кто-то может, ссылаясь на понятие реинкарнаций, настаивать, что всякая несправедливость будет устранена в следующих инкарнациях. Но это не поможет, ведь верящие в реинкарнации верят также в существование души после смерти и/или в её бессмертие. А без таких апелляций придётся, по всей видимости, признать, что в этой жизни существует неустранимая несправедливость. И тогда трудно будет объяснить, почему абсолютно справедливый Бог не исправит этого в другой жизни. Если ссылаться на уничтожение как справедливое наказание, то, надо полагать, хотя бы кто-то заслуживает вечной жизни.

Довод на основе нравственного императива. Иммануил °Кант выдвинул такой довод практического разума: высшее благо для всех людей состоит в том, чтобы быть счастливыми, находясь в гармонии со своим нравственным императивом. Однако люди не могут достигнуть высшего блага в этой жизни. Не могут они и обрести это благо без Бога. Следовательно, мы должны постулировать существование Бога и грядущей жизни, в которой можно будет достигнуть высшего блага.

Критики Канта говорят, что он в действительности не доказал бессмертие. Он доказал лишь, что бессмертие имеет смысл. Мы также ощущаем, что нравственный императив имеет смысл. Однако мы не располагаем доказательствами того, что реальный нравственный императив действительно существует. Такие возражения состоятельны, но, в сущности, не подрывают рациональную уверенность в том, что следует постулировать существование бессмертия в качестве объяснения, обоснования нравственности. Этот довод о высшей причине зачастую формулируется в виде доказательства на основе высшей справедливости.

Довод на основе стремления человека к небесам. К. С. Льюис (Lewis: *Mere Christianity, Surprised by Joy, The Pilgrim's Regress, The Problem of Pain, The Weight of Glory*) выдвинул такое доказательство:

1) Каждому врождённому и естественному стремлению соответствует объект, способный его удовлетворить.

2) Человеческим существам свойственно врождённое и естественное стремление к бессмертию.

3) Следовательно, должна существовать вечная жизнь после смерти.

Для обоснования первой посылки указывают на то, что «если есть голод, есть и пища; если есть жажда, есть и питье; если есть эрос, есть и секс; если есть любознательность, есть и знание; если есть одиночество, есть и общение» (Kreeft, *Handbook*, 250). Вторую посылку обосновывают указанием на наше таинственное, мистическое стремление, которое отличается от всех остальных своей неизъяснимостью и тем, что объект его недостижим в этой жизни, а само присутствие у нас этого стремления воспринимается как бóльшая драгоценность и счастье, чем любое другое из блаженств. Как бы косноязычно мы это ни выражали, то, чего все мы жаждем, есть рай, небеса или вечность (ibid.).

Если наши посылки верны, то существует нечто «большее», нежели эта жизнь. Тот факт, что мы жалуемся на эту жизнь, на боль, на смерть, свидетельствует о глубоко укоренившемся стремлении к вечности. Может быть, мы никогда её не обретём, но это не в большей степени может опровергнуть её существование, чем чьё-то пожизненное одиночество может опровергнуть благословения брака или смерть от голода – доказать, что в мире не существует еды (ibid.). Этому доводу присуща позитивная нравственная сила.

Довод о бессмертии по типу «беспроигрышного пари» Паскаля. Хотя аргументация типа «беспроигрышного пари» Паскаля применялась прежде всего для доказательства существования Бога, её можно несколько видоизменить и для доказательства бессмертия. Говоря вкратце, если мы все приобретаем и ничего не теряем, веря в бессмертие, то глупо было бы в него не верить. Могут возразить, что это, в сущности, не доказательство бессмертия, а резон верить в него независимо от наличия доказательств. В этом отношении оно подобно рассуждению Юма (Hume) о чудесах. Последнее, в

лучшем случае, показывает лишь, почему людям следует *верить*, что чудес не бывает. Не исключено, что бессмертия не существует, хотя глупо было бы в него не верить.

Заключение. Какие бы догадки, упования и заключения о жизни после смерти ни следовали из человеческого разумения и опыта, самым достоверным доказательством (Деян. 1:3; 2Тим. 1:10) бессмертия остаётся воскресение Иисуса Христа и тех, кого Он и другие пророки и апостолы воскресили из мёртвых, как сказано в Писании. Другие предполагаемые воскресения не имеют подтверждений (*см*. притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях) и обычно оказываются мошенничеством или ошибочными претензиями (см. Kole). Другие правдоподобные доводы дополняют свидетельство о воскресении, но без него не выглядят столь убедительными. Впрочем, некоторые из них имеют свои достоинства. В совокупности они образуют некое восходящее к общему откровению (*см*. откровение общее), то есть независимое от Писания, свидетельство о бессмертии человеческих существ.

Библиография:

R. Abanes, *Journey into the Light.*

W.L. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection.*

R. Geis, *Life after Death*.

N. L. Geisler, The Battle for the Resurrection.

____ and J. Y. Amano, *The Reincarnation Sensation*.

M. J. Harris, *Raised Immortal.*

A. Kole, *Miracle and Magic*.

P. Kreeft, *Handbook of Christian Apologetics.*

→ *The Heart's Deepest Longing*.

G. Ladd, «The Greek Versus the Hebrew View of Man» // *The Pattern of New Testament Truth*.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

→ *Surprised by Joy*.

→ *The Pilgrim's Regress*.

→ *The Problem of Pain.*

→ *The Weight of Glory*.

J. P. Moreland and G. Habermas, *Immortality: The Other Side of Death.*

Plato, *Phaedo*.
→ *Republic*.

Библия в понимании Иисуса

(*BIBLE, JESUS' VIEW OF*)

Мнение Иисуса о Библии является решающим звеном в цепочке доказательств, что Библия есть Слово Божье (*см*. Библия: свидетельства истинности). Последовательность выглядит так (*см*. апологетика: основные положения):

1) Истина о реальности познаваема (*см*. агностицизм; природа истины).

2) Противоположности не могут быть верны одновременно (*см*. логика; первичные принципы).

3) Теистический Бог существует (*см*. Бог: свидетельства существования).

4) Чудеса возможны (*см*. чудеса: аргументы против).

5) Чудеса подтверждают истины, провозглашённые Божиими пророками (*см*. чудеса: значение для апологетики).

6) Новозаветные документы исторически достоверны (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи).

7) Как засвидетельствовано Новым Заветом, Иисус провозглашал Себя Богом (*см*. Христос: божественная сущность).

8) Провозглашение Иисусом Своей божественности было подтверждено чудесами (*см*. воскресение Христа: свидетельства; чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики).

9) Следовательно, Иисус есть Бог.

10) Всё, что Иисус (как Бог) утвердил в качестве истины, есть истина (*см*. Бог: сущность).

11) Иисус, Который есть Бог, подтвердил, что Библия есть Слово Божье.

12) Следовательно, истинно, что Библия есть Слово Божье, а все, что противоречит любой библейский истине, есть ложь (*см*. мировые религии и христианство; плюрализм религиозный).

Что Иисус утверждал относительно Библии. Шаг 9 имеет решающее значение для всего доказательства. Коль

скоро Иисус – Сын Божий, то всё сказанное Им о Библии истинно. А утверждал Иисус, что Библия есть ненарушимое, неизменное, непогрешимое Слово Божье (см. Библия: предполагаемые ошибки).

Что Иисус утверждал относительно Ветхого Завета. Новый Завет был написан только после Вознесения Иисуса. Поэтому Его утверждения о Библии относятся к Ветхому Завету. Однако, то, что Иисус подтвердил в отношении Ветхого Завета, Он также обещал в отношении будущего Нового Завета.

Иисус подтвердил божественную авторитетность Ветхого Завета. Иисус и Его ученики употребляют фразу «написано» свыше девяноста раз. Обычно используется совершенный вид греческого глагола, чем подразумевается: «Это было написано в прошлом, и это по-прежнему остаётся истиной, как записанное Слово Божье». Нередко Иисус говорит это в смысле «таково последнее слово по данному вопросу; дискуссия окончена». Так было в случае, когда Иисус противостоял искушению от диавола.

Он же сказал ему в ответ: *написано*: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (…] Иисус сказал ему: *написано* также: «не искушай Господа Бога твоего» [...] Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана; ибо *написано*: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» [Мф. 4:4, 7, 10; *курсив Н. Г.*].

Как показывает этот пример, Иисус убеждён в авторитете Библии, окончательном и исходящем от Бога.

Иисус подтвердил неизменность Ветхого Завета. «Не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков; не нарушить пришёл Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдёт небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдёт из закона, пока не исполнится всё» (Мф. 5:17–18). Иисус убеждён, что Ветхий Завет есть непреходящее Слово вечного Бога.

Иисус подтвердил богодухновенность Ветхого Завета. Хотя Иисус ни разу не употребил слово «богодухновенность», Он использовал равнозначные слова. В споре с фарисеями Иисус возражал: «как же Давид, *по вдохновению* [от Духа

Святого], называет Его Господом?» (Мф. 22:43; *курсив Н. Г.*). Действительно, сам Давид сказал о своих речах: «Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня» (2Цар. 23:2). Именно это и называется богодухновеностью.

Иисус подтвердил, что Библия ненарушима. Слова «неотменяемый и ненарушимый» в Новом Завете не употребляются, но встречается их близкий родственник – оборот «не может нарушиться». Иисус говорил: «Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божье, и *не может нарушиться Писание* […]» (Ин. 10:35; *курсив Н. Г.*). Действительно, в этом коротком отрывке три выразительных определения указывают, что есть Ветхий Завет – это «закон» (Ин. 10:34), «слово Божье», которое «не может нарушиться». Таким образом, Иисус убеждён, что Ветхий Завет есть ненарушимый Божий закон.

Иисус подтвердил, что Ветхий Завет есть Слово Божье. Иисус называет Библию «Словом Божиим». В другом месте Он указывает, что в ней дана «заповедь Божия» (Мф. 15:3, 6). Та же истина подразумевается Его указанием на неизменность Библии в Мф. 5:17–18. Ученики Иисуса тоже называют Библию «словом Божиим» (Рим. 3:2; Евр. 5:12).

Иисус подтвердил высшую приоритетность Ветхого Завета как источника. Иисус часто указывал на высшую и непререкаемую авторитетность Ветхого Завета по сравнению со всеми человеческими учениями и «преданиями». Он сказал евреям: «зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего? […] таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим» (Мф. 15:3, 6). Иисус убеждён, что только Библия обладает высшим авторитетом, когда в противоречие с ней вступает какое-либо человеческое учение, пусть и самое почитаемое. Только в Писании отражена верховная власть Бога.

Иисус подтвердил непогрешимость Ветхого Завета. «Непогрешимость» подразумевает безошибочность. Эту концепцию можно обнаружить в ответе Иисуса саддукеям, которые в своём учении отрицали богодухновенность Ветхого Завета – «заблуждаетесь, не зная Писаний [где не бывает

ошибок], ни силы Божьей» (Мф. 22:29). Иисус, как Первосвященник, в Своей молитве Отцу подтвердил абсолютную истинность Писания: «освяти их истиною Твоею: *слово Твое есть истина*" (Ин. 17:17; *курсив Н. Г.*).

Иисус подтвердил историческую достоверность Ветхого Завета. Иисус подтвердил историческую достоверность ряда наиболее спорных ветхозаветных повествований, в том числе рассказа о сотворении Адама и Евы (Мф. 19:4–5), о чуде с пророком Ионой и большим китом и об уничтожении всего мира потопом в дни Ноя. О последнем из них Иисус сказал: «как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж до того дня, как вошёл Ной в ковчег […]» (Мф. 24:37–38). Иисус подтвердил, что Иона действительно пробыл во чреве кита три дня и три ночи: «ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12:40). ещё Иисус говорил об убийстве Авеля (1Ин. 3:12; Мф. 23:35), об Аврааме, Исааке и Иакове (Мф. 8:11), о чудесах Илии (Иак. 5:17; Лк. 4:25) и о многих других ветхозаветных лицах и событиях в качестве исторических реалий, упомянув также Моисея, Исаию, Давида и Соломона (Мф. 12:42), и Даниила пророка (Мф. 24:15). Он подтвердил историческую достоверность главных из оспариваемых повествований Ветхого Завета. И та манера, в которой говорится об этих событиях, и то значение, которое им придаётся, а также их роль в обосновании центрального учения Иисуса о Его жизни, смерти и воскресении, доказывают, что Иисус расценивал эти события как реально-исторические.

Иисус подтвердил научную правильность Ветхого Завета. Из всех глав Библии больше всего научных возражений вызывают первые одиннадцать (*см*. наука и Библия). Однако Иисус подтвердил рассказ этой части Книги Бытие. Он твёрдо основывал Своё нравственное наставление о браке на истинах повествования о сотворении Адама и Евы, понимаемого в прямом, буквальном смысле. Он сказал фарисеям: «не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил

их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью» (Мф. 19:4–5). После разговора с Никодимом, одним из начальников иудейских, о сугубо земных вещах, таких как рождение и ветер, Иисус указал: «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, – как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3:12). Иными словами, Иисус указал, что те, кто не сможет поверить Ему, когда речь идёт об эмпирических, научных истинах, не сможет поверить и тогда, когда речь пойдёт об истинах небесных, – тем самым показывая, что считает то и другое неразделимым.

Что Иисус обещал относительно Нового Завета. Иисус не только подтвердил божественную авторитетность и непогрешимость Ветхого Завета, но и обещал то же самое в отношении будущего Нового Завета. И Его апостолы, и новозаветные пророки провозглашали в отношении своих произведений то, что было обещано им Иисусом (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Иисус сказал, что Святой Дух наставит «на всякую истину». Иисус обещал, что «Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам». Он продолжил: «Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на *всякую истину*; ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит» (Ин. 14:26; *курсив Н. Г*.). Это обещание исполнилось, когда они пересказывали, а потом и записали (в Новом Завете) всё, чему учил их Иисус.

Апостолы провозглашали божественную авторитетность своих писаний, которую дал им Иисус. Не только Иисус обещал Своим ученикам божественную авторитетность того, что они напишут, но и апостолы провозглашали эту авторитетность своих произведений. Иоанн сказал: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31). И указывает: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни» (1Ин. 1:1). И ещё: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов,

от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире […] Они от мира, потому и говорят по-мирски, и мир слушает их. Мы от Бога: знающий Бога слушает нас; кто не от Бога, тот не слушает нас. По сему-то узнаем духа истины и духа заблуждения» (1Ин. 4:1, 5–6).

Точно так же, апостол Пётр ценит все послания Павла наравне с «Писаниями» (2Пет. 3:15–16; ср. 2Тим. 3:15–16), указывая: «и долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех [своих] посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутверждённые, к собственной своей погибели, превращают, как (искажают) и прочие Писания».

Новый Завет есть запись апостольского учения. Однако Новый Завет является единственной аутентичной записью апостольского учения, которой мы располагаем. Каждая его книга была написана апостолом или новозаветным пророком (Еф. 2:20; 3:3–5).

Следовательно, Новый Завет и есть обещанная Иисусом истина. Из того факта, что Иисус обещал наставить учеников «на всякую истину», и они возвестили об этом обещании и записали эти истины в Новом Завете, мы можем сделать вывод, что обещание Иисуса в конечном счёте исполнилось в богодухновенном Новом Завете. Таким образом, Иисус прямо подтвердил богодухновенность и божественную авторитетность Ветхого Завета и косвенно обещал то же самое в отношении будущего Нового Завета. Следовательно, коль скоро Христос есть Сын Божий, то Ветхий Завет в совокупности с Новым Заветом есть Слово Божье.

Иисус и критики. Иисус исповедовал в отношении Ветхого Завета много такого, что многие современные критики как раз отрицают (*см*. Библия: критика). Коль скоро Иисус был прав, значит, критики ошибаются, при всех их претензиях на высокую научность. Ибо, если Иисус есть Сын Божий, то это вопрос высшей божественности, а не высокой научности.

Негативные критики Библии заявляют, что пророк Даниил не был подлинным прорицателем, а был лишь историком, фиксировавшим события уже после того, как они произошли (ок. 165 до Р. Х.). Иисус, однако, придерживался консервативного взгляда, называя Даниила пророком (*см*. книга пророка Даниила: датировка). Действительно, Иисус ссылается на сделанное Даниилом прорицание, которое во времена Иисуса ещё не исполнилось. В беседе на горе Елеонской Иисус сказал: «Итак, когда увидите мерзость запустения, *реченную чрез пророка Даниила*, стоящую на святом месте […]» (Мф. 24:15; *курсив Н. Г*.). «Вот, Я наперед сказал вам» (Мф. 24:25).

Многие критики настаивают, что первые человеческие существа появились в ходе естественных природных процессов. Но, как уже отмечалось, Иисус указывал, что Адам и Ева были сотворены Богом (Мф. 19:4–5; *см*. Адам: историческая достоверность). Коль скоро Иисус есть Сын Божий, то нам предстоит выбор между божественностью и Чарлзом Дарвином; между порождением девятнадцатого века и вечным Богом.

Большинство негативных критиков Библии полагают, что сюжет об Ионе есть миф (*см*. мифология и новый завет). Но ведь Иисус особо подчёркивал, что «как» Иона пробыл во чреве кита три дня и три ночи, «так и» Он пробудет в гробу три дня и три ночи (Мф. 12:40). Безусловно, Иисус не стал бы увязывать историческое событие Своей смерти и воскресения с мифологическим сюжетом об Ионе.

Библейские критики зачастую отрицают, что во времена Ноя произошёл всемирный потоп (*см*. наука и Библия). Однако, как уже было указано, Иисус подтвердил, что во времена Ноя был потоп, в котором погибли все, кроме семейства Ноя (Мф. 24:38–39; ср. 1Пет. 3:20; 2Пет. 3:5–6).

Среди библейских критиков распространено то мнение, что существовало, по меньшей мере, «два Исаии», один из которых жил после событий, описанных в последних главах (Ис. 40 – 66), а другой жил раньше и написал главы Ис. 1 – 39. Однако Иисус ссылается на обе эти части книги в качестве писаний «пророка Исаии» (*см*. книга пророка Исаии: ещё один Исаия). В Лк. 4:17 Иисус цитирует последнюю часть Книги Исаии (Ис. 61:1), читая:

«Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим» (Лк. 4:17–18). В Мк. 7:6 Иисус цитирует первую часть Книги Исаии (Ис. 29:13), сказав: «хорошо пророчествовал о вас лицемерах Исаия, как написано: «люди сии чтут Меня устами, сердце же их далеко отстоит от Меня"" (Мк. 7:6). Ученик Иисуса Иоанн дал на эту проблему безошибочно ясный ответ, заключающийся в том, что был только один Исаия, так как Иоанн цитирует в одном и том же месте обе части книги Исаии (из глав Ис. 53; 6) и отмечает во второй раз «сие сказал Исаия», то есть тот же пророк, что и в первом случае (Ин. 12:37–41).

Негативным критикам Библии хорошо бы задаться вопросом: кто больше знает о Библии, Христос или критики? Дилемма такова: если Иисус есть Сын Божий, то Библия есть Слово Божье. И напротив, если Библия не есть Слово Божье, то Иисус не есть Сын Божий (коль скоро учил ложной вере).

Несмотря на прямые утверждения Христа о Писании, многие критики полагают, будто бы на самом деле Он так не считал, а только подстраивался под ложные представления иудеев того времени о Ветхом Завете. Однако такое предположение явно противоречит фактам (*см*. теория приспособления). Другие думают, что Иисус, поскольку был всего лишь человеческим существом, допускал ошибки, часть из которых относилась и к вопросу о происхождении и сущности Писания. Однако подобные спекуляции тоже не опираются на фактические основания (см. ibid.). Иисус не подстраивался к ложным представлениям (ср. Мф. 5:21–22,27–28; 22:29; 23:1 и далее) и ничем не был ограничен в Своей власти учить Божьей истине (ср. Мф. 28:18–20; 7:29; Ин. 12:48).

Библиография:

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, chapter 18.
___ and W. E. Nix, *General Introduction of the Bible*.
R. Lightner. T*he Savior and the Scriptures*.
J. W. Wenham, «Jesus' View of the Old Testament»,
N. L. Geisler, ed., *Inerrancy*.

Библия в понимании мусульман

(*BIBLE, ISLAMIC VIEW OF*)

Мусульмане убеждены, что Коран есть Слово Божье, превосходящее все предыдущие откровения. Чтобы сохранять такую свою убеждённость, им приходится постоянно оспаривать противоречащие этому утверждения их главного соперника. Библии.

Нападки на Библию. Критические выпады мусульман против Библии можно разделить на две основные категории: во-первых, речь идёт о том, что текст Писания был изменён или сфабрикован; во-вторых, в христианское вероучение вкрались доктринальные ошибки, такие как вера в воплощение Христа, в единство ипостасей Троицы, а также концепция первородного греха (Waardenburg, 261–63).

Восхваление изначальной Библии. Как ни странно, но иногда Коран награждает иудейско-христианское Писание такими почётными титулами, как «книга Бога» (Аллаха), «Слово Бога», «свет и руководительство для людей», «[решение всех вопросов]», «[руководство и милосердие]» {"данная в путеводительство и как милосердие"}, «книга ясная», «[освещение, просветление]» (*al-furqan*), «Евангелие, в котором – руководство и свет, и с подтверждением истинности того, что ниспослано до него в Торе», а также «руководство и увещание для богобоязненных» – Коран, сура 5:50/46 (Takle, 217). Коран призывает христиан заглянуть в их собственное Писание, чтобы узнать Божье откровение, предназначенное для них (Коран, сура 5:51/47). И даже сам Мухаммед в какой-то момент призывается поверить истинность своей проповеди по содержанию предыдущего божественного откровения иудеям и христианам (Коран, сура 10:94).

Библия откладывается в сторону. Эти восхваления Библии могут ввести в заблуждение, так как мусульмане спешат объявить, что Коран превосходит все предыдущие откровения, основываясь на исламской концепции развёртывающегося откровения. Тем самым они рассчитывают доказать, что Коран

есть исполнение и отмена менее полных откровений, таких как Библия. Один исламский богослов выражает эту общую убеждённость следующим образом: хотя мусульманам и надлежит верить в Тору (Моисеев закон), *Zabur* (Псалмы Давида) и *Injil* (Евангелие), тем не менее, согласно «самым выдающимся богословам», эти книги в их нынешнем состоянии «искажены». Он продолжает: «Верить нужно в то, что Коран есть благороднейшая из книг […] Это последнее из нисшедших богоданных писаний, отменяющее все предшествующие книги […] Для Корана невозможно подвергнуться никакому изменению или искажению» (Jeffery, 126–28). И хотя это самый распространённый взгляд среди исламистов, многие мусульмане всё же заявляют, что верят в святость и истинность ныне имеющейся Библии. Однако это, по большей части, только слова, так как они твёрдо уверены во вседостаточности Корана. Лишь очень немногие действительно брали в руки Библию.

Против Ветхого Завета. У мусульман зачастую проявляется менее благоприятное отношение к Ветхому Завету, который, как они полагают, был искажён учителями закона. Обвинения включают в себя: сокрытие Слова Божьего (Коран, сура 2:39/42; 3:64/71), искажение в своих книгах слов и смысла Писания (Коран, сура 3:72/78; 4:48/46), неверие во все части Писания одновременно (Коран, сура 2:79/85) и незнание, чему в действительности учит их собственное Писание (Коран, сура 2:73/78). Эту критику мусульмане распространяют и на христиан.

Из-за неоднозначности в утверждениях Корана мусульмане придерживаются различных (иногда противоречащих друг другу) взглядов на Библию. Например, известный исламский реформатор Мухаммед Абдух (Abduh) пишет: «Библия, Новый Завет и Коран – это три согласующиеся книги; религиозные люди изучают все три и равно уважают их. Таким образом, божественное учение завершено, и истинная религия сияет в веках» (Dermenghem, 138). ещё один мусульманский автор пытается гармонизировать три великие мировые религии так: «иудаизм сосредоточен на Справедливости и Праведности; христианство – на Любви и Милосердии; ислам – на Братстве и

Мире» (Waddy, 116). И всё же наиболее типичный для мусульман подход к данной теме иллюстрируется комментарием исламского апологета Аджиджолы:

Первые пять книг Ветхого Завета отнюдь не совпадают с изначальной Торой, но части Торы были переплетены с другими повествованиями, написанными человеческими существами, и исконное наставление Господа теряется в этой трясине. Точно так же. Четвероевангелие Христа не есть то изначальное благовествование, которое пришло от пророка Иисуса [...] изначальное и вымышленное, божественное и человеческое настолько смешались, что пшеницу невозможно отделить от плевелов. Факт состоит в том, что изначальное Слово Божье не сохранено ни иудеями, ни христианами. Коран, с другой стороны, сохранен полностью, и ни йота, и ни одна черта не может быть изменена или убрана из него [Ajijola, 79].

Эти обвинения снова приводят нас к исламской доктрине *tahrif,* то есть искажения иудейско-христианского Писания. Исходя из некоторых процитированных выше стихов Корана и, что важнее, из своей малой защищённости перед фактическим содержанием других писаний, исламские богословы в Целом выработали два ответа. По словам Назир-Али, «ранние мусульманские комментаторы (например, аль-Табари и ар-Рази) были убеждены, что искажение сводится к *tahrif bi'al ma'ni*, то есть к искажению смысла текста без изменения самого текста. Постепенно доминирующей стала концепция *tahrif bi'al-lafz*, то есть искажения самого текста» (Nazir-Ali, 46). Такого мнения придерживались испанские богословы ибн Хазм (Hazm) и аль-Бируни.

Ещё один исследователь Корана заявляет, будто бы «библейская Тора, очевидно, не идентична с чистым *tawrat* [законом], данным Моисею в откровении, хотя имеет место значительное расхождение во мнениях относительно того, до какой степени было искажено первоначальное Писание». С одной стороны, «Ибн Хазм, который был первым мыслителем, систематически рассмотревшим проблему *tabdil* [изменения], утверждал [...], что сам текст был искажён или фальсифицирован (*taghyr*), и ещё он привлёк внимание к

безнравственным рассказам, нашедшим себе место в своде». С другой стороны, ибн Халдун (Khaldun) полагал, что «сам текст не был искажён, но иудеи и христиане неверно толковали своё Писание, особенно такие тексты, в которых предрекалась или провозглашалась миссия Мухаммеда и пришествие ислама» (Waardenburg, 257).

Выказывает ли исламский богослов больше или меньше уважения к Библии, и будет ли он её цитировать, а если да, то каким образом, – зависит от его конкретного толкования концепции *tabdil*. Ибн Хазм, например, отвергал почти весь Ветхий Завет как фальсификацию, и всё же с удовольствием цитировал неблагоприятные отзывы из книг *tawrat* о том, насколько плохо обстояло дело с верой и поведением у *Banu Isra'il*, видя в них свидетельства против иудеев и их религии.

Против Нового Завета. Видный исламский комментатор Юсуф Али настаивает, что «*Injil*, о котором говорится в Коране, не есть Новый Завет. Это не то Четвероевангелие, которое ныне принято в качестве канонического. То было единое Евангелие, учит нас ислам, раскрытое Иисусу и проповеданное Им. Фрагменты его сохранились в общепризнанных канонических Евангелиях и в некоторых других Евангелиях, оставивших известные следы» (Ali, 287). Делаются прямые выпады против Нового Завета и христианского вероучения. В их число входят обвинения в том, что имели место искажение и фальсификация текста божественного откровения, допущены доктринальные ошибки, такие как вера в воплощение Христа, в триединство Бога, в учение о первородном грехе (Waardenburg, 261–63).

Между исламскими богословами ведётся полемика по вопросу о том, имеют ли люди Книги соучастие в вечности. Хотя среднестатистический мусульманин может считать любого, кто был «хорошим человеком», достойным спасения, в теории ислама, если принять во внимание все замечания Корана на данную тему, возникает достаточно серьёзная неопределённость.

В среде классических исламских богословов иудеи и христиане обычно расцениваются как неверующие (*kafar*) из-за того, что не признают Мухаммеда истинным пророком Божиим.

Например, как мы обнаруживаем в комментариях к Корану, сделанных Табари, одним из наиболее уважаемых исламских комментаторов всех времён, автор, хотя и проводит различие между людьми Книги и многобожниками (*mushrikun*) и высоко ставит первых, недвусмысленно заявляет, что большинство иудеев и христиан пребывают в неверии и погрязли в грехе, поскольку отказываются признать истинность Мухаммеда (Antes, 104–5).

К этому добавляются обвинения, направленные против христианской веры в божественную сущность Христа как Сына Божьего (*см*. Христос: божественная сущность), веры, которая приравнивается к непростительному греху *shirk* и неоднократно категорически осуждается в Коране. Осуждение христиан выражено в стихе 5:76/72: «Не веровали те, которые говорили: «Ведь Аллах – Мессия, сын Марйам» [...] Ведь кто придаёт Аллаху сотоварищей, тому Аллах запретил рай. Убежищем для него – огонь, и нет для неправедных помощников!».

С другой стороны, современный исламский богослов Фальзур Рахман выступает против тех, кто, как он признаёт, «представляет собой подавляющее большинство исламских комментаторов». Он отстаивает то мнение, что спасение достигается не формальным присоединением к мусульманской вере, но, как указывается в Коране, верой в Бога и в последний день и добрыми делами (Rahman, 166–67). Полемика продолжается, и каждый отдельно взятый мусульманин может встать в этом споре на ту или иную сторону, основываясь на собственном понимании вопроса.

Ответ на исламские обвинения. Одним из признаков того, что такая позиции исламистов имеет критические дефекты, является внутренняя непоследовательность в самих исламских представлениях о Писании. Эти несоответствия можно проследить по следующим цитатам из Корана:

Изначальный Новый Завет («Евангелие») есть откровение Бога (Коран, сура 5:50/46, 72/68, 73/69, 76/72).

Иисус был пророком, и мусульмане должны верить в Его слова (Коран, сура 4:169/171; 5:82/78). Как отмечает исламист Муфассир, «мусульмане верят, что все пророки были

истинными, поскольку служение для рода человеческого им препоручено всемогущим Богом (Аллахом)» (Mufassir, i).

Христиане были обязаны признавать Новый Завет во времена Мухаммеда (седьмой век по Р. Х.; Коран, сура 10:94).

В суре 10 Мухаммеду сказано: «Если же ты в сомнении о том, что Мы ниспослали тебе, то спроси тех, которые читают писание до тебя. Пришла к тебе истина от Твоего Господа; не будь же из колеблющихся!». Как отмечает Абдул Хакк, «учёных мужей ислама этот стих приводит в грустное недоумение, ведь он, похоже, отсылает пророка к людям Книги, которые могли бы разрешить его сомнения» (Abdul-Haqq, 23). Одно из самых странных толкований этого места таково, что сура фактически обращена к тем, кто сомневается в призвании пророка. Другие заявляют, что «обращена она к самому Мухаммеду, но речь идёт о том, что, как бы они ни старались испортить и развернуть компас, он всегда указывает на один и тот же небесный полюс – чистоту и сохранность Писания». Тем не менее Абдул-Хакк продолжает: «И опять же, если мы примем, что сура обращена к тем, кто сомневается в истинности Ислама, это бросает тень на все обоснования миссии пророка; за ответом на сомнения по её поводу предлагается обратиться к иудеям [или христианам]; что может лишь усилить доводы об авторитетности Писания – а это вывод, к которому исламские критики вряд ли готовы».

Христиане возражают, что Мухаммед не стал бы обращаться к ним, чтобы принять искажённый текст Нового Завета. Кроме того, Новый Завет времён Мухаммеда по существу совпадает с современным текстом, так как современный текст Нового Завета основан на рукописях, созданных за несколько столетий до Мухаммеда (*см*. Новый Завет: рукописи). Следовательно, по логике этого стиха Корана, мусульмане должны признать аутентичность современной Библии. Но в таком случае они должны признать и учение о богосыновстве Иисуса, и доктрину °Троицы, поскольку именно этому учит Новый Завет. Однако мусульмане категорически отвергают эти доктрины, тем самым создавая в исламе глубокую внутреннюю дилемму.

Ещё один пример непоследовательности в исламском отношении к Библии заключается в том, что Коран провозглашает Библию «Словом Божиим» (Коран, сура 2:70/75). Мусульмане также настаивают, что Слово Божье не может быть изменено или искажено. Однако, как указывает Пфандер, «если оба эти утверждения верны […] то отсюда следует, что Библия не была изменена или искажена ни до времени Мухаммеда, ни после» (Pfander, 101). Тем не менее исламское вероучение утверждает, будто бы Библия была искажена, что и порождает противоречие.

Как указывает исламист Ричард Белл, неразумно предполагать, будто бы иудеи и христиане могли объединиться в заговоре об изменении текста Ветхого Завета. Ведь «их [иудеев] чувства по отношению к христианам всегда были враждебными» (Bell, 164–65). С какой бы стати две враждующие стороны (иудеи и христиане), пользовавшиеся одним и тем же текстом Ветхого Завета, сговорились изменить его, подтверждая тезисы своего общего противника, мусульман? В этом нет никакого смысла. Далее, в предполагаемое время текстуальных изменений иудеи и христиане были рассеяны по всему миру, из-за чего гипотетическое сотрудничество в искажении текста было невозможным. И количество находящихся в обращении экземпляров Ветхого Завета было слишком велико, чтобы произвести единообразное изменение. Кроме того, нет никаких упоминаний о таких изменениях со стороны бывших иудеев и христиан, принявших в тот период ислам, а уж они-то наверняка не преминули бы сказать об этом, будь это правдой (см. McDowell, 52–53).

Противоречие с фактическим свидетельством. Более того, отрицание мусульманами Нового Завета противоречит чрезвычайно весомому рукописному свидетельству. Все Евангелия сохранились в папирусе *Chester Beatty Papyri*, созданном около 250 г. И весь Новый Завет содержится в рукописи *Vaticanus Ms.* (*B*), датируемой приблизительно 325–350 г. Имеется свыше 5.300 других рукописей Нового Завета (*см*. Новый Завет: рукописи), относящихся к периоду от второго до пятнадцатого веков (и сотни из них написаны до Мухаммеда), а

этим подтверждается, что мы располагаем по сути тем же самым текстом Нового Завета, который существовал во времена Мухаммеда. Эти рукописи подтверждают также, что наш текст – все тот же исходный текст Нового Завета, который был написан в первом столетии. Эти рукописи образуют непрерывную цепь свидетельства. Например, самый ранний известный фрагмент Нового завета, «Фрагмент Джона Райленда» (*John Rylands Fragment*), датируется примерно 117–138 г. В нём сохранились стихи из главы Ин. 18 именно в таком виде, в каком они приведены в современном тексте Нового Завета. Точно так же в «Папирусе Бодмера» (*Bodmer Papyri*), восходящем примерно к 200 г., сохранился целиком тот самый текст посланий Петра и Иуды, который нам известен. Большая часть Нового Завета, включая Четвероевангелие, содержится в *Chester Beatty Papyri,* а весь текст Нового Завета можно найти в рукописи *Vaticanus*, датируемой приблизительно 325 г. Нет абсолютно никаких данных о том, чтобы содержание Нового Завета было испорчено или искажено, как заявляют мусульмане (см. Geisler and Nix, chap. 22).

И наконец, мусульмане пользуются либералистской критикой Нового Завета, чтобы доказать, что Новый Завет был искажён, неверно расценивается и датируется. Однако современный либеральный исследователь Нового Завета Джон А. Т. Робинсон (Robinson) пришёл к выводу, что текст Евангелия был создан заведомо при жизни апостолов, между 40 и 60 гг. по Р. Х. (*см*. Библия: критика; Новый Завет: историческая достоверность). Бывшая ученица Бультмана, новозаветный критик Эта Линнеманн ещё позднее пришла к выводу, что такая позиция, будто бы сохранившийся в рукописях текст Нового Завета не рассказывает о действительных словах и делах Иисуса, больше не имеет обоснований. Она пишет: «Со временем я всё больше и больше убеждалась, что значительная часть новозаветной критики в том виде, в каком она практикуется приверженцами историко-критического богословия, не заслуживает звания науки» (Linnemann, 9). Она продолжает: «Евангелия отнюдь не представляют собой литературные произведения, в которых творчески

перерабатывается уже законченный материал, в той манере, в какой Гёте переработал популярную историю о докторе Фаусте» (ibid., 104). Напротив, «каждое Евангелие содержит завершённое и уникальное в своём роде свидетельство. Своим существованием оно обязано прямой или косвенной причастности к событиям» (ibid., 194).

Более того, обращение исламских апологетов к подобной либералистской критике подрывает их собственное учение о Коране. Исламские авторы любят цитировать выводы либералистов о Библии, не уделяя достаточно серьёзного внимания их предпосылкам. Отрицание всего сверхъестественного, которое заставляет либералистских критиков Библии отказывать Моисею в авторстве Пятикнижия, ссылаясь, в частности, на употребление в разных частях текста разных слов для обозначения Бога, могло бы точно таким же образом привести к заключению, что Коран не написан Мухаммедом. Ведь в разных местах Корана тоже встречаются различные имена Бога. Слово *Allah* обозначает Бога в сурах 4, 9, 24, 33, однако в сурах 18, 23 и 25 используется слово *Rab* (Harrison, 517). Мусульмане словно бы находятся в блаженном неведении относительно того, что взгляды подобных критиков основаны на отрицании ими всего сверхъестественного и, применительно к Корану и к своду *Хадис*, точно так же подрывали бы основы мусульманского вероучения. Словом, последовательные исламисты не могут апеллировать к критике Нового Завета, основанной на убеждении, что чудес не бывает, если только не хотят оспорить и свою собственную веру.

Заключение. Если христиане в дни Мухаммеда были обязаны признавать свой Новый Завет и если великое множество рукописей подтверждает, что современный текст Нового Завета остался, в сущности, тем же самым, каким и был, то, согласно учению самого Корана, христиане обязаны принять новозаветное учение. Однако Новый Завет и сегодня подтверждает, что Иисус есть Сын Божий, Который умер на кресте за наши грехи и через три дня воскрес. Но это уже противоречит Корану. Таким образом, отрицание мусульманами

аутентичности Нового Завета несовместимо с их собственной верой в богодухновенность Корана.

Библиография:

A. A. Abdul-Haqq, *Sharing Your Faith with a Muslim*.

A. A. D. Ajijola, *The Essence of Faith in Isiam*.

A. Y. Ali. *The Holy Qur'an*.

P. Antes, «Relations with the Unbelievers in Islamic Theology» // A. Shimmel and A. Falaturi, eds., *We Believe in One God*.

R. Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment*.

M. Bucaille, *The Bible, the Qur'an and Science*.

W. Campbell, *The Qur'an and the Bible in the Light of History and Science*.

E. Dermenghem, *Muhammad and the Islamic Tradition*.

N. L. Geisler and A. Saleeb, *Answering Islam: The Crescent In the Light of the Cross.*

___ and W. E. Nix, *General Introduction to the Bible*, rev. ed.

R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament.*

A. Jeffery, ed., *Islam, Muhammad and his Religion*.

E. Linnemann, *Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels.*

J. McDowell, *The Islam Debate*.

S. S. Mufassir, *Jesus, a Prophet of Islam*.

M. Nazir-Ali, *Frontiers in Muslim Christian Encounter*.

C. G. Pfander, *The Mizanu'l Haqq*.

F. Rahman, *Major Themes of the Qur'an*.

J. Waardenburg, «World Religions as Seen in the Light of Islam» // *Islam: Past Influence and Present Challenge*.

C. Waddy, *The Muslim Mind*.

Библия: каноничность

(*BIBLE, CANON ICITY OF*)

Каноничность (франц. *canon* – «правило» или «норма») обозначает свойство нормативных или утверждённых авторитетом богодухновенных книг, предназначенных Богом для включения в Священное Писание. Каноничность определяется Богом (*см*. Библия: свидетельства истинности). Отнюдь не древность, не подлинность и не мнение религиозного сообщества решают, является ли книга канонической, авторитетной. Книга ценится за то, что она каноническая, но ещё не является канонической только оттого, что считается или считалась религиозно ценной. Её авторитетность установлена Богом и лишь выявлена Божиим народом.

Определение каноничности. Различие между Божиим предопределением и человеческим выявлением существенно для правильного представления о каноничности, поэтому его нужно аккуратно проследить:

Распределение авторитета между церковью и каноном

Неправильный подход

Библейский подход

Церковь определяет канон

Церковь выявляет канон

Церковь – мать канона

Церковь – дитя канона

Церковь – законодатель канона

Церковь – исполнитель канона

Церковь регулирует канон

Церковь осознаёт канон

Церковь – судья канона

Церковь – свидетель канона

Церковь – хозяин канона

Церковь – слуга канона

В рубрике «Неправильный подход» авторитет Писания основывается на авторитете Церкви; при правильном подходе авторитет Церкви нужно искать в авторитете Писания. При

неправильном подходе Церковь ставится *над* каноном, тогда как правильней, чтобы она числила себя под каноном. Собственно говоря, если под рубрикой «Неправильный подход» слово *Церковь* заменить словом *Бог*, то явственно проступит верный подход к канону. Только Бог *регулирует* канон; человек лишь *осознаёт* божественный авторитет, вложенный Богом в канон. Бог *определяет* канон, а человек *выявляет* его. Луи Госсен прекрасно изложил суть этого подхода:

В этом вопросе, следовательно, Церковь есть служанка, а не госпожа; хранитель, а не судья. Она осуществляет функции исполнителя, а не распорядителя [...] Она произносит свидетельство, а не выносит приговор. Она выявляет канон Писания, а не создаёт его; она признает его подлинность, а не наделяет ею [...] Авторитет Писания, таким образом, не основан на авторитете Церкви: это Церковь зиждется на авторитете Писания [Gaussen, 137].

Выявление каноничности. Чтобы установить, какие книги предназначены Богом для включения в канон, необходимо применять надлежащие методы. Иначе список канонических книг мог бы оказаться расплывчатым и неверным. Во многих случаях процедуры, осуществлявшиеся при изучении ветхозаветного канона, были искажены из-за применения неправильных методов (*см*. апокрифы в Ветхом и Новом Завете).

Неадекватные критерии каноничности. Пять методологических ошибок доставили Церкви особенно много неприятностей:

1) неспособность отделить книги, которые «известны», от книг, наделённых божественным авторитетом;

2) неспособность отличить разногласия относительно канона между различными группировками от неуверенности относительно канона внутри этих группировок;

3) неспособность отделить критерии для включения книг в канон от критериев для исключения книг из канона;

4) неспособность различать признанное в сообществе мнение о каноне и эксцентричные взгляды отдельных людей;

5) неспособность надлежащим образом учитывать иудейское свидетельство о каноне, переданное через христианских посредников, вследствие либо отрицания иудейского происхождения, либо игнорирования этих христианских посредников, через которых оно пришло (Beckwith, 7–8).

Принципы каноничности. В связи с тем, что Бог наделил Библию авторитетностью, а следовательно, и каноничностью, возникают новые вопросы: как верующие узнают о том, что предопределено Богом? Ведь и сами признанные каноническими книги Библии ссылаются на другие книги, которых уже не существует, например, на «книгу Справедливого» (Нав. 10:13) и на «книгу браней Господних» (Чис. 21:14). То есть существуют книги апокрифические и так называемые «утраченные книги». Откуда отцы Церкви узнали, что они не являются богодухновенными? Не говорят ли Лука (Лк. 1:1) и Иоанн (Ин. 21:25) об обилии религиозной литературы? Разве не существовали ложные послания (2Фес. 2:2)? Какими признаками богодухновенности руководствовались отцы Церкви, когда выявляли и отбирали богодухновенные книги? Возможно, сам тот факт, что некоторые каионические книги в определённые периоды вызывали сомнения в соответствии с тем или иным принципом, указывает одновременно как на значение этого принципа, так и на осторожность отцов Церкви при выявлении каноничности. Это порождает в нас уверенность, что народ Божий действительно включил в канон книги, предназначенные для того Богом.

Пять основополагающих вопросов составляют самое средоточие процесса выявления канона:

Была ли книга написана Божиим пророком? Главным вопросом был вопрос, является ли книга пророческой. Пророческое происхождение определяло каноничность. Пророком считался человек, который провозглашал то, что раскрыл Бог. Таким образом, только пророческие писания становились каноническими. Всё, что не написано Божиим пророком, не может быть частью Слова Божьего. Типовые обороты «и было слово Господне к пророку», «и сказал

Господь», «так говорит Господь» настолько распространены в Ветхом Завете, что вошли в поговорки. В случае своей обоснованности эти указания на богодухновенность настолько недвусмысленны, что вряд ли возникала необходимость обсуждать, действительно ли определённые книги имеют божественное происхождение. В большинстве случаев вопрос сводился просто к установлению авторства данной книги. Если она была написана признанным апостолом или пророком, место в каноне было ей обеспечено.

Исторические или стилистические (внешние или внутренние) свидетельства, которые подтверждают подлинность пророческой книги, тоже служат доводом в пользу её каноничности. Именно к такой аргументации обратился Павел, обосновывая свои упрёки галатам (Гал. 1:1–24). Он утверждал, что его проповедь была авторитетной, поскольку он провозглашал её как уполномоченный посланник Бога, «Апостол, избранный не человеками и не чрез человека, но Иисусом Христом и Богом Отцом» (Гал. 1:1). Он также разгромил аргументацию своих оппонентов, которые проповедовали «иное» благовествование, «которое впрочем не иное, а только есть люди (…) желающие превратить благовествование Христово» (Гал. 1:7). Благовествование его оппонентов не могло быть истинным, потому что сами они суть «вкравшиеся лжебратия» (Гал. 2:4).

В этой связи следует отметить, что время от времени в Библии встречаются истинные пророчества людей, чья принадлежность к подлинному народу Божьему несколько сомнительна, таких как Валаам (Чис. 24:17) или Каиафа (Ин. 11:49–50). Тем не менее, если даже считать, что их пророчества были даны сознательно, эти пророки не являлись священнописателями библейских книг, настоящие священнописатели их просто цитировали. Следовательно, их высказывания попадают в ту же самую категорию, что и стихи древнегреческих поэтов, упоминаемые апостолом Павлом (ср. Деян. 17:28; 1Кор. 15:33; Тит. 1:12).

Аргументация, выдвинутая Павлом против лжеучителей в Галатии, использовалась также в качестве основы для

отклонения посланий, сфабрикованных или написанных с ложными притязаниями. Одно такое послание упоминается в 2Фес. 2:2. Книга не может быть канонической, если она не является подлинной. Допустимо, чтобы книга прибегала к литературному приёму подставного авторства, если это не обман. В литературных целях автор пользуется в качестве псевдонима чужим именем. Некоторые учёные полагают, что это имеет место в случае Книги Екклесиаста, если *Кохелет* писал в автобиографическом ключе, как бы от лица царя Соломона (см. Leupold, 8f.). В таком подходе нет ничего несовместимого с принципом отбора, но при том условии, если можно утверждать, что это чисто литературный приём, а не безнравственный обман. Однако, если автор притязает на свою принадлежность к апостолам, чтобы добиться признания своих идей, как это делают многие авторы новозаветных апокрифов, тогда имеет место безнравственный обман.

На основе этого «пророческого» принципа отбора в ранней церкви возникла полемика по поводу 2 Петра. Даже Евсевий в четвёртом столетии писал: «Но так называемое Второе послание мы не признаём в качестве канонического, и тем не менее многим оно представляется полезным и изучается наряду с остальным Писанием» (Eusebius, 1.193). В связи с различиями в стиле речи кое-кто полагал, что 2 Петра не могло быть написано тем же самым человеком, что и 1 Петра. Однако во 2 Петра утверждается, что написал его «Симон Пётр, раб и Апостол Иисуса Христа» (2Пет. 1:1). Таким образом, либо приходилось считать это послание фальшивкой, либо возникали большие трудности в объяснении стилистических различий. Те, кого встревожило упомянутое расхождение, поставили под сомнение подлинность 2 Петра, и одно время послание входило в число антилегоменов (условно находящихся в каноне книг). В конце концов оно утвердилось в каноне в качестве подлинного произведения Петра. Различия в стиле можно объяснить большим временным разрывом, изменением обстоятельств и тем фактом, что 1 Петра написал под диктовку Петра *amanuensis* (так назывался секретарь; см. 1Пет. 5:13).

Во многих пророческих книгах их богодухновенность была настолько очевидна, что их включение в канон стало само собой разумеющимся. Некоторые книги были отвергнуты из-за их недостаточной авторитетности (в первую очередь псевдоэпиграфы). Эти книги не имели свидетельств в пользу своих притязаний. Во многих случаях содержание их фантастическое, с сюжетами волшебства. Тот же самый принцип авторитетности стал причиной сомнений по поводу Книги Есфирь, особенно с учётом поразительного отсутствия в ней упоминаний имени Бога. После более глубокого изучения вопроса Книга Есфирь вернулась на своё место в каноне, когда отцы Церкви убедились, что авторитетность в ней присутствует, хотя и в менее очевидной форме.

Подтверждались ли полномочия священнописателя деяниями Бога? Чудо – это деяние Бога, которое подтверждает слово Божье, ниспосланное Божьему народу через Божьего пророка. Это знамение о его проповеди; чудо подтверждает его слова. Не каждое пророческое откровение подтверждалось таким особым чудом. Существовали и другие способы проверить подлинность предполагаемого пророка. Если возникали сомнения относительно полномочий пророка, они могли разрешиться благодаря божественному подтверждению, что и происходило в многочисленных случаях, упоминаемых во всех частях Писания (Исх. 4; Чис. 16–17; 3Цар. 18; Мк. 2; Деян. 5; *см*. чудеса в Библии).

Встречались как истинные, так и ложные пророки (Мф. 7:15), поэтому необходимо было божественное подтверждение для истинных. Моисею была дана власть творить чудеса в удостоверение его призвания (Исх. 4:1–9). Илия посрамил лжепророков Ваала благодаря сверхъестественному событию (3Цар. 18). О Иисусе свидетельствовали чудеса и знамения, которые Бог сотворил через Него (Деян. 2:22). Что касается апостольской проповеди, она осуществлялась «при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами. и раздаянием Духа Святого по Его воле» (Евр. 2:4). Павел дал коринфянам свидетельство о своём апостольстве, о чём и заявил им: «признаки Апостола оказались

перед вами всяким терпением, знамениями, чудесами и силами» (2Кор. 12:12; *см*. чудеса: значение для апологетики).

Выражает ли проповедь истину о Боге? Только у непосредственных современников был доступ к сверхъестественным подтверждениям пророческой проповеди. Остальные верующие, жившие в отдалённых местах или в последующие эпохи, вынуждены были полагаться на другие способы проверки. Одним из таких способов служила проверка *аутентичности* книги. Иными словами, выражает ли книга истину о Боге и Божьем мире, согласную с предыдущими откровениями? Бог не может противоречить Себе (2Кор. 1:17–18), не может и изречь ложное (Евр. 6:18). Никакая книга, содержащая ложные заявления, не может быть Словом Божиим. Моисей изложил такие общие принципы отношения к пророкам:

Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец, и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет притом: «пойдём вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им»: то не слушай слов пророка сего, или сновидца сего [Вт. 13:1–3].

Таким образом, любое учение о Боге, противоречащее тому, что Его народ уже знал как истину, надлежало отвергать. Более того, любое предсказание о Божьем мире, оказавшееся ложным, показывало, что слова пророка следует отвергать. Как сказал Израилю Моисей:

И если скажешь в сердце твоём: «как мы узна́ем слово, которое не Господь говорил?» Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, – не бойся его [Вт. 18:21–22].

Пророк, сделавший такое ложное предсказание, мог подвергнуться побиванию камнями. Господь сказал: «пророка, который дерзнёт говорить Моим именем то, чего Я не повелел ему говорить, и который будет говорить именем богов иных, такого пророка предайте смерти» (Вт. 18:20). Такого рода наказание предохраняло от повторных поползновений данного пророка и обеспечивало некоторое время для раздумий у других пророков, прежде чем они скажут: «так говорит Господь».

Истинность сама по себе ещё не делает книгу канонической. Это скорее проверка *аутентичности* книги, чем её каноничности. Это негативный критерий, согласно которому книга может быть удалена из канона. Жители Верии применили этот принцип, когда обратились к Писанию, чтобы выяснить, истинно ли учение Павла (Деян. 17:11). Если бы проповедь апостола не соответствовала учению ветхозаветного канона, она не могла бы быть от Бога.

Многие апокрифы были отвергнуты именно потому, что оказались не аутентичны. Иудейские учители и раннехристианские отцы Церкви отвергли или сочли второразрядными эти книги из-за того, что в них встречались исторические неточности и даже нравственные несоответствия. Реформаторы отвергли некоторые книги потому, что находили в них еретические учения, например, моление о мёртвых, которое проповедуется в 2Мак. 12:44–45. Апостол Иоанн настоятельно призывал верующих испытывать всякую предполагаемую «истину» на соответствие уже известному эталону, прежде чем принимать её (1Ин. 4:1–6).

Такая проверка на аутентичность послужила причиной сомнений в Посланиях Иакова и Иуды. Кое-кто полагал, что Послание Иуды не аутентично, поскольку в нём, возможно, цитируются не аутентичные книги псевдоэпиграфии (Иуд. 1:9, 14; см. Jerome, 4). Мартин Лютер сомневался в каноничности Послания Иакова, потому что в нём нет достаточно явной сосредоточенности на распятии. Мартину Лютеру казалось, что книга учит о спасении делами. Углублённое изучение сняло с Послания Иакова эти обвинения, и даже сам Лютер изменил мнение о нём в лучшую сторону. Постепенно, в ходе исторического процесса, Послания Иакова и Иуды себя реабилитировали, и их каноничность была признана после того, как удалось гармонизировать их с остальным Писанием.

Пришло ли слово в силе Божьей? Ещё один метод проверки каноничности основан на способности книги просвещать и укреплять верующих. Для этого требуется сила Божия. Отцы Церкви были убеждены, что Слово Божье «живо и действенно» (Евр. 4:12) и, соответственно, должно обладать преображающей

силой (2Тим. 3:17; 1Пет. 1:23). Если содержание книги не способствует достижению её заявленных целей, если она не властна преобразить жизнь верующего, то, очевидно, за её строками не стоит Бог. *Слово* Божье явно должно быть подкреплено *могуществом* Божиим. Отцы Церкви были убеждены, что Слово Божье достигает своих целей (Ис. 55:11).

Павел применял этот принцип по отношению к Ветхому Завету, когда писал Тимофею: «притом же ты из детства знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою» (2Тим. 3:15). Если Слово от Бога, оно действенно – оно сбудется. Эта простая проверка была установлена Моисеем для испытания истинности пророческого предсказания (Вт. 18:20 и далее). Если то, что было предсказано, не осуществится, значит, пророчество было не от Бога.

На этом основании еретическая литература и добросовестные произведения неканонической апостольской литературы не были допущены в канон. Даже такие книги, которые излагают духовное учение, но содержание которых можно в лучшем случае назвать лишь благочестивым, полагались неканоническими. Это относится к большей части литературы, созданной в апостольский и послеапостольский период. Существует огромное различие между каноническими книгами Нового Завета и другими религиозными произведениями апостольского века. «В них нет той же новизны и оригинальности, глубины и ясности. И это совсем не удивительно, ведь такое положение дел обусловлено переходом от истины, данной через непогрешимую богодухновенность, к истине, добытой склонными к ошибкам первооткрывателями» (Berkhof, 42). Неканоническим книгам не хватает силы; они лишены той мощной динамики, которая присуща богодухновенному Писанию. Они не пришли в силе Божьей.

В число книг, способность которых просвещать и укреплять верующих ставилась под сомнение, входили Песнь песней Соломона и Книга Екклесиаста. Может ли подобная книга, эротически чувственная либо скептическая, быть от Бога? Очевидно, нет; до тех пор, пока эти книги рассматривались в

таком ключе, они не могли считаться каноническими. В конце концов, в этих книгах было выявлено их духовное содержание, так что и сами книги были признаны. Принцип отбора, однако, применялся беспристрастно. Одни книги выдержали проверку; другие – нет. Ни одна книга, которой не хватало существенных духовно-просветительских или прикладных достоинств, не считалась канонической.

Была ли книга принята народом Божиим? Миссия Божьего пророка подтверждается деянием Бога (чудом), и в нём признают посланника Бога те люди, которые восприняли его проповедь. Таким образом, печать принадлежности к канону скрепляется тем обстоятельством, что книга была принята народом Божиим. Это не значит, что каждый человек в сообществе верующих, к которому была обращена проповедь пророка, признавал её божественную авторитетность. Пророков (3Цар. 17–19; 2Пар. 36:11–16) и апостолов (Гал. 1) кое- кто отвергал. Тем не менее верующие в сообществе пророка признавали пророческую сущность его проповеди, как и другие современные верующие, которые слышали об этом пророке. Такое признание состоит из двух стадий: первоначальное одобрение и последующее признание.

Первоначальное одобрение книги людьми, к которым она была обращена, имело решающее значение. Павел сказал о фессалоникийцах: «Посему и мы непрестанно благодарим Бога, что, принявши от нас слышанное слово Божье, вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божье» (1Фес. 2:13). Какими бы ни были последующие споры о месте данной книги, лучшими возможностями распознать удостоверения её пророческой сущности располагали те люди, которые знали священнописателя. Определяющее свидетельство – то, которое указывает на признание современными священнописателю верующими.

Существуют весомые свидетельства того, что библейские книги немедленно принимались в канон. Книги Моисея были сразу помещены одесную ковчега завета (Вт. 31:26). Потом к ним была добавлена Книга Иисуса Навина (Нав. 24:26). Дальше последовали книги Самуила и других (1Цар. 10:25). У Даниила

имелись книги закона Моисеева и пророков, в том числе его современника Иеремии (9:2, 10–11). Павел цитирует Евангелие от Луки в качестве «Писания» (1Тим. 5:18). Пётр располагал собранием «посланий» Павла (2Пет. 3:16). Действительно, апостолы призывали, чтобы их послания читались и пересылались в кругу церквей (Кол. 4:16; 1Фес. 5:27; Отк. 1:3).

Кое-кто настаивает, что Пр. 25:1 указывает на исключение. Здесь подразумевается, что некоторые из притчей Соломоновых, возможно, не были добавлены к канону при его жизни. Лишь потом эту часть притчей «собрали мужи Езекии». Не исключено, что эти дополнительные притчи (главы Пр. 25–29) не были официально представлены сообществу верующих при жизни Соломона, может быть, по причине нравственного упадка в её конце. Тем не менее, поскольку это были *аутентичные* притчи Соломона, не оставалось причин, препятствующих предать их огласке позже и с этого момента незамедлительно признать их авторитетность. В таком случае главы Пр. 25 – 29 не составляют исключения из канонического правила немедленного признания.

Возможно также, что эта, конечная, часть притчей Соломона была известна и признана авторитетной ещё при его жизни. Подтверждение такого мнения можно видеть в том факте, что относящаяся к Соломону часть Книги Притчей была разбита на три раздела, начинавшиеся, соответственно, со стихов Пр. 1:1; 10:1; 25:1. Возможно, они хранились на отдельных свитках. Союз «и» в Пр. 25:1 может подразумевать тот факт, что люди Езекии скопировали *и* этот, последний, раздел (свиток) наряду с первыми двумя. Тогда все три свитка были незамедлительно признаны божественно авторитетными и просто заново переписывались книжниками.

Поскольку на части Писания, относящиеся к любому периоду истории, есть ссылки в позднейших библейских текстах и каждая книга цитируется кем-либо из отцов ранней церкви или входит в какой-либо канонический список, существуют весомые свидетельства того, что в сообществе завета постоянно имело место общее согласие относительно канона. То, что определённые книги были написаны пророками в библейские

времена и находятся в каноне, теперь свидетельствует в пользу их каноничности. Наряду со свидетельством о постоянстве мнений в сообществе это служит серьёзным обоснованием того взгляда, что идея канона существовала с самого начала. Пребывание книги в каноне на протяжении многих столетий указывает, что современники написавшего её пророка считали её подлинной и авторитетной, несмотря на тот факт, что последующие поколения верующих не имеют настолько же определённых удостоверений пророческой миссии священнописателя.

Позднейшие споры относительно некоторых книг не должны бросать тень на их первоначальное признание непосредственными современниками пророка. Истинная каноничность *предопределялась* Богом, когда Он вдохновлял пророка написать книгу, и незамедлительно *выявлялась* верующими, к которым пророк обращался.

С формальной точки зрения, дискуссия об определенных книгах в последующих столетиях велась не по поводу их *каноничности*, а по поводу их *подлинности* и *аутентичности*. Поскольку позднейшие читатели не имели ни доступа к священнописателю, ни прямых свидетельств о сверхъестественных подтверждениях, они вынуждены были полагаться на свидетельство историческое. Коль скоро они благодаря свидетельствам убеждались, что книга написана удостоверенным посланником Божиим, эта книга включалась в общецерковный канон. Однако решения церковных соборов в четвёртом и пятом столетиях не определяли канон, и нельзя сказать, что они впервые его выявили или признали. Авторитетность канонических книг никоим образом не обусловлена решениями позднейших церковных соборов. Всё, что делали соборы, – оформляли *позднейшее, обобщённое* и *окончательное* признание того факта, что данные книги богодухновенны и восприняты народом Божиим.

Прошло несколько столетий, прежде чем были признаны все книги в каноне. Связь и транспорт отличались медлительностью, так что у верующих на Западе уходило много времени на полное ознакомление со свидетельствами о книгах,

первоначально вошедших в обращение на Востоке, и наоборот. В период до 313 г. Церковь часто подвергалась гонениям, не оставлявшим полноценных возможностей для исследования, обдумывания и признания книг. Как только такие возможности появились, в самые короткие сроки было осуществлено общее признание всех канонических книг – на поместных соборах в Гиппоне (393) и в Карфагене (397). Нужды в особой пунктуальности не возникало, пока не вспыхнули споры. Маркион опубликовал свой гностический канон, в который вошли только Евангелие от Луки и десять посланий Павла, в середине второго столетия. Подложные евангелия и послания появлялись на протяжении второго и третьего столетия. Поскольку эти книги претендовали на божественную авторитетность, вселенская Церковь вынуждена была точно определить границы аутентичного, богодухновенного канона, который к тому времени был уже известен.

Применение принципов каноничности. Чтобы не создалось впечатления, будто бы какие-то специальные комиссии применяли эти принципы в явном виде и чисто механически, необходимы некоторые пояснения. Скажем, как эти принципы реализовывались в представлениях ранней христианской церкви? Хотя вопросы выявления канона равным образом возникали как по отношению к Ветхому Завету, так и по отношению к Новому Завету, Дж. Н. Д. Келли обсуждает эти принципы применительно к новозаветному канону. Он пишет:

Главное, на что здесь нужно обратить внимание, – что утверждение окончательно согласованного списка книг и того порядка, в котором их следует размещать, было результатом очень медленного, постепенного процесса […] Необходимо отметить три особенности этого процесса. Во-первых, критерием, который в итоге стал доминировать, являлась апостоличность. Если не удавалось доказать, что книга вышла из-под пера апостола или, по крайней мере, что происхождение её подкреплено апостольским авторитетом, она безоговорочно отвергалась, какими бы просветительскими достоинствами или популярностью среди верующих она ни характеризовалась. Во-вторых, были определённые книги, которые долгое время

ожидали своей участи на границе канона, однако в конце концов не смогли получить доступ в него, обычно потому, что не несли этого бесспорного отпечатка [...] В-третьих, у некоторых из книг, позднее включённых в канон, уходил значительный срок на то, чтобы добиться всеобщего признания [...] Тем не менее постепенными усилиями Церковь как на Востоке, так и на Западе выработала единое мнение относительно своих священных книг. Первым официальным документом, который перечисляет двадцать семь книг Нового Завета в качестве единственно канонических, стало Послание Афанасия на Пасху 367 г., однако процесс этот не везде завершился на протяжении ещё, по меньшей мере, полутора столетий [Kelly, 59–60].

Одни принципы существовали в явном виде, а другие – в неявном. Все критерии богодухновенности необходимы для того, чтобы доказать каноничность каждой из книг. Должны присутствовать все пять вышеперечисленных признаков, по крайней мере в неявном виде; хотя некоторые из них важнее других. Например, укрепляющая верующих сила Божия явственней заметна в новозаветных посланиях, нежели в исторических повествованиях Ветхого Завета. Авторитетность провозглашений «так говорит Господь» совершенно очевидна в книгах пророков, но не в поэтических текстах. Это отнюдь не значит, что библейская поэзия менее авторитетна и что в истории искупления нет укрепляющей силы. А значит это, что отцы Церкви не всегда пользовались принципами отбора в их явном виде.

Некоторые принципы важнее других. Некоторые критерии богодухновенности важнее других, в том смысле, что выполнение одних подразумевает и выполнение других, что они являются для других ключевыми. Например, если книга авторитетным образом исходит от Бога, она будет наделена и укрепляющей силой – преображающей жизнь верующего силой Божьей. Собственно говоря, если авторитетность наличествует безошибочно, то остальные критерии богодухновенности подразумеваются уже безусловно. По отношению к книгам Нового Завета доказательство их апостоличности, их пророческой сущности, зачастую считалось гарантией их

богодухновенности (Warfield, 415). Если пророческая сущность могла быть удостоверена, одного этого оказывалось достаточно для утверждения книги в каноне. Вообще говоря, отцы Церкви в явном виде исследовали только апостоличность и аутентичность книг. Свойство книги укреплять верующих и всеобщее её признание предполагались само собой разумеющимися, если только какие-либо сомнения, возникшие по поводу первых двух критериев, не вынуждали заново осуществлять проверку, как было в случаях со 2 Петра и со 2 Иоанна. Положительные результаты по первым трём критериям обеспечили благоприятный её исход.

Свидетельство Святого Духа. Признание каноничности не было чисто формальным вопросом, который решал синод или церковный собор. Это был провиденциальный процесс, направляемый Святым Духом, Который свидетельствовал Церкви о действительности Слова Божьего (*см*. Святой Дух: значение для апологетики). Люди не могли бы распознать Слово Божье, если бы Святой Дух не подготовил их к пониманию. Иисус сказал: «овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин. 10:27). Это не значит, что Святой Дух мистическим образом говорит в видениях, решая вопросы каноничности. Свидетельство Святого Духа убеждало верующих в реальности того, что богодухновенный канон существует, но не указывало его точные границы (Sproul, 337–54). Вера соединилась с наукой; применялись объективные принципы, однако отцы Церкви знали, какие книги оказались в их церквях действенны для того, чтобы преображать жизнь верующих и через Святого Духа наставлять их души. Эти субъективные сведения соединялись с объективным свидетельством, подтверждая, что именно входит в Слово Божье.

Способы проверки каноничности не были чисто формальными средствами для определения объёма богодухновенной литературы, и Святой Дух не говорил: «эта книга или этот текст богодухновенны; а эти – нет». Это было бы «разоблачение», а не выявление. Святой Дух провиденциально направлял процесс исследования и давал свидетельство людям в ходе чтения или слушания ими Слова.

Заключение. Важно проводить различие между *определением* и *выявлением* канона. Определение осуществляет один только Бог; народ Божий занимается выявлением. То, что книга является канонической, обусловлено её *богодухновенностью*. То, что книга является канонической, становится известно в процессе признания её людьми. Была ли книга 1) написана посланником Бога, 2) миссию которого подтвердили деяния Бога, 3) и который раскрыл истину 4) в силе Божьей 5) и был незамедлительно признан Божиим народом? Если книга бесспорно соответствовала первому критерию, её каноничность зачастую считалась сама собой разумеющейся. Современники пророка или апостола осуществляли первоначальное подтверждение. Позднее отцы Церкви разбирались в потоке религиозной литературы, чтобы официально признать, какие книги являются богодухновенными в том смысле, который подразумевает Павел в 2Тим. 3:16.

Библиография:

R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testa merit Church and Its Background in Early Judaism*.

L. Berkhof, *The History of Christian Doctrines*.

Eusebius, *Ecclesiastical History*, Loeb, ed.

L. Gaussen, *Theopnesustia.*

N. L. Geisler and W. E. Nix, General *Introduction to the Bible*.

Jerome, *Lives of Illustrious Men*.

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*.

J. P. Lange, *Commentary on the Holy Scriptures*.

H. C. Leupold, *Exposition of Ecclesiastes*.

R.C. Sproul, «The Internal Testimony of the Holy Spirit» // N. L. Geisler, ed., *Inerrancy.*

B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*.

Библия: критика

(*BIBLE CRITICISM*)

Критика в применении к Библии означает просто вынесение суждений. Как консервативные, так и неконсервативные учёные занимаются двумя формами библейской критики: *низшей* критикой, которая имеет дело с текстом; и *высшей* критикой, которая исследует источники текста. Низшая критика старается выяснить, что говорил изначальный текст, а высшая критика задаётся вопросами, кто говорил это, а также когда, где и зачем текст был написан.

Большая часть разногласий относительно библейской критики связана с критикой высшей. Высшую критику можно разделить на два типа – негативную (деструктивную) и позитивную (конструктивную). Негативная критика отрицает аутентичность большинства библейских текстов. Обычно этот критический подход опирается на предпосылки, заведомо отвергающие всё сверхъестественное (*см*. чудеса и миф; чудеса: аргументы против). Кроме того, негативная критика зачастую подходит к Библии с недоверием, равносильным обвинительному уклону «виновен, пока не доказана невиновность».

Негативная новозаветная критика. *Исторический, источниковедческий, формологический, традициональный* и *редакционный* методы (и их комбинации) являются подходами, в наибольшей степени подверженными тенденциозным уклонам. Любой из них, применяемый для обоснования предубеждений скептицизма, причём без всякого или почти без всякого стремления к истине, подрывает христианскую апологетику.

Историческая критика. Историческая критика – это широкий термин, объединяющий методы датировки документов и традиций, подтверждения событий, описываемых в таких документах, и использования результатов в историографии для реконструкции и осмысления. Французский священник-ораторианец (т.е. «светский» священник, не принимавший

обета) Ришар Симон опубликовал начиная с 1678 г. ряд книг, в которых реализовал рационалистический, критический подход к изучению Библии. Так зародилось историко-критическое направление в изучении Библии, хотя современная историко-критическая методология сложилась не раньше появления работ Иоганна Готтфрида Эйхгорна (Eichhorn; 1752–1827) и Иоганна Давида Михаэлиса (Michaelis; 1717–1791). Своё влияние оказали светские исторические исследования Бартольда Георга Нибура (Niebuhr; 1776–1831; *Roemische Geschichte*, «Римская история», 1811–1812), Леопольда фон Ранке (von Ranke; 1795–1886; «История романского и германского народов в 1494–1535 гг.», *Geschichte der romanischen und germanischen Voelker von 1494–1535*) и других, кто разрабатывал и совершенствовал методологию. Среди тех, кто попал под это влияние, был Иоганн Христиан Конрад фон Гофман (Hofmann; 1810–1877). Взятое им из трудов Фридриха Шеллинга (Schelling; 1775–1854), Фридриха Шлейермахера (Schleiermacher; 1768–1834) и из ортодоксального лютеранства он соединил с историческими концепциями и критическими методами, придя к библейско-богословскому синтезу. В его системе акцент ставился на «сверхисторической истории», «священной истории» или «истории спасения» (*die Heilsgeschichte*) – такого рода истории, которая не обязательно должна быть истинной в буквальном смысле. Его идеи и концепции повлияли на Карла °Барта (Barth; 1886–1968), Рудольфа Бультмана (Bultmann; 1884–1976) и других мыслителей двадцатого столетия. К концу девятнадцатого столетия выдающиеся ортодоксальные учёные бросили вызов «деструктивной критике» и связанному с ней рационалистическому богословию.

В число наиболее консервативных учёных входили Георг Сэлмон (Salmon; 1819–1904), Теодор фон Цан (Zahn; 1838–1933) и Р. Г. Лайтфут (Lightfoot; 1883–1953), которые применяли критические методы как основу для осуществления конструктивной критики. Эта конструктивная критика наиболее явственно реализует свой потенциал, когда занимается такими вопросами, как чудеса, рождение Иисуса от Девы, телесное

воскресение Христа (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Историческая критика сегодня заняла своё законное место в библейских исследованиях. Во многих современных работах по исторической критике доминирует рационалистическое богословие, которое в то же самое время заявляет о своей поддержке традиционной христианской доктрины. В ходе развития метода появились такие его ответвления, как источниковедческая критика.

Источниковедческая критика. Источниковедческая критика, известная также под названием литературной критики, пытается установить и охарактеризовать литературные источники, используемые библейскими священнописателями. Она ставит своей целью выявить неявные литературные источники, классифицировать литературные типы текстов и ответить на вопросы об авторстве, единстве и дате создания ветхозаветных и новозаветных материалов (Geisler, 436). Некоторые литературные критики склонны разрушать единство Библии, объявляя определённые книги не аутентичными и отвергая само понятие богодухновенности текста. Иные критики осуществляют своё отрицание авторитетности тем способом, что модифицируют идею канона (например, в связи с псевдонимами), чтобы с помощью такой подгонки прийти к своим собственным выводам (ibid., 436). Тем не менее это нелёгкое, но важное занятие может быть полезным подспорьем при толковании Библии, поскольку подтверждает историческую ценность библейских текстов. Кроме того, аккуратная литературная критика способна предотвратить искажения и исторической интерпретации библейских текстов.

Новозаветная источниковедческая критика в последнее столетие сосредоточилась на так называемой «синоптической проблеме», то есть на трудностях, возникающих при попытке определить такую схему литературной зависимости священнописателей друг от друга, которая объясняла бы совпадения и различия между синоптическими Евангелиями – Евангелиями от Матфея, от Марка и от Луки. Теоретики склонны прибегать к представлениям о ныне утраченном документе ***Q*** (от нем. *die Quelle* – «источник»), которым пользовались все три

евангелиста, создававших свои Евангелия в той или иной последовательности, причём второй из них опирался на материалы первого, а третий – на материалы первых двух. Подобные теории были типичными предшественницами теории двух источников, выдвинутой В. Г. Стритером (Streeter; 1874–1937), в которой утверждается первенство Марка и которая в конечном счёте получила широкое признание среди специалистов по Новому Завету. Но аргументация Стритера была поставлена под сомнение, и его тезисы оспаривались другими учёными. Эта Линнеманн (Linnemann), бывшая ученица Бультмана и библейский критик, написала глубокий критический разбор своих прежних взглядов, в котором, прибегнув к источниковедческому анализу, пришла к выводу, что в действительности синоптической проблемы вообще не существует. Она настаивает, что каждый евангелист создавал независимый рассказ о событиях, основанный на его личном опыте и на его собственных сведениях. Она пишет: «Со временем я всё больше и больше убеждалась, что значительная часть новозаветной критики в том виде, в каком она практикуется приверженцами историко-критического богословия, не заслуживает звания науки» (Linnemann, 9). В другом месте она пишет: «Евангелия отнюдь не представляют собой литературные произведения, в которых творчески перерабатывается уже законченный материал, в той манере, в какой Гёте переработал популярную историю о докторе Фаусте» (ibid., 104). Напротив, «каждое Евангелие содержит завершённое и уникальное в своём роде свидетельство. Своим существованием оно обязано прямому или косвенному участию в событиях» (ibid., 194).

Критика форм. Критика форм изучает литературные формы, такие как эссе, поэмы и мифы, в соответствии с тем, что каждое литературное произведение имеет свою форму. Зачастую форма литературного произведения может очень многое рассказать о его внутренней сущности, о его создателе и социальном контексте. Обозначающий это технический термин звучит как *Sitz im Leben* (нем. – «жизненная ситуация»). Классическим примером либералистского подхода здесь служит

документарная или источниковедческая теория «J-E-P-D» авторства Пятикнижия, выдвинутая Юлиусом Вельхаузеном (Wellhausen; 1844–1918) и его последователями (*см*. Пятикнижие: авторство Моисея). Они фактически пытались занять примирительную позицию между традиционалистами и скептиками, датируя ветхозаветные книги на основе не столь сверхъестественных предпосылок в рамках «документарной теории». Эти документы классифицировались как материалы «Яхвиста», или «яхвестические» (**J** – Jehovistic), датируемые девятым столетием до Р. Х., как «элоистические» (**E** – Elohistic), датируемые восьмым столетием, «второзаконные» (**D** – Deuteronomic), относящиеся примерно ко времени Иосии (640–609), и «священнические» (**P** – Priestly), относящиеся, вероятно, к пятому веку до Р. Х. Эволюционная концепция в литературной критике была настолько привлекательна, что данная источниковедческая теория происхождения Пятикнижия стала доминировать над всеми своими альтернативами. Примирительную позицию в некоторых аспектах этой теории занимали К. Ф. А. Дилманн (Dillman; 1823–1894), Рудольф Киттль (Kittle; 1853–1929) и другие. Противостояли документарной теории Франц Делич (Delitzsch; 1813–1890), который категорически отверг эту гипотезу в своём комментарии к Книге Бытие, Уильям Генри Грин (Green; 1825–1900), Джеймс Орр (Orr; 1844–1913), А. Г. Сейс (Sayce; 1845–1933), Вильгельм Моллер (Moeller), Эдуард Нэйвиль (Naville), Роберт Дик Уилсон (Wilson; 1856–1930) и другие (см. Harrison, 239–41; Archer; Pfeiffer). Иногда формологический анализ искажается из-за доктринёрских предубеждений, в том числе такого, например, что ранние формы должны быть краткими, а поздние формы – развёрнутыми; но в целом, однако, формологическая критика приносит пользу при толковании Библии. Наиболее плодотворным оказалось применение критики форм при анализе Псалтири (Wenham, «*History and the Old Testament*", 40).

В изучении новозаветных Евангелий эти методы появились под названием *Formgeschichte* (нем. – «история формы») или *критика формы*. Среди тех, кто следовал идеям Генриха

Паулюса (Paulus) и Вильгельма Де-Ветте (De Wette; 1780–1849), учёные Тюбингенской школы заложили основы теории источниковедческой критики. Они отстаивали приоритет Евангелия от Марка, как первого из написанных, и наличие у евангелистов множества письменных источников. Вильям Вреде (Wrede; 1859–1906) и другие формологические критики стремились отойти от хронологическо-географических рамок синоптических Евангелий и исследовать двадцатилетний период устной традиции между окончанием новозаветных событий и первым письменным рассказом об этих событиях. Они пытались классифицировать имеющиеся материалы в соответствии с «формами» устной традиции и выявить ту историческую ситуацию (*Sitz im Leben*) ранней Церкви, которая и обусловила возникновение этих форм. Обычно предполагается, что каждый из таких единичных элементов традиции больше может рассказать о жизни и учении ранней Церкви, чем о жизни и учении исторического Иисуса. Формы, которые принимают эти единичные элементы традиции, дают представление об их сравнительной исторической ценности.

Основополагающий набор предпосылок критики форм представлен в трудах Мартина Дибелиуса (Dibelius; 1883–1947) и Бультмана. Дописывая новые изречения и деяния Иисуса в соответствии с требованиями ситуации, евангелисты, преследовавшие собственные цели, создавали искусственный контекст и приспосабливали к нему единичные элементы устной традиции. Опровергая сложившиеся взгляды на авторство, даты создания, структуру и стиль других новозаветных книг, деструктивные критики пришли к сходным выводам. Разрушая единство новозаветного богословия, они отрицают авторство Павла почти для всех традиционно приписываемых ему посланий, за исключением Послания к римлянам, 1 и 2 Коринфянам и Послания к галатам (Hodges, 339–48).

Радикальные разновидности критики форм исходят из двух основных посылок: 1) У раннехристианского сообщества не было или почти не было подлинной биографической заинтересованности, стремления к исторической правде, поэтому оно изменяло и дополняло устную традицию в

соответствии с собственными потребностями. 2) Евангелисты были компиляторами и редакторами отдельных, изолированных элементов традиции, причём они формулировали и переформулировали их безотносительно к исторической реальности (см. Thomas and Gundry, *A Harmony of the Gospels* [281–82], где Дибелиус, Бультман, Бартон С. Истон [Easton], Р. Г. Лайтфут, Винсент Тейлор [Taylorl и Д. Е. Найнхам [Nineham] названы выдающимися представителями новозаветной критики форм).

Традициональная критика. Традициональная критика в первую очередь занимается историей традиции, ещё не зафиксированной в письменном виде. Например, рассказы о патриархах, по всей вероятности, передавались изустно из поколения в поколение, пока не были записаны в виде связного повествования. Такие изустные традиции могли изменяться в ходе долгого процесса их передачи. Для библейского учёного представляло бы большой интерес узнать, какие изменения были внесены и в чём позднейшая традиция, ныне сохраняющаяся в литературном источнике, отличается от самых ранних устных вариантов.

Традициональная критика менее определенна, менее уверенна, нежели критика литературная, так как начинается там, где последняя останавливается, и приходит к выводам, которые уже сами по себе менее достоверны. Трудно проверить гипотезы о развитии устной традиции (Wenham, ibid., 40–41). Ещё более эфемерна «литургическая традиция», теорию которой разрабатывали С. Мовинкель (Mowinckel) и его скандинавские сотрудники, доказывавшие, что литературное происхождение текстов имеет связь с допле́нными ритуалами святилища и с социологическими явлениями. Ответвлением литургического подхода является школа «мифа и ритуала» С. Г. Хука (Hooke), который доказывал, что характерный набор ритуалов и мифов был общим для всех ближневосточных народов, в том числе евреев. При обоих этих подходах указывают на вавилонские празднества в качестве аналогов, подтверждающих эти теоретические вариации на классические темы литературной и традициональной критики (Harrison, 241).

В изучении Нового Завета критика форм тесно связана с традициональной. Обзор многих её основополагающих предпосылок применительно к новозаветным текстам сделали Оскар Кульмайн в книге «Христология Нового Завета» (Cullmann, *The Christology of the New Testament*) и И. Говард Маршалл в книгах «Происхождение новозаветной христологии» (Marshall, *The Origins of New Testament Chrlstology*) и «Я верю в исторического Иисуса» (*I Believe in the Historical Jesus*). См. также обсуждение в: Бревард С. Чайлдс, «Введение в Ветхий Завет в качестве Писания» (Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*) и «Введение в Новый Завет в качестве канона» (*Introduction to the New Testament as Canon*) и Герхард Хазель, «Богословие Ветхого Завета: основные вопросы в текущей полемике» (Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*) и «Богословие Нового Завета: основные вопросы в текущей полемике» (*New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*).

Редакционная критика. °Редакционная критика теснее связана с самим текстом, чем критика традициональная. В результате она менее уязвима для обвинений в субъективных спекуляциях. Редакционная (изучающая редакции текстов) критика может достичь полной уверенности только тогда, когда располагает всеми источниками, которыми пользовался редактор (компилятор) текста, поскольку её задача состоит в том, чтобы определить, как редактор компоновал материалы источников, что было им опущено, что добавлено и какие характерные тенденции он при этом проявлял. Даже в лучшем случае критикам доступна только часть источников, например, книги Царей (3 и 4 Царств), которыми пользовались священнописатели книг Паралипоменон. В иных же случаях, как в Ветхом, так и в Новом Завете, источники приходится реконструировать, опираясь лишь на сам отредактированный текст. Тогда редакционная критика в качестве литературной методологии становится гораздо менее определенной (Wenham, «Gospel Origins», 439).

Редакционная критика склонна к предпочтению того мнения, будто бы библейские книги были написаны много позже и иными

авторами, нежели указано в самих текстах. Позднейшие редакторы-богословы вписывали известные из истории имена, чтобы придать своим произведениям больше значительности и повысить доверие к ним. В исследованиях Ветхого и Нового Завета это мнение сложилось на основе исторической, источниковедческой и формологической критики. В результате были заимствованы и многие из соответствующих предубеждений, в том числе документарная гипотеза по отношению к ветхозаветным текстам и гипотеза о первенстве Марка – по отношению к Евангелиям.

Оценка. Как уже отмечалось, высшая критика может быть полезной, пока критики довольствуются анализом, основанным на том, что объективно известно или может предполагаться в пределах разумного. Настоящая критика не начинает свои построения с намерения ниспровергнуть авторитет и учение Писания.

Противопоставление типов критики. Тем не менее значительная часть современной библейской критики исходит из небиблейских философских предпосылок, описанных в книге Герхарда Майера (Maier), «Конец историко-критического метода» (*The End of the Historical Critical Method*). Эти предпосылки, несовместимые с христианской верой, относятся к таким философским направлениям, как деизм, материализм, скептицизм, агностицизм, гегельянский идеализм и экзистенциализм. Самой фундаментальной чертой здесь является доминирование натурализма (отрицание сверхъестественного), который интуитивно враждебен к любому документу, содержащему рассказ о чудесах (*см*. чудеса в Библии; чудеса и миф). Этот натуралистический уклон и отличает негативную (деструктивную) высшую критику от позитивной (конструктивной):

Позитивная критика (конструктивная)

Негативная критика (деструктивная)

Основа: сверхъестественная

Натурализм

Правило: текст достоверен, пока не доказана его сомнительность

Текст сомнителен, пока не доказана его достоверность

Результат: Библия полностью истинна

Библия частично истинна

Высший авторитет: Слово Божье

Разум человека

Роль рассудка: выявление истины (рациональность)

Определение истины (рационализм)

Некоторые из негативных предпосылок требуют скрупулёзного разбора, особенно в той мере, в какой они направлены на тексты Евангелия. Такой анализ особенно важен по отношению к источниковедческой, формологической и редакционной критике, так как эти методы оспаривают подлинность, аутентичность и, соответственно, божественную авторитетность Библии. Такого рода библейская критика необоснованна.

Ненаучная тенденциозность. Она подходит к документам со своей тенденцией отрицания сверхъестественного. Например, предтеча современной негативной критики Бенедикт °Спиноза заявлял, что Моисей не мог написать Пятикнижие, а Даниил – всю Книгу Даниила, и что никаких описанных чудес на самом деле не было. Чудеса, указывал он, невозможны с точки зрения науки и рационализма.

Идущие по стопам Спинозы негативные критики пришли к выводу, что Исаия не мог целиком написать Книгу Исаии. Это предполагало бы сверхъестественные предсказания (в том числе знание имени царя Кира) будущего за сто лет вперёд (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Сходным образом, негативные критики пришли к выводу, что Книга Даниила не могла быть написана раньше 165 г. до Р. Х. При такой поздней датировке она относится к периоду после реализации её детального описания мировых владык и правителей вплоть до Антиоха IV Епифана (ум. в 163 до Р. Х.). Возможность сверхъестественного предсказания грядущих событий в качестве варианта объяснения не рассматривалась. С той же самой натуралистической тенденцией подходили к Новому Завету Давид Штраус (Strauss; 1808–1874), Альберт Швейцер

(Schweitzer; 1875–1965) и Бультман, и получили те же самые катастрофические результаты.

Основания для такого отрицания сверхъестественного рухнули с появлением данных о возникновении Вселенной в результате Большого взрыва (*см*. эволюция космическая). Даже такой агностик, как Роберт Джастроу (Jastrow, 18), говорит о действии сверхъестественных сил (Кеппу, 66); см. агностицизм; чудеса; чудеса: аргументы против), так что здесь достаточно лишь отметить, что после падения современного натурализма, то есть отрицания всего сверхъестественного, философских оснований для деструктивной критики не осталось.

Неточные представления о священнописателях. Негативные критики игнорируют или преуменьшают роль апостолов и очевидцев, написавших свои рассказы о событиях. Из четырёх евангелистов Матфей, Марк и Иоанн были несомненными очевидцами событий, о которых повествуют. Лука был их современником и в качестве историка отличался добросовестностью (Лк. 1:1–4; см. Книгу Деяний). В самом деле, каждая книга Нового Завета была написана современником Христа или очевидцем Его служения. Даже такие критики, как создатель богословия «смерти Бога» Джон А. Т. Робинсон (Robinson), признают, что Евангелия были написаны между 40 и 65 г. (Robinson, 352), ещё при жизни очевидцев.

Но если основные новозаветные документы были созданы очевидцами, то большая часть деструктивной критики несостоятельна. Эта критика предполагает существование длительного перерыва, за время которого развивалась мифология. Исследования показали, что для развития мифологии требуется два поколения (Sherwin-White, 190).

Что в действительности говорил Иисус. Подобная критика ложно предполагает, будто бы новозаветные священнописатели не делали различия между собственными словами и словами Иисуса. То, что это различие между словами евангелистов и словами Иисуса проводилось совершенно явственно, следует из того факта, с какой лёгкостью можно подготовить издание Библии с соответствующим шрифтовым выделением. В самом деле, апостол Павел отчётливо

разделяет свои слова и слова Иисуса (см. Деян. 20:35; 1Кор. 7:10, 12, 25). Тоже можно сказать относительно апостола Иоанна и Откровения (см. Отк. 1:8, 11, 17–20; 2:1 и далее; 22:7, 12–16, 20). С учётом такой педантичности священнописателей, несправедливо со стороны новозаветных критиков полагать, не имея достаточно обоснованных данных, будто бы текст Евангелия не сообщает, что в действительности говорил и делал Иисус.

Миф? Подобная критика проводит некорректную аналогию между новозаветными повествованиями и фольклором или мифологией. Существует огромная разница между простым и строгим новозаветным рассказом о чудесах и вычурными мифами, созданными во втором и третьем столетии по Р. Х., и при сравнении текстов она отчётливо видна. Новозаветные священнописатели прямо осуждают мифы. Пётр провозгласил: «Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетённым басням последуя, но бывши очевидцами Его величия» (2Пет. 1:16). Павел тоже предостерегал против веры в мифы или басни (1Тим. 1:4; 4:7; 2Тим. 4:4; Тит. 1:14).

Один из самых убедительных доводов против мнения о мифологичности Евангелия был высказан Клайвом Льюисом:

И прежде всего, следовательно, какими бы хорошими библейскими критиками эти люди ни были, именно как критикам я им не доверяю. Они словно бы лишены литературного слуха, абсолютно нечувствительны к внутренним качествам текста, который читают [...] Если такой критик скажет мне, будто что-то в Евангелии представляет собой легенду или сказку, я желаю знать, сколько легенд и сказок он прочитал, в какой степени его обоняние натренировано в распознавании их чутьём; а не сколько лет он провёл за этим Евангелием [...] Я читал поэмы, баллады, описания видений, легенды и мифы всю свою жизнь. Я знаю, на что они похожи. И я знаю, что ничего похожего на это я не встретил [Lewis, 154–65].

Создатели или регистраторы? Необоснованная высшая критика бросает тень на правдивость новозаветных священнописателей, утверждая, будто бы Иисус никогда не

говорил (и не делал) то, что приписывают Ему Евангелия. Даже критики, называющие себя евангелическими, доходят до того, что объявляют, будто бы высказывания «"Иисус сказал» или «Иисус сделал» не обязательно всегда означают, что в реальной истории Иисус это сказал или сделал, но иногда могут означать, что Иисус это сказал или сделал лишь в рассказе, сочинённом, по крайней мере отчасти, самим Матфеем» (Gundry, 630). Такая позиция недвусмысленно направлена на подрыв уверенности в правдивости Евангелий и в достоверности описываемых в них событий. При таком критическом подходе евангелисты становятся создателями событий, а не их регистраторами.

Разумеется, каждый добросовестный библейский учёный знает, что один евангелист в своём изложении сказанного Иисусом не всегда употребляет те же самые слова, что и другой евангелист. Тем не менее евангелисты всегда передают один и тот же смысл. Да, они отбирают, обобщают и перефразируют, но они не искажают. Сравнение параллельных повествований в Евангелиях служит тому весомым подтверждением.

Не существует оснований для заявлений одного новозаветного критика о том, будто бы Матфей сочинил сюжет о волхвах (Мф. 2), исходя из упоминания о двух горлицах (в Лк. 2). А ведь согласно Роберту Гандри (Gundry), Матфей «переделал храмовое жертвоприношение «двух горлиц или двух птенцов голубиных» при представлении младенца Иисуса пред Господа (Лк. 2:24; ср. Лев. 12:6–8) в вифлеемское избиение младенцев Иродом» (ibid. 34–35). При подобных построениях принижается не только правдивость евангелистов, но также аутентичность и авторитетность евангельских повествований. Кроме того, это просто неумно.

Не имел достаточных оснований и Пол К. Джуэтт, зашедший настолько далеко, чтобы настаивать (Jewett, 134–35), будто бы сказанное апостолом Павлом в 1Кор. 11:3 неверно. Если Павел ошибается, тогда неверна и освящённая временем истина: «То, что говорит Библия, говорит Бог». В самом деле, если прав Джуэтт, то даже человек, хорошо усвоивший, о чём говорит библейский священнописатель, вряд ли приблизится к познанию

Божьей истины (ср. Быт. 3:1). Если тезис: «То, что говорит Библия, говорит Бог» (*см*. Библия: свидетельства истинности) ошибочен, тогда божественная авторитетность всего Писания ничего не значит.

Приверженность ранней церкви истине. То, что у ранней церкви не было настоящего интереса к жизнеописанию Иисуса, в высшей степени маловероятно. Новозаветные священнописатели, проникнутые той верой, которая у них была, верой в то, что Иисус есть долгожданный Мессия, Сын Бога Живого (Мф. 16:16–18), имели все причины для того, чтобы стремиться в точности записывать подлинные слова и дела Иисуса.

Отрицание этого противоречило бы их собственным ясным высказываниям. Как провозглашает Иоанн, «сотворил Иисус» всё то, о чём говорится в написанном им Евангелии (Ин. 21:25). В другом месте Иоанн говорит: «О том […] что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши […] мы […] свидетельствуем» (1Ин. 1:1–2).

У Луки явственно виден глубокий историко-биографический интерес раннехристианского сообщества, когда он пишет: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, – то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твёрдое основание того учения, в котором был наставлен» (Лк. 1:1–4). Заявление, которое делают критики, – будто бы новозаветные священнописатели не были заинтересованы в фиксации реальной истории – не слишком правдоподобно.

Деяния Святого Духа. В подобных предположениях также игнорируется или отрицается роль Святого Духа, укрепляющего память очевидцев событий. Отрицание евангельских повествований в значительной степени основано на том допущении, будто священнописатели вряд ли смогли бы вспомнить высказывания, обстоятельства и события спустя двадцать или сорок лет после произошедшего. Ведь Иисус умер

в 33 г., а первые евангельские тексты, возможно, появились (самое позднее) в период между 50 и 60 г. по Р. Х. (Wenham, «Gospel Origins», 112–34).

И опять критики отвергают или игнорируют недвусмысленные слова Писания. Иисус обещал ученикам: «Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам» (Ин. 14:26).

Так что – даже при том маловероятном допущении, что никто не записывал слова Иисуса ещё тогда, когда Он был с учениками, или вскоре после, – критики пытаются убедить нас, будто бы очевидцы, память которых позднее была сверхъестественным образом укреплена Святым Духом, не могли бы в точности записать всё, что говорил и делал Иисус. Представляется гораздо более вероятной та ситуация, что очевидцы в первом столетии были правы, а критики в двадцатом столетии ошибаются, нежели ситуация обратная.

Принципы библейской критики. Разумеется, изучение Библии не обязательно должно быть деструктивным. Однако слова Библии следует понимать в их теистическом (сверхъестественном) контексте, с учётом исторической и грамматической (языковой) реальности. Позитивные принципы евангельского богословия сформулированы в «Чикагской декларации о библейской герменевтике» («The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics»; см. Geisler, *Summit II: Hermeneutics*. 10–13; также Radmacher and Preus, *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible,* esp. 881–914). Там, n частности, сказано следующее:

Статья XIII. МЫ УТВЕРЖДАЕМ, что понимание различных литературных категорий, формообразующих и стилистических, встречающихся в различных частях Писания, существенно для правильного экзегезиса, и поэтому мы ценим жанровую критику как одну из многих дисциплин в библейских исследованиях. МЫ ОТРИЦАЕМ, что жанровые категории, несовместимые с исторической достоверностью изложения, могут законным образом применяться для характеристики библейских

повествований, которые сами себя характеризуют как рассказы о фактах.

Статья XIV. МЫ УТВЕРЖДАЕМ, что библейские описания событий, бесед и изречений, хотя и приводятся в различных, сообразно случаю, литературных формах, соответствуют историческим фактам. МЫ ОТРИЦАЕМ, что хоть что-то из таких событий, бесед и изречений, упомянутых в Писании, было вымышлено библейскими священнописателями или теми традициями, которые они встраивали в свой текст.

Статья XV. МЫ УТВЕРЖДАЕМ, что Библию необходимо толковать в соответствии с прямым, нормативным смыслом сказанного в ней. Прямой смысл – это смысл грамматико-исторический, то есть такое значение текста, которое выражено его автором. Толкование в соответствии с прямым, буквальным смыслом способно разъяснить все фигуры речи и литературные формы, встречающиеся в тексте. МЫ ОТРИЦАЕМ законность любого подхода к Писанию, при котором к значению текста добавляется то, что не предусмотрено его прямым, буквальным смыслом.

Статья XVI. МЫ УТВЕРЖДАЕМ, что определение канонического текста и его значения должно осуществляться легитимными критическими методами. МЫ ОТРИЦАЕМ легитимность такого применения любого метода библейской критики, при котором ставится под сомнение истинность или целостность значения текста, выраженного священнописателем, или любой другой библейской доктрины.

Редактирование против переработки. Существует важное различие между деструктивной переработкой и конструктивным редактированием. Ни один информированный учёный не станет отрицать, что библейские тексты за тысячелетия своей истории подверглись определённому редактированию. Такое узаконенное редактирование, однако, следует отличать от незаконной переработки, которую предполагают негативные критики. Негативные критики не смогли представить ни одного убедительного свидетельства того, что библейские тексты когда бы то ни было подвергались такого рода переработке, в осуществлении которой они уверены.

В следующей таблице сравниваются две эти концепции:

Узаконенное редактирование

Незаконная переработка

Изменение формы

Изменение содержания

Копировальные отклонения

Существенные отклонения

Изменения в тексте

Изменения в сути

В подобной редакционной модели канона узаконенная деятельность переписчиков, в том числе модификация грамматических форм, исправление имён, компоновка пророческих текстов, смешивается с незаконным переиначиванием фактического содержания пророческих текстов. В ней смешивается приемлемое качество передачи при копировании с неприемлемыми искажениями. В ней уместное обсуждение того, какой текст создан раньше, заменяется неуместным обсуждением того, как позднейшие редакторы исказили истину текста. Не существует свидетельств того, что хоть сколько-нибудь значительная незаконная переработка текста производилась с тех пор, как Библия впервые появилась в письменном виде. Напротив, все имеющиеся данные указывают на точную передачу всех существенных моментов и большинства деталей. Никакого искажения основополагающих истин не произошло от изначальных текстов до той современной Библии, которую мы держим в руках (*см*. Ветхий Завет: рукописи; Новый Завет: рукописи).

Библиография:

O. Cullmann, *The Christology of the New Testament.*

W. R. Farmer, *The Synoptic Problem.*

R. Guudry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*.

G. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate.*

R. Jastrow, «A Scientist Caught between Two Faiths» // *CT*, 6 August 1982.

P. Jewett, *Man as Male and Female*.

E. Krentz. *The Historical-Critical Method*.

C. S. Lewis, *Christian Reflections*.

E. Linnemann, *Historical Criticism of the Bible*.

→ *Is There a Synoptic Problem?*

G. M. Maier, *The End of the Historical Critical Method*.

Marshall, I. H., *The Origins of New Testament Christology*.

A. Q. Morton, and J. McLeman, *Christianity in the Computer Age*.

E. D. Radmacher and R. D. Preus, *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*.

J. Robinson, *Redating the New Testament*.

E. P. Sanders, *Tile Tendencies of the Synoptic Tradition*.

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament.*

B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*.

R. L. Thomas, «An Investigation of the Agreements between Matthew and Luke against Mark», *JETS* 19, (1976).

R. L. Thomas, «The Hermeneutics of Evangelical Redaction Criticism», *JETS* 29/4 (December 1986).

J. W. Wenham, «Gospel Origins», *TJ* 7, (1978).

→ «History and The Old Testament», *Bib. Sac*., 124, 1967.

Библия: предполагаемые ошибки

(BIBLE. ALLEGED ERRORS IN)

Критики заявляют, что в Библии полно ошибок. Кое-кто говорит даже о тысячах ошибок. Тем не менее ортодоксальные христиане на протяжении многих веков утверждали, что Библия не содержит ни единой ошибки в своём изначальном тексте (в «автографах»; см. Geisler, *Decide for Yourself*). «Если нас приводит в недоумение какое-либо кажущееся противоречие в Писании», мудро замечает °Августин, «непозволительно говорить: «священнописатель этой книги ошибается»; но либо рукопись с ошибками, либо перевод неверен, либо вы чего-то недопоняли» (Augustine, 11.5). За всё время ещё не была выявлена ни одна ошибка, восходящая к исконному тексту Библии.

Почему Библия не может ошибаться. Доказательству безошибочности (непогрешимости) Библии можно придать следующую логическую форму:

Бог не может ошибаться.

Библия есть Слово Божье.

Следовательно, Библия не может быть ошибочной.

Бог не может ошибаться. С логической точки зрения это доказательство безупречно. Значит, если посылки верны, то верно и заключение. Если теистический Бог существует (*см*. Бог: свидетельства существования: теизм), то первая посылка верна. Ибо бесконечно совершенный, всеведущий Бог не может допустить ошибку. Писание свидетельствует об этом, решительно провозглашая, что «невозможно Богу солгать» (Евр. 6:18). Павел говорит о «неизменном в слове Боге» (Тит. 1:2). Это Бог, Который, даже если мы неверны, «пребывает верен, ибо Себя отречься не может» (2Тим. 2:13). Бог есть истина (Ин. 14:6), и истинны Его слова. Иисус сказал Отцу: «слово Твоё есть истина» (Ин. 17:17). Псалмопевец восклицает: «основание слова Твоего истинно» (Пс. 118:160).

Библия есть Слово Божье. Иисус, Сын Божий (*см*. Христос: божественная сущность), указывал на Ветхий Завет как на

«слово Божье», которое «не может нарушиться» (Ин. 10:35). Он сказал: «доколе не прейдёт небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдёт из закона, пока не исполнится всё» (Мф. 5:18). Павел добавил: «всё Писание богодухновенно» (2Тим. 3:16). Оно исходит «из уст Божиих» (Мф. 4:4). Хотя слова записывали люди, «никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2Пет. 1:21).

Иисус обвинил религиозных наставников того времени в устранении слова Божьего «преданием вашим, которое вы установили» (Мк. 7:13). Иисус указывал на записанное Слово Божье, снова и снова употребляя фразу «написано» (например, Мф. 4:4, 7, 10). В Новом Завете это веское указание на божественный авторитет Писания встречается свыше девяноста раз. Подчёркивая неизменность Божьей истины, апостол Павел называет Писание «словом Божиим» (Рим. 9:6). Священнописатель Послания к евреям провозглашает: «слово Божье живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12).

Следовательно, Библия не может быть ошибочной. Если Бог не может ошибаться и если Библия есть Слово Божье, то Библия не может быть ошибочной (*см*. Библия: свидетельства истинности). Бог не сбивается, когда говорит. Бог истины дал нам Слово истины, и в нём нет ничего, что не от истины. Библия есть непогрешимое Слово Божье. Это не значит, что в наших текстах Библии нет *трудностей*. Они там есть, иначе в таких энциклопедиях, как эта, не было бы нужды. Но народ Божий может подходить к трудным местам с уверенностью, зная, что там нет реальных *ошибок*; Бог не может ошибаться.

Ошибки в естествознании и истории? Кое-кто полагает, что Писанию всегда можно доверять в жизненных вопросах, вопросах веры и нравственности, но в вопросах истории оно не всегда правильно. Эти люди полагаются на Писание в духовной сфере, но не в сфере научного знания (*см*. наука и Библия). В таком случае Библия оказалась бы несостоятельна в качестве

божественно авторитетного источника, так как историческое и научное знание нерасторжимо связано с духовным.

Тщательный анализ Библии показывает, что научные (фактографические) и духовные истины Писания зачастую неотделимы друг от друга. Невозможно отделить духовную истину о воскресении Христа от того факта, что Его тело бесповоротно и в прямом физическом смысле покинуло гроб и оказалось среди живых (Мф. 28:6; 1Кор. 15:13–19). Если бы Иисус не был рождён от Девы в прямом биологическом смысле, то Он бы не отличался от всех остальных представителей рода человеческого, на которых лежит клеймо Адамова греха (Рим. 5:12). Сходным образом, смерть Христа за наши грехи не может быть отделена от буквального пролития Его крови на кресте, ибо «без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9:22). Существование Адама и его грехопадение не могут быть мифом. Если бы Адама не существовало в прямом смысле слова и не было бы фактического грехопадения, тогда бы духовное учение о прирождённом грехе и физической и духовной смерти было бы ложным (Рим. 5:12). Историческая реальность и богословская доктрина должны быть вместе подтверждены или опровергнуты.

Точно так же, доктрина воплощения (*см*. Христос: божественная сущность) неотделима от исторической истины о Иисусе из Назарета (Ин. 1:1, 14). Нравственное учение Иисуса о супружеском единстве было основано на Его учении о буквально существовавших Адаме и Еве, которых соединил в браке Бог (Мф. 19:4–5). Нравственное или богословское учение лишено смысла в отрыве от своей исторической, фактической основы. Если кто-либо отрицает, что некое событие произошло буквально, в пространственно-временной привязке, тогда не останется оснований верить в опирающуюся на него библейскую доктрину, как и во что бы то ни было ещё, ибо все тогда окажется недостоверным (*см*. чудеса и миф).

Иисус зачастую сопоставлял ветхозаветные события и важные духовные истины. Он сравнивал Свою смерть и воскресение с тем, как Иона три дня пробыл в чреве кита (Мф. 12:40), а внезапность Своего второго пришествия – с

внезапностью Ноевого потопа (Мф. 24:37–39). Как обстоятельства, так и стиль этих сравнений выявляют, что Иисус подтверждал историческую достоверность данных ветхозаветных событий. Иисус указывал Никодиму: «Если Я сказал вам о земном, и вы не горите, – как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3:12). Вывод из сказанного таков, что Библия, если бы не говорила правдиво о физическом мире, не могла бы заслуживать доверия, когда говорит о мире духовном. То и другое теснейшим образом взаимосвязано.

Богодухновенность подразумевает не только все то, чему Библия прямо *учит*, но и все, чему Библия косвенно *поучает*. Это верно в отношении истории, науки, математики – всех утверждений, которые Библия объявляет истинными, будь то нечто значительное или маловажное. Библия есть Слово Божье, а Бог не отклоняется от истины. Верны все составные части, как и то целое, в которое они складываются.

Если богодухновенна, то непогрешима. Непогрешимость есть логическое следствие богодухновенности (*см*. Библия: свидетельства истинности). *Непогрешимость* подразумевает «полную истинность, отсутствие ошибок». И то, что вдохновлено Богом (богодухновенно), должно быть полностью истинно (непогрешимо). Полезно, однако, будет уточнить и пояснить, что мы подразумеваем под «истиной» и в чём заключается «ошибочность» (см. Geisler, «The Concept of Truth in the Inerrancy Debate»).

Истина – это то, что соответствует реальности (*см*. природа истины). *Ошибка* – это то, что не соответствует реальности. Ничто ошибочное не может быть истинным, даже если автор стремился только к истине. Иначе любое искреннее высказывание, когда-либо сделанное, пришлось бы считать истинным, каким бы заблуждением оно ни являлось.

Некоторые библейские учёные доказывают, что Библия не может быть непогрешимой, посредством такого ложного рассуждения:

1) Библия есть человеческая книга.
2) Человек ошибается.
3) Следовательно, Библия содержит ошибки.

Ошибочность этого умозаключения можно продемонстрировать с помощью такого же неправильного рассуждения:

1) Иисус был человеческим существом.

2) Человеческие существа грешат.

3) Следовательно, Иисус грешил.

Легко видеть, что этот вывод ложен. Иисус был без греха (Евр. 4:15; см. также 2Кор. 5:21; 1Пет. 1:19; 1Ин. 2:1; 3:3). Однако если Иисус никогда не грешил, в чём же неверно приведённое выше рассуждение о том, что Иисус был человек, а люди грешат, значит, и Иисус грешил? Где тут хромает логика?

Ошибка состоит в предположении, что Иисус есть просто человек. Те, кто есть просто люди, грешат. Но Иисус был не просто человек. Он также есть Бог. Точно так же, Библия – не просто человеческая книга; она также Слово Божье. Как и Иисус, она имеет божественную грань, которая лишает силы утверждение о том, что все человеческое ошибочно. Библия и Иисус божественны и не могут ошибаться. Ошибка в записанном Слове Божьем возможна не в большей степени, чем грех в живом Божьем Слове.

Подход к трудным местам в Библии.

Как сказано в приведённой выше цитате из Августина, ошибки содержатся не в Божьем откровении, но в неправильном толковании его людьми. За исключением описок при копировании и посторонних включений, прокравшихся в различные семейства текстов на протяжении многих веков, все предположения критиков относительно ошибок в Библии основаны на их собственных ошибках. Большинство таких проблем попадает в одну из следующих категорий.

Предположение о том, что неразъяснённое необъяснимо. Ни один информированный человек не станет заявлять, будто бы способен полностью объяснить все трудные места в Библии. Тем не менее было бы ошибкой для критика предполагать, что неразъяснённое не может быть и никогда не будет разъяснено. Когда учёный сталкивается с какой-либо аномалией в природе, он отнюдь не отказывается от дальнейшего научного исследования. Наоборот, всё необъяснимое стимулирует своё

дальнейшее изучение. Когда-то учёные не могли объяснить такие явления, как метеориты, затмения, смерчи, ураганы и землетрясения. До самых недавних пор учёные не понимали, как шмель или майский жук ухитряется летать. Все эти феномены раскрыли свои тайны благодаря неустанному терпению. Сейчас учёные не знают, каким образом жизнь может существовать в условиях глубоководных термальных разломов. Но ни один учёный не выбрасывает полотенце на ринг и не кричит: «Противоречие!»

Истинный библейский учёный подходит к Библии с тем же самым предположением, что объяснения для до сих пор не объяснённого существуют. Столкнувшись с явлением, объяснения которого неизвестны, исследователь продолжает свои исследования, изыскивает новые средства, чтобы узнать ответ на загадку. Для веры в то, что ответ будет найден, существуют рациональные основания, так как большинство казавшихся ранее неразрешимыми проблем ныне решены благодаря естественнонаучным, текстологическим, археологическим, лингвистическим и иным исследованиям. Когда-то критики полагали, что Моисей не мог написать первые пять книг Библии, так как Моисей принадлежал к дописьменной культуре. Сейчас мы знаем, что письменность существовала за тысячи лет до Моисея (*см*. Пятикнижие: авторство Моисея).

Некогда критики были уверены, что упоминаемые в Библии «хеттеяне» (хетты) есть чистая фикция, и народ с таким названием никогда не существовал. Сейчас, когда в Турции была обнаружена целая национальная библиотека хеттов, былой апломб этих самоуверенных скептиков выглядит комично. Накапливающиеся археологические данные указывают, что скоро стихнут и подобные насмешки в отношении возможного пути и даты Исхода. Эти и многие другие примеры вселяют уверенность, что трудные места в Библии, которые ещё не получили своего объяснения, не являются ошибками.

Предубеждение, что Библия виновна в ошибках, пока не доказано обратное. Многие критики исходят из предположения, что библейские утверждения неверны, пока каким-либо образом

не будет доказано, что они верны. Однако, как и в случае предъявления американскому гражданину обвинения в преступлении, Библия вправе рассчитывать на презумпцию невиновности, на то, что её будут читать с такой же степенью доверия, как любую другую литературу, относящуюся к разряду документальной. Именно так мы подходим ко всем сообщениям в коммуникации между людьми. Иначе жизнь стала бы невозможной. Если бы мы исходили из предположения, что дорожные знаки и сигналы светофора неверны, мы, наверное, погибли бы, не успев даже убедиться в обратном. Если бы мы исходили из предположения, что надписи на продовольственных товарах вводят в заблуждение, нам пришлось бы, делая покупки, вскрывать подряд все банки и пакетики.

Библия, как и любая другая книга, вправе рассчитывать на доверие к её рассказу о том, что её создатели сказали, пережили и услышали. Негативные критики исходят из прямо противоположной посылки. Тогда не слишком удивительна их убеждённость в том, что Библия заведомо полна ошибками.

Смешение толкования с откровением. Иисус подтвердил, что «не может нарушиться Писание» (Ин. 10:35). Библия, будучи книгой непогрешимой, также неизменна в слове. Иисус провозгласил: «истинно говорю вам: доколе не прейдёт небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдёт из закона, пока не исполнится всё» (Мф. 5:18; ср. Лк. 16:17). Кроме того. Писание также является последней инстанцией, ему принадлежит право последнего слова по поводу всего, что в нём обсуждается (*см*. Библия в понимании Иисуса). Иисус ссылался на Библию в борьбе с искусителем (Мф. 4:4, 7, 10). для решения богословского спора (Мф. 21:42) и для подтверждения Своей власти (Мк. 11:17). Иногда библейское учение опирается на незначительные исторические детали (Евр. 7:4–10), на слово или фразу (Деян. 15:13–17), на различие между единственным и множественным числом (Гал. 3:16).

Но, в то время как Библия непогрешима, этого нельзя сказать о её человеческих толкованиях. И хотя Слово Божье совершенно (Пс. 18:8), пока существуют несовершенные

человеческие существа, будут возникать неправильные толкования Слова Божьего и ложные представления о Божьем мире. С учётом этого не следует торопиться с предположением, что ныне доминирующие в науке теории и есть её последнее слово. Некоторые из вчерашних неопровержимых принципов современные учёные считают глубоко ошибочными. Итак, следует ожидать, что будут существовать противоречия между популярными в науке данного периода мнениями и общепринятыми толкованиями Библии. Но это ещё далеко не доказательство существования реальной несовместимости.

Отрыв от контекста. Наиболее распространённая ошибка всех комментаторов Библии, в том числе некоторых научных критиков, сводится к прочтению текста в отрыве от надлежащего контекста. Как утверждает пословица: «текст без контекста – просто текстура». С помощью такой фальсифицированной процедуры можно вывести из Библии всё что угодно. В Библии сказано: «нет Бога» (Пс. 13:1). Конечно, в контексте это звучит иначе – «сказал безумец в сердце своём: «нет Бога"". Можно заявить, что Иисус призывал нас: «не противься злому» (Мф. 5:39), однако нельзя игнорировать контекст учения о неотмщении, в котором Им дано это наставление. Многие готовы понять заповедь Иисуса «просящему у тебя дай» (Мф. 5:42) как свою обязанность дать маленькому ребёнку поиграть заряженное ружье, если он только попросит. Игнорирование той особенности, что значение определяется контекстом, является главным грехом тех, кто находит в Библии погрешности.

Толкование трудных мест без учёта ясных. Некоторые высказывания трудно понять, или они кажутся противоречащими каким-то другим местам в Писании. Как может показаться на первый взгляд, Иаков говорит, что спасение обусловлено делами (Иак. 2:14–26), тогда как Павел учит, что оно даётся по благодати. Павел обращается к христианам: «благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8–9). Ещё он говорит: «не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность» (Рим. 4:5). И:

«Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости» (Тит. 3:5).

Тщательный анализ всего сказанного Иаковом и Павлом показывает, что Павел говорит об оправдании *перед Богом* (одной только верою), тогда как у Иакова речь идёт об оправдании *перед людьми* (которые способны видеть только то, что мы делаем). Как Иаков, так и Павел говорят о плодах праведности, которые всегда проявляются в жизни тех, кто любит Бога.

Ещё один сходный пример, на этот раз касающийся только Павла, можно найти в Флп. 2:12. Павел говорит: «со страхом и трепетом совершайте своё спасение». Казалось бы, речь идёт о спасении делами. Но это ведь прямо противоречит процитированным выше текстам и множеству других мест в Писании. Если подойти к этому трудному месту с его призывом «совершать своё спасение» в свете других, ясных мест, то мы сможем увидеть, что речь *не идёт* о том, будто бы мы спасаемся делами своими. Собственно говоря, смысл сказанного проясняется в следующем же стихе. Мы должны проявлять своё спасение, потому что Божия благодать принесла его в наши сердца. По словам Павла, «потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:13).

Учение, основанное на неясных местах. Некоторые места в Библии трудны, потому что смысл их неясен. Обычно это связано с тем, что ключевое для текста слово употребляется в Писании только один раз (или очень редко), и поэтому трудно понять, что имеет в виду автор, если не удаётся вывести это из контекста. В одном из самых известных библейских изречений содержится слово, которое больше нигде не появляется во всей известной древнегреческой литературе вплоть до того времени, когда был создан Новый Завет. Это слово мы встречаем в молитве, которую называют «Отче наш» (Мф. 6:11). Фразу обычно переводят как «хлеб наш насущный дай нам на сей день». Проблематичным здесь является как раз слово «насущный» – *epiousion*. Специалисты по древнегреческому языку до сих пор не пришли к соглашению ни относительно его

происхождения, ни относительно его точного смысла. Различные комментаторы пытаются установить связь с каким-либо из хорошо известных древнегреческих слов, так что было предложено несколько вариантов перевода:

Хлеб наш *неоскудевающий* (непрестанный) дай нам на сей день.

Хлеб наш *сверхматериальный* (как сверхъестественный дар небес) дай нам на сей день.

Хлеб наш *для нашего пропитания* дай нам на сей день.

Хлеб наш *ежедневный* (насущный, нужный на сегодня) дай нам на сей день.

Каждый из этих вариантов имеет своих сторонников, у каждого есть смысловое согласование с контекстом, и каждый вполне правдоподобен в условиях ограниченной лингвистической информации. Не видно убедительных причин для того, чтобы отказаться от варианта перевода, ставшего общепринятым, однако трудность здесь есть, потому что значение одного из ключевых слов всё-таки неясно.

В иных же случаях сами слова ясны, но общий смысл неочевиден, поскольку мы не владеем некоей исходной информацией, которая была известна первоначальным читателям. Это определенно так в случае 1Кор. 15:29, где Павел говорит о «крестящихся для мёртвых». Имеет ли он в виду умерших верующих, которые не были крещены, так что другие крестятся ради них, чтобы они могли быть спасены (как утверждают мормоны)? Или же речь идёт о других верующих, крещением входящих в Церковь, чтобы занять место тех, кто ушёл из жизни? Или речь идёт о верующем, крестящемся «ради» (то есть «в предвидении») своей смерти и погребения со Христом? Или о чём-то ещё?

Когда у нас нет уверенности, нужно помнить о нескольких вещах. Во-первых, не следует выстраивать доктрину, опираясь на неясное место. Правило «счета на пальцах» в случае Библии гласит: главные высказывания суть ясные высказывания, и ясные высказывания суть главные высказывания. Это называется «прозрачностью» (ясностью) Писания. Если что-то действительно важно, об этом сказано ясно и, по всей

вероятности, сразу в нескольких местах. Во-вторых, если смысл данного места в Библии неясен, мы никогда не должны приходить к выводу, что оно означает нечто, противоречащее другим, ясным местам в Писании.

Игнорирование человеческого фактора при создании Библии. За исключением небольших частей текста, таких как Десять заповедей, которые написаны были «перстом Божиим» (Исх. 31:18), Библия не была продиктована устно (см. Rice). Священнописатели не были секретарями у Святого Духа. Они были вполне человечными составителями, с их собственными литературными вкусами и идиосинкразиями. Эти священнописатели, со всеми их человеческими чертами, иногда черпали свой материал из *человеческих источников* (Нав. 10:13; Деян. 17:28; 1Кор. 15:33; Тит. 1:12). Фактически, каждая книга Библии есть произведение писавшего человека – в общей сложности их около сорока. В Библии также видны различные *человеческие литературные* стили. Священнописатели говорят с точки зрения земного наблюдателя, когда описывают, в какой стороне восходит или заходит солнце (Нав. 1:15). Они также проявляют вполне *человеческие психологические черты*, такие как забывчивость (1Кор. 1:14–16) и *человеческую эмоциональность* (Гал. 4:14). В Библии находят своё выражение специфические *человеческие интересы*. У Осии был интерес к земледелию, у Луки – к медицине, а Иаков любил природу. В число библейских священнописателей входят законодатель (Моисей), военачальник (Иисус Навин), пророки (Самуил, Исаия и другие), цари (Давид и Соломон), музыкант (Асаф), пастух (Амос), царевич и государственный муж (Даниил), священник (Ездра), сборщик налогов (Матфей), врач (Лука), учёный (Павел) и рыбаки (Пётр и Иоанн). При таком разнообразии профессий, характерном для библейских священнописателей, только естественно, что их личные интересы и особенности должны были найти своё отражение в их произведениях.

Как и Христос, Библия вполне человечна и всё же не содержит ошибок. Забывая о человеческом аспекте Писания, мы можем прийти к ошибочному отрицанию его единства,

ожидая встретить в нём выразительные средства на более высоком уровне, чем это типично для человеческих произведений. Это станет ещё очевидней, когда мы будем обсуждать дальнейшие ошибки критиков (*см*. Библия: критика).

Предубеждение, будто бы частичный рассказ есть ложный рассказ. Критики зачастую торопятся с тем выводом, что неполный рассказ неверен. Это, однако, не так. Если бы было так, то большую часть из того, что говорится, следовало бы считать искажением истины, ведь очень редко соображения времени и места позволяют привести абсолютно полный рассказ. Иногда библейские священнописатели выражают одно и то же в разной форме или, по крайней мере, с различных точек зрения, в разное время, подчёркивая различные моменты. Таким образом, богодухновенность не исключает разнообразия форм выражения. В четырёх Евангелиях описывается одна и та же история – зачастую одни и те же эпизоды – разными способами и для разных категорий людей, а иногда даже одно и то же высказывание передано различными словами. Сравним, например, хорошо известное исповедание Петра в Евангелии:

У Матфея: «Ты – Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16).

У Марка: «Ты – Христос» (Мк. 8:29).

У Луки: [почитаем] «за Христа Божия» (Лк. 9:20).

Даже Десять заповедей, «написанные перстом Божиим» (Вт. 9:10), во второй раз приводятся уже с вариациями (ср. Исх. 20:8–11 со Вт. 5:12–15). Существует много расхождений между 3 и 4 книгами Царств и книгами Паралипоменон в описании одних и тех же событий, и всё же это не подразумевает противоречий в событиях, о которых идёт речь. Если уж такие важные вещи могли быть сформулированы по-разному, то нет никаких причин, почему бы в остальных частях Писания одни и те же истины не могли бы повторяться без одеревеневшей дословности.

Новозаветные ссылки на Ветхий Завет. Критики часто указывают на текстуальные отклонения при использовании в Новом Завете ветхозаветных материалов, считая это признаком ошибки. Они забывают, что не всякая *ссылка* обязательно будет прямой *цитатой*. Иногда мы прибегаем к прямым цитатам, а иногда – к косвенным. В то время (как и сейчас) абсолютно

приемлемой с точки зрения литературного стиля была передача *сути* сказанного без точного воспроизведения тех же самых слов, то есть *не дословная*. Один и тот же смысл может найти для себя другое *словесное выражение*.

Разночтения при новозаветном цитировании ветхозаветных текстов относятся к нескольким различным категориям. Иногда они связаны с тем, что происходит смена говорящего. Например, у Захарии слова Господа переданы как «они воззрят на [Меня] («Него»), Которого пронзили» (Зах. 12:10). Когда это цитируется в Новом Завете, говорит Иоанн, а не Бог. Поэтому цитата даётся в виде «воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин. 19:37).

В других случаях священнописатели цитируют только часть ветхозаветного текста. Так поступает Иисус, проповедуя в синагоге города, где был воспитан, в Назарете (Лк. 4:18–19, цитата из Ис. 61:1–2). По сути дела, Он остановился на середине предложения. Если бы Он продолжил цитату, Он не смог бы перейти к Своему главному выводу из этого текста: «ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:21). Ведь уже следующая фраза цитаты, «и день мщения Бога нашего», указывает на Его второе пришествие.

Иногда в Новом Завете ветхозаветный текст перефразируется или обобщается (например, Мф. 2:6). Встречается и объединение двух текстов в один (Мф. 27:9–10). Изредка идёт ссылка на некую ветхозаветную истину без цитирования конкретного текста. Например, Матфей говорит, что Иисус пришёл в Назарет, «да сбудется реченное чрез пророка, что Он Назореем наречётся» (Мф. 2:23). Отметим, что Матфей не цитирует конкретного пророка, а говорит о «пророке» вообще. О смиренности Мессии говорится в нескольких текстах. В Израиле во времена Иисуса жителем Назарета, «Назореем» иносказательно называли человека с низким социальным статусом.

Встречаются примеры, когда в Новом Завете ветхозаветный текст приобретает иную направленность. Например, у Осии «из Египта вызвал сына Моего» говорится применительно к мессианскому народу, а у Матфея «из Египта воззвал Я Сына

Моего» относится уже к представителю этого народа, к Мессии (Мф. 2:15, цитата из Ос. 11:1). Ни в коем случае Новый Завет не переиначивает и не перетолковывает Ветхий Завет, не выводит из него ложных следствий. Новый Завет при цитировании Ветхого Завета не допускает таких ошибок, в отличие от критиков, когда они берутся цитировать Новый Завет.

Предположение, что различающиеся рассказы неверны. Из того, что два (а иногда и более) рассказа о данном событии различаются между собой, ещё не следует, что они окажутся взаимоисключающими. В Мф. 28:5 говорится, что после Воскресения у гроба был один Ангел, тогда как Иоанн сообщает нам, что Ангелов было двое (Ин. 20:12). Но эти рассказы не противоречат друг другу. Данную проблему легко проясняет один непогрешимый математический принцип: там, где есть двое, всегда найдётся хотя бы один. Матфей не говорит, что там был *только один* Ангел. Далее, в какой-то момент того наполненного событиями утра у гроба мог быть один Ангел, а в другой момент – двое. Приходится вставлять в рассказ Матфея слово «только», чтобы сделать его действительно противоречащим рассказу Иоанна. Но если критик предвзято подходит к текстам с целью показать, что они ошибочны, то ошибка здесь не в Библии, а в таком подходе критика.

Сходным образом, Матфей рассказывает нам, что Иуда пошёл и повесился (Мф. 27:5). Но Лука утверждает, что «расселось чрево его, и выпали все внутренности его» (Деян. 1:18). И опять же, эти сведения не исключают друг друга. Если Иуда повесился на дереве, стоящем в этой гористой местности на краю обрыва или расщелины, и его тело сорвалось на острые камни внизу, то его внутренности действительно могли вывалиться наружу, как натуралистически описывает Лука.

Предположение, будто бы Библия одобряет всё, о чем в ней написано. Ошибочно считать, будто бы всё, содержащееся в Библии, санкционировано Библией. Вся Библия есть *истина*, однако в ней встречаются описания *лжи*, например, лжи сатаны (Быт. 3:4; ср. Ин. 8:44) или Раав блудницы (Нав. 2:4). Богодухновенность присуща всему Писанию в том смысле, что Библия правдиво и точно сообщает даже о лжи и ошибках

греховных существ. Истина Писания содержится в том, что Библия *раскрывает*, а не во всём, что она *описывает*. Если упустить из виду это различие, можно прийти к неверному выводу, будто бы Библия учит безнравственному, так как она повествует о грехе Давида (2Цар. 11:4), выступает за полигамию, упоминая о многожёнстве Соломона (3Цар. 11:3), или одобряет атеизм, потому что цитирует безумца, сказавшего «нет Бога» (Пс. 13:1).

Игнорирование того, что Библия не является научно-технической книгой. Чтобы быть истинной, книга не обязательно должна прибегать к научному, техническому или так называемому «академическому» жаргону. Библия написана для самых обычных людей в каждом из следующих поколений рода человеческого и поэтому использует простой обиходный язык. Употребление описательного языка, отличного от языка науки, не является *не*научным подходом, это просто *до*научный подход. Библия была написана в *древние* времена в согласии с существовавшими тогда нормами, и было бы анахронизмом навязывать ей нормы современной науки. Однако в большей ли степени ненаучно говорить, что «остановилось солнце» (Нав. 10:13), чем упоминать о «восходе солнца» (Нав. 1:15 «к востоку солнца»; ср. Чис. 21:11)? Метеорологи до сих пор говорят о том, в какое время солнце «восходит» и «заходит».

Предубеждение, будто бы округление чисел ошибочно. Как и все мы в обиходной речи, Библия оперирует округлёнными числами (Нав. 3:4; ср. Нав. 4:13). В ней, например, говорится, что диаметр составляет около одной трети длины окружности (3Цар. 7:23 и 2Пар. 4:2). Хотя с технической точки зрения это лишь приближённое значение (см. Lindsell, 165–66), и для развитой технической цивилизации такое округление числа 3,14159265... до 3 выглядит очень грубым, оно не является незаконным или неправильным (*см*. наука и Библия). Этой точности было вполне достаточно для «моря литого» (2Пар. 4:2) в древнем иудейском храме, хотя для компьютера современной ракеты её было бы маловато. Мы не ждём, что актёры, играющие в пьесе Шекспира, будут поглядывать на наручные часы, не ждём мы и точных чисел от людей донаучной эры.

Недооценка стилистических приёмов. Человеческий язык не ограничивается одним типом выразительных средств. Поэтому нет причин полагать, что в богодухновенной Библии встретится только один литературный жанр. В Библии реализован целый ряд литературных методов: некоторые книги от начала до конца представляют собой *поэзию* (например, Книга Иова, Псалтирь, Книга Притчей). Для синоптических Евангелий характерны *притчи*. В главе Гал. 4 Павел прибегает к *аллегории*. В Новом Завете содержится множество *метафор* (2Кор. 3:2–3; Иак. 3:6), *сравнений* (Мф. 20:1; Иак. 1:6), *гипербол* (Ин. 21:25; 2Кор. 3:2; Кол. 1:23) и даже *поэтических конструкций* (Иов 41:1). Иисус обращался к жанру *сатиры* (Мф. 19:24; 23:24). *Фигуры речи* весьма распространены во всех частях Библии.

Со стороны библейских священнописателей не является ошибкой использование риторических фигур, ошибкой является попытка читателя воспринимать эти фигуры речи буквально. Очевидно, когда в Библии говорится о верующих, которые покойны в тени Божиих «крыл» (Пс. 35:8), это отнюдь не значит, что Бог подобен птице с перьями. А когда Библия призывает Бога «восстань» (Пс. 43:24), как будто бы Он спит, это значит, что Бог перейдёт к действию.

Непонимание того, что непогрешим лишь изначальный текст. Настоящие ошибки найти можно – в копиях текста Библии, сделанных через сотни лет после автографов. Бог дал нам только изначальный текст Писания, но не его копии. Следовательно, только изначальный текст не содержит ошибок. Богодухновенность не гарантирует, что любая копия будет безошибочной, особенно что касается копий, сделанных с копий, сделанных с копий, сделанных с копий, и так далее (*см*. Ветхий Завет: рукописи; Новый Завет: рукописи). Таким образом, мы должны предвидеть, что в копиях рукописей будут встречаться мелкие ошибки.

Например, в 4Цар. 8:26 возраст царя Охозии указан как двадцать два года, а в еврейских текстах 2Пар. 22:2 говорится о сорока четырёх годах. Последнее число не может быть правильным, иначе Охозия оказался бы старше своего отца.

Очевидно, это ошибка переписчика, однако она не влияет на непогрешимость оригинала.

Во-первых, ошибки существуют в копиях, а не в изначальном тексте. Во-вторых, ошибки эти мелкие (зачастую в именах или числах), такие, которые не могут исказить ту или иную доктрину. В-третьих, подобных ошибок переписчиков сравнительно немного. В-четвёртых, мы, обычно благодаря контексту или другим местам Писания, знаем об этих ошибках. Например, Охозии должно было исполниться двадцать два года. И наконец, несмотря на ошибки переписчиков, общий смысл сохраняется. Скажем, если вы получите письмо следующего содержания, не поймёте ли вы, что несколько разбогатели?

«Ва# причитается выигрыш в 10 миллионов долларов».

Хотя в первом слове есть ошибка, общий смысл ясен – вы выиграли десять миллионов долларов! А если на следующий день вы получите ещё одно письмо, приведённое ниже, ваша уверенность только усилится:

«В#м причитается выигрыш в 10 миллионов долларов».

Чем больше ошибок такого рода встретится (каждая в новом месте), тем сильнее будет ваша уверенность в том, как выглядело сообщение изначально. Именно поэтому ошибки переписчиков в библейских рукописях не искажают общий смысл Библии – и поэтому исследования древних рукописей так важны. Любой христианин может читать современный перевод Библии с твёрдой уверенностью в том, что там полностью передана изначальная истина Слова Божьего.

Смешение общих утверждений с универсальными. Критики нередко торопятся с тем выводом, что неконкретизированные высказывания не допускают исключений. Они хватаются за строки, в которых изложены достаточно общие истины, а затем с ликованием указывают на очевидные исключения. В подобных высказываниях всего лишь подразумеваются обобщения.

Таких примеров много в Книге Притчей. Афористическая мудрость, по самой природе жанра, предполагает общие наставления, а не универсальные описания. Это правила для жизни, но такие правила, которые допускают исключения. Как

утверждается в Пр. 16:7, «когда Господу угодны пути человека, Он и врагов его примиряет с ним». Здесь, очевидно, не подразумевалось, что это высказывание будет воспринято как универсальная истина. Павел был угоден Господу, а его враги побили его камнями (Деян. 14:19). Иисус был угоден Господу, а Его враги Его распяли. Тем не менее остаётся общей истиной то утверждение, что человек, поступающий так, как угодно Богу, может умерить ненависть своих врагов.

В Пр. 22:6 сказано: «Наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него, когда и состареет». Однако другие места Писания и жизненный опыт подсказывают нам, что это не всегда верно. В самом деле, у некоторых благочестивых людей в Библии (в том числе – у Иова, у Илия, у Давида) были безбожные дети. Но данное поучение не противоречит опыту, поскольку это принцип общий, применимый в общем случае, хотя и допускающий отдельные исключения. Книга Притчей не предназначена для того, чтобы быть абсолютной гарантией чего бы то ни было. Просто в ней собраны истины, способные послужить полезными советами и наставлениями, которыми каждый человек может руководствоваться в своей повседневной жизни.

Книга Притчей – это *мудрость* (общие наставления), а не *закон* (универсальные, обязательные для исполнения императивы). Когда Библия утверждает: «Итак, будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11:45), здесь не может быть исключений. Святость, доброта, любовь, истина и справедливость лежат в самой природе неизменного Бога. Но литература мудрости прилагает универсальные Божии истины к изменяющимся жизненным обстоятельствам. Результат не всегда будет один и тот же. Тем не менее эти наставления полезны.

Непонимание того, что позднейшее откровение превосходит прежнее. Иногда критики не понимают концепцию развёртывающегося откровения. Бог не раскрывает всего сразу, как и не устанавливает одних и тех же условий для каждого исторического периода. Кое-что из позднейшего откровения будет заменять собой прежние утверждения. Библейские

критики иногда принимают такую *смену* откровения за *ошибку*. Если родители разрешают очень маленькому ребёнку есть пальцами, но требуют, чтобы ребёнок постарше пользовался ложкой и вилкой, это отнюдь не противоречие. Это развёртывающееся откровение, когда каждая заповедь соответствует своим обстоятельствам.

Было время, когда Бог испытывал род человеческий, запретив людям есть плоды от определённого дерева в саду Едемском (Быт. 2:16–17). Данная заповедь больше не действительна, но позднейшее откровение не противоречит этому раннему откровению. Был также период (при Моисеевом законе), когда Бог обязал людей приносить животных в жертву за свои грехи. Однако, после того как Христос принёс совершеннейшую жертву за грех (Евр. 10:11–14), эта ветхозаветная заповедь утратила свою силу. Никакого противоречия между последующей и предыдущей заповедями здесь нет.

Точно так же, когда Бог сотворил род человеческий, Он велел людям употреблять в пищу только плоды и растения (Быт. 1:29). Но позже, когда после потопа обстоятельства изменились. Бог указал людям, чтобы они ели также мясо (Быт. 9:3). Такой переход от растительноядного к всеядному образу жизни обусловлен развёртыванием откровения, а не противоречием. Собственно говоря, каждое такое последующее откровение было просто новой заповедью для других людей в иной исторический период и в согласии с общим Божиим замыслом искупления.

Разумеется, Бог не может отменить заповеди, которые прямо связаны с Его неизменной сущностью (ср. Мал. 3:6; Евр. 6:18). Например, в силу того что Бог есть любовь (1Ин. 4:16), Он не может повелеть нам, чтобы мы Его ненавидели. Не может Он велеть и то, что логически невозможно, например одновременно приносить жертву и не приносить жертву за грех при одних и тех же условиях и в одном и том же смысле. Но, несмотря на эти нравственные и логические ограничения, Бог может давать и даёт развёртывающееся откровение – совершенно не противоречивое, хотя части его, если сравнивать их в отрыве от

их надлежащих контекстов, могут показаться противоречивыми. Однако это такая же ошибка, как считать внутренне противоречивыми указания родителей, разрешающих своему ребёнку по достижении им шестнадцати лет ложиться спать позже, чем в шестилетнем возрасте.

После сорока лет постоянного и глубокого изучения Библии лично я могу прийти лишь к тому выводу, что люди, якобы «обнаружившие ошибку» в Библии, отнюдь не знают о Библии слишком многого – напротив, они знают о ней слишком мало. Это не означает, конечно, что мы знаем, как решить все проблемы трудных мест в Библии. Но мы уже достаточно видели, как такие проблемы решаются – вполне достаточно для уверенности в том, что и оставшиеся проблемы имеют решение. Между прочим, Марк Твен попал в самую точку, когда сказал, что беспокоят его отнюдь не те места в Библии, которых он не понял, – а как раз те, которые были ему понятны!

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *An Encyclopedia of Biblical Difficulties*.

W. Arndt. *Bible Difficulties*.

→ *Does the Bible Contradict Itself?*

Augustine, *Reply to Faustus the Manichaean* // P. Schaff, ed., *A Select Library of the Nicene and Ante-Nicene Fathers of the Christian Church.*

N. L Geisler, «The Concept of Truth in the Inerrancy Debate» // *Bib. Sac*., October-December 1980.

___ and T. Howe, *When Critics Asks*.

___ and W. E. Nix, *General Introduction to the Bible.*

J. W. Haley, *Alleged Discrepancies of the Bible.*

H. Lindsell, *The Battle for the Bible.*

J. Orr, *The Problems of the Old Testament Considered with Reference to Recent Criticism.*

J. R. Rice, *Our God Breathed Book – The Bible*.

E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Kings of Israel.*

R. Tuck, ed., *A Handbook of Biblical Difficulties*.

R. D. Wilson, *A Scientific Investigation of the Old Testa meat.*

Библия: свидетельства истинности

(*BIBLE. EVIDENCE FOR*)

Библия провозглашает и обосновывает свидетельством, что она есть Слово Божье. Она написана Божиими пророками и богодухновенна.

Написана пророками Божиими. Библейские священнописатели были пророками и апостолами Бога (см. пророчества как подтверждение Библии; чудеса: значение для апологетики). Существует несколько способов обозначения пророков, и эти способы несут информацию о роли пророков в создании Писания. Пророков называли:

1) *Человек Божий* (3Цар. 12:22), что означает избранничество.

2) *Раб Господа* (3Цар. 14:18), чем подчёркивается верность.

3) *Вестник Господень* (Ис. 42:19), что предполагает определенное служение.

4) *Провидящий*, *ro'eh* или *зрящий* {"пророк"}, *hozeh* (Ис. 30:9–10), что подразумевает дар Божиих видений.

5) *Человек Духа* (Ос. 9:7 {"вдохновенный"}; ср. Мих. 3:8), чем отмечается духовность существования.

6) *Страж* (Иез. 3:17), что указывает на бдительность как Божию миссию.

7) *Пророк* (чаще всего), то есть глашатай Бога.

Миссия библейского пророка эмоционально описывается следующим образом: «Господь Бог сказал, – кто не будет пророчествовать?» (Ам. 3:8). Пророк – тот, кто пересказывает «все слова, которые говорил Господь» (Исх. 4:30). Бог сказал Моисею о грядущем пророке: «Я [...] вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им всё, что Я повелю Ему» (Вт. 18:18). ещё Он {в синод, эти слова идут от лица Моисея} сказал: «не прибавляйте к тому, что я заповедаю вам, и не убавляйте от того» (Вт. 4:2). Иеремия получил повеление: «так говорит Господь: стань на дворе дома Господня и скажи ко всем городам Иудеи [...] все те слова, какие повелю тебе сказать им; не убавь ни слова» (Иер. 26:2).

Пророком был человек, говоривший всё то, что повелел ему сказать Бог, – не больше и не меньше того.

Вдохновляемые Духом Божиим. На протяжении всего Писания священнописатели провозглашают, что ими руководит Святой Дух. Давид сказал: «Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня» (2Цар. 23:2). Пётр, говоря о Ветхом Завете в целом, добавил к этому: «никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2Пет. 1:21).

Не все пророки назывались таковыми. Давид и Соломон были царями. Но они были глашатаями Бога, а Давид назван «пророком» в Деян. 2:29–39. Моисей был законодателем. Но он также являлся пророком, представителем Бога (Вт. 18:18). Амос отказывался от звания «пророка», потому что не был профессиональным пророком, как Самуил и его «сонм пророков» (1Цар. 19:20). Но даже если Амос не был пророком по служению, он был пророком по своему дару (ср. Ам. 7:14). Бог использовал его для того, чтобы обращаться к людям. Не все пророки прибегали к явным высказываниям «так говорит Господь» с продолжением от первого лица. Те, кто писал исторические повествования, прибегали к неявным оборотам вида «Господь сделал то-то». Это были высказывания о деяниях Бога по отношению к людям и их грехам. И в том, и в другом случае Бог делал пророка Своим орудием, посредством которого передавал Свои слова нам.

Богодухновенность. Апостол Павел сказал относительно всего ветхозаветного канона: «Всё Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2Тим. 3:16–17). Иисус назвал Писание «словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4, 7, 10). Писание было написано *людьми*, которые говорили *от Бога*. Павел сказал, что его произведения написаны «словами (…) изученными от Духа Святого» (1Кор. 2:13). Как Иисус указывал фарисеям, «как же Давид, по *вдохновению* [*от Святого Духа*], называет Его Господом?» (Мф. 22:43; *курсив Н. Г.*)

Что говорит Библия. Основная логическая аргументация о непогрешимости Писания изложена в статье Библия: предполагаемые ошибки. То, что Библия есть непогрешимое Слово Божье, выражено в Писании несколькими способами. Один из них сводится к формуле: «Что говорит Библия, говорит Бог». Например, в одном из стихов Ветхого Завета утверждается, что Бог сказал что-либо, а когда это место цитируется в Новом Завете, указывается, что так говорит Писание. Иногда бывает и наоборот. В Ветхом Завете отмечается, что в Библии написано что-либо. А в Новом Завете сказано уже, что так говорит Бог. Рассмотрим эти сопоставления:

Что говорит Бог...
то говорит Библия
Быт. 12:3
Гал. 3:8
Исх. 9:16
Рим. 9:17
Что говорит Библия...
то говорит Бог
Быт. 2:24
Мф. 19:4, 5
Пс. 2:1
Деян. 4:24–25
Пс. 2:7
Евр. 1:5; 3:6; 5:5
Пс. 15:10
Деян. 13:35
Пс. 94:7
Евр. 3:7; 4:7
Пс. 94:11
Евр. 3:11
Пс. 103:4
Евр. 1:7
Ис. 55:3
Деян. 13:34

Утверждения Библии. "*Так говорит Господь*». Обороты вида «так говорит Господь» (например, Ис. 1:11,18; Иер. 2:3,5), «и сказал Бог» (Быт. 1:3), «слово, которое было от Господа» (Иер. 34:1; Иез. 30:1) сотни раз употребляются в Писании, подчёркивая прямой, вербальный характер богодухновенности того, что написано.

"*Слово Божье*«. В некоторых местах Писания прямо и недвусмысленно провозглашается, что Библия есть Слово Божье. Указывая на ветхозаветные заповеди, Иисус говорил иудеям того времени: «таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим» (Мф. 15:6). Павел называет Писание «словом Божиим» (Рим. 3:2). Пётр сравнивает: «как возрождённые не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего в век» (1Пет. 1:23). Священнописатель Послания к евреям говорит: «Ибо слово Божье живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого» (Евр. 4:12).

Утверждения о божественной авторитетности. Ещё ряд слов и оборотов, употребляемых в Писании, подразумевает утверждение его божественной авторитетности. Иисус говорит, что Библия никогда не прейдёт (Мф. 5:18) и вполне достаточна для веры и для жизни (Лк. 16:31; ср. 2Тим. 3:16–17). Он указывает, что Писание вдохновляемо Духом Божиим (Мф. 22:43) и обладает божественной авторитетностью (Мф. 4:4, 7, 10). Библии присущи внутреннее единство (Лк. 24:27; Ин. 5:39) и духовная ясность (Лк. 24:25).

Сфера божественной авторитетности. Сфера божественной авторитетности в Писании охватывает:

1) всё, что написано, – 2Тим. 3:16;

2) и даже каждое слово – Мф. 22:43; 1Кор. 2:13;

3) и время, и число глаголов – Мф. 22:32; Гал. 3:16;

4) и самую малую часть слова – Мф. 5:17, 18.

И хотя Библия не была дословно продиктована Богом, результат выражает Божии мысли не менее совершенно. Библейские священнописатели провозглашали, что каждое слово исходит от Бога, поскольку Он сверхъестественным образом руководил процессом, в ходе которого каждый из этих

людей создавал Писание, используя собственную лексику и стиль, чтобы выразить сказанное Им (2Пет. 1:20–21).

Переданное через человеческие слова. Хотя Библия провозглашает себя словом Божиим, она в то же время состоит из слов человеческих существ. Она провозглашает себя Божиим обращением к людям, с применением их собственного языка и выразительных средств.

Во-первых, каждая книга Библии написана *людьми* – священнописателями.

Во-вторых, в Библии проявляются различные *человеческие литературные стили* – от скорбных строф песни плача до возвышенных поэтических образов у Исаии, от простейших грамматических конструкций Иоанна до высокоинтеллектуального греческого языка Послания к евреям. Выбор метафор показывает, что у каждого священнописателя есть свой кругозор и свои предпочтения. Иакова интересует жизнь природы. Иисус чаще обращается к метафорам из жизни горожанина, а Осия – из жизни земледельца.

В-третьих, в Библии проявляются *человеческие точки зрения и эмоции*; Давид в Пс. 22 ставит себя на место пастуха; книги Царей (3 и 4 Царств) написаны с точки зрения пророка, а книги Паралипоменон – с точки зрения священника; в Книге Деяний виден интерес к истории, во 2 Тимофею – к заботам пастыря. Павел печалится об израильтянах, отвергших Бога (Рим. 9:2).

В-четвёртых, в Библии находят своё отражение характерные психические свойства человека, в том числе способность к рассуждению (Послание к римлянам) и память (1Кор. 1:14–16).

В-пятых, библейские священнописатели используют и чисто человеческие источники информации, в том числе исторические исследования (Лк. 1:1–4) и внеканонические тексты (Нав. 10:13; Деян. 17:28; 1Кор. 15:33; Тит. 1:12; Иуд. 1:9, 14).

Не содержит ошибок изначальный текст, а не копии. Как уже отмечалось в одной из предыдущих статей (*см*. Библия: предполагаемые ошибки), это не значит, что каждая копия и каждый перевод Библии совершенны. Бог вдохновлял создание

оригинала, а не копий, поэтому непогрешимость присуща изначальному тексту, а не каждой из копий. Бог в Своём провидении предохранил копии от существенных ошибок. Фактически, степень точности у копий Библии выше, чем у любой другой книги древнего мира, и превышает 99 процентов (*см*. Ветхий Завет: рукописи; Новый Завет: рукописи).

Общее свидетельство. Взятое в целом, свидетельство, подтверждающее, что Библия есть Слово Божье, чрезвычайно внушительно.

Свидетельство Христа. Возможно, самым сильным доводом относительно того, что Библия есть Слово Божье, является свидетельство Христа (*см*. Библия в понимании Иисуса). Даже нехристиане убеждены, что Он был великим учителем. Мусульмане считают Его истинным пророком Божиим (*см*. Мухаммед: предполагаемое призвание Богом). Христиане, разумеется, настаивают, что Он есть Сын Божий, Которым и провозгласил Себя (Мф. 16:16–18; Мк. 2:5–11; Ин. 5:22–30; 8:58; 10:30; 20:28–29), подтвердив это многочисленными чудесами (Ин. 3:2; Деян. 2:22; *см*. чудеса в Библии). Даже Коран признаёт, что Иисус творил чудеса (*см*. Мухаммед: предполагаемые чудеса), и что Библия, которой христиане пользовались ещё в дни Мухаммеда (в седьмом веке по Р. Х.), была точной, так как сам Коран утверждает, что христиане могут обратиться к ней, чтобы проверить заявления Мухаммеда.

Иисус подтвердил, что Ветхий Завет есть Слово Божье, и обещал наставить Своих учеников на всякую истину. Иисус провозгласил относительно Библии следующее:

1) её божественную авторитетность – Мф. 4:4, 7, 10;

2) её вечность – Мф. 5:17–18;

3) её ненарушимость, безошибочность – Ин. 10:35;

4) её приоритетность как источника – Мф. 15:3, 6;

5) её непогрешимость – Мф. 22:29; Ин. 17:17;

6) её историческую достоверность – Мф. 12:40; 24:37–38;

7) её научную, фактическую правильность – Мф. 19:4–5; Ин. 3:12.

Авторитет Иисуса подтверждает авторитетность Библии. Коль скоро Он есть Сын Божий (*см*. Христос: божественная

сущность), то и Библия есть Слово Божье. В самом деле, если бы Иисус был просто пророком, то уже одно это – через Его пророческое служение – подтверждало бы, что Библия есть Слово Божье. Только тот, кто отрицает божественную сущность Христа, может остаться последовательным, отрицая божественную авторитетность Писания. Коль скоро Иисус говорит истину, то истинно, что Библия есть Слово Божье.

Свидетельство рукописей. Ныне известны рукописи Нового Завета, созданные в третьем и четвёртом веках, а также рукописные фрагменты, которые могут быть датированы даже концом первого столетия. Восходящий к ним текст, пришедший к нам через средневековые копии, остался, в сущности, неизменным. Для Нового Завета существует большее количество рукописей, причём более древних, чем для любой другой книги древнего мира. Тогда как большинство книг существует лишь в десяти – двадцати экземплярах рукописей, датируемых периодом, который отстоит на тысячу, а то и более лет от времени создания оригинала, одна, почти полная, рукопись Библии – *Chester Beatty Papyri* – была переписана примерно в 250 г. ещё одна рукопись, содержащая большую часть Нового Завета и обозначаемая как *Vaticanus*, датируется примерно 325 г.

Библейские священнописатели. Какие бы человеческие слабости ни были им присущи, библейские священнописатели неизменно предстают в Писании как люди безупречно честные, и это повышает доверие к их словам, поскольку Библия никогда не стесняется признавать ошибки Божьего народа.

Библейские священнописатели учат нас высочайшим нравственным нормам, включая сюда этическую обязанность всегда говорить правду. В законе Моисеевом есть заповедь: «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» (Исх. 20:16). В самом деле, только тот, «кто ходит непорочно и делает правду, и говорит истину в сердце своём» (Пс. 14:2), «кто не клевещет языком своим, не делает искреннему своему зла, и не принимает поношения на ближнего своего; тот, в глазах которого презрен отверженный, но который боящихся Господа славит;

кто клянётся, *хотя бы* злому, и не изменяет» (Пс. 14:3–4), достоин называться праведником.

Новый Завет тоже призывает к честности, дав такую заповедь: «Посему, отвергнувши ложь, говорите истину каждый ближнему своему» (Еф. 4:25). Согласно Отк. 22:15, человек, «любящий и делающий неправду», лишится права войти на небеса. Абсолютная честность превозносилась как главная христианская добродетель.

Библейские священнописатели не только учат высочайшим нравственным нормам, в том числе правдивости, но и делают собственную жизнь образцом их соблюдения. Истинного пророка нельзя подкупить. Как признался один подвергавшийся искушению пророк: «не могу преступить повеления Господа» (Чис. 22:18). То, что сказал Бог, пророк должен объявить, какими бы ни были последствия. Многие пророки подвергались гонениям и даже приняли муки, но никогда не отрекались от истины. Иеремия за свои нелицеприятные пророчества был заключаем в темницу (Иер. 32:2; 37:15), ему даже грозили смертью (Иер. 26:8, 24). Других же действительно убивали (Мф. 23:34–36; Евр. 11:32–38). Пётр и одиннадцать апостолов (Деян. 5), как и Павел (Деян. 28), были заключены в узы, и большинство из них в конце концов приняло мученическую смерть за своё свидетельство (2Тим. 4:6–8; 2Пет. 1:14). Действительно, верность «до смерти» была отличительным признаком раннехристианского вероисповедания (Отк. 2:10).

Иногда люди умирают за ложные истины, которые считают верными, но лишь немногие умрут за то, что сами считают ложью. Однако библейские свидетели, располагавшие всеми возможностями узнать, что есть истина, умирали, провозглашая, что их истина пришла от Бога. И это есть по меньшей мере предварительное (prima facie) свидетельство того, что Библия действительно есть то, чем себя провозглашает, – Слово Божье.

Подтверждение чудесами. Всегда существует такая возможность, что кто-либо верит в то, будто бы он говорит от имени Бога, хотя на самом деле это не так. Существуют лжепророки (Мф. 7:15). Именно поэтому Библия призывает:

«Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1Ин. 4:1). Одним из безошибочных способов отличить истинного пророка от ложного являются чудеса (Деян. 2:22; Евр. 2:3–4). Чудо есть деяние Бога, и Бог не стал бы сверхъестественным образом подтверждать, что ложный пророк является истинным (*см*. пророчества как подтверждение Библии: чудеса в Библии).

Когда Моисей был призван Богом, он получил способность творить чудеса в доказательство того, что он говорит от Бога (Исх. 4). Для Илии на горе Кармил ниспавший с неба огонь подтвердил, что он – истинный пророк истинного Бога (3Цар. 18). И Никодим сказал Иисусу: «Равви! мы знаем, что Ты – Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2).

Даже в Коране признаётся, что Бог подтверждает миссию Своих пророков (Коран, сура 7:103–105/106–108, 113–116/116–119), в том числе Иисуса, посредством чудес. Здесь рассказывается, что Бог обратился к Мухаммеду: «А если они отвергают тебя, то так отвергали и посланников до тебя, приходивших к ним со знамениями ясными» (Коран, сура 10:74). Аллах говорит: «Потом послали Мы Мусу [Моисея] и брата его Харуна [Аарона] с Нашими знамениями и ясной властью» (Коран, сура 23:47/45). Небезынтересно, что Мухаммед, когда неверующие с вызовом предлагали ему сотворить подобные чудеса, отказывался это сделать (см. Коран, суры 2:2:112/118; 3:179–180/183; 4:152/153). По собственным словам Мухаммеда (из Корана), «говорят они: «Если бы было ниспослано ему знамение от его Господа!"", поскольку даже Мухаммед признает, что «Аллах мощен низвести знамение» (Коран, сура 6:37; *см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение; Мухаммед: предполагаемые чудеса). Однако чудеса стали ясным знаком миссии Иисуса, как и других Божиих апостолов и пророков (Евр. 2:3–4; 2Кор. 12:12; *см*. чудеса: значение для апологетики). Когда ученики передали вопрос Иоанна Крестителя, Мессия ли Иисус, Он ответил: «пойдите, скажите

Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромые ходят, прокажённые очищаются, глухие слышат, мёртвые воскресают, и нищие благовествуют» (Лк. 7:20–22).

Чудеса, таким образом, являются божественным подтверждением указания пророка на то, что он говорит от Бога (*см*. чудеса). Но из всех учителей в мировых религиях только иудейско-христианские пророки и апостолы предъявляли это сверхъестественное подтверждение в виде подлинных чудес такого рода, что они никак не могли быть самообманом или мошеннической иллюзией. В число таких подтверждающих чудес входит превращение воды в вино (Ин. 2), исцеление больных с органическими поражениями (Ин. 5), умножение хлебов (Ин. 6), хождение по воде (Ин. 6), воскрешение мёртвых (Ин. 11).

Мусульмане полагают, что Мухаммед всё-таки совершал чудеса, но подтверждений для таких заявлений не существует, даже в Коране (ведь он отказался показать знамения, см. Коран, сура 3:179–181/183–184; *см*. Мухаммед: личные качества). Только Библия подтверждается сверхъестественным образом.

Предсказания библейских пророков. В отличие от любой другой книги, Библия содержит конкретные предсказания, которые были записаны за сотни лет до их буквального исполнения. Многие из них сосредоточены на пришествии Христа, другие относятся к мирским событиям. Обсуждение ряда из них *см*. пророчества как подтверждение Библии. Хотя иные библейские критики вольничают с датировкой библейских книг, чтобы объявить, будто бы пророчества были написаны после их исполнения, выдвигаемые при этом гипотезы, попирают всякое представление о правдоподобии. В некоторых случаях самых поздних исполнений пророчеств подобные допущения вообще невозможны. Такие исполнения пророчеств служат признаком уникального, сверхъестественного происхождения Библии.

Единство Библии. Одной из линий свидетельства о божественном происхождении Библии выступает её единство в её чрезвычайном разнообразии. В Писании, несмотря на то что

оно создавалось на протяжении многих столетий множеством разных людей с самым разным кругозором, просматривается единый разум.

Даже если не учитывать неопределённость в датировке Книги Иова и тех источников, которыми мог бы пользоваться Моисей, первая из книг Библии была написана не позднее 1400 г. до Р. Х., тогда как последняя – незадолго до 100 г. по Р. Х. Всего в Библии содержится шестьдесят шесть различных книг, создавали которые, вероятно, около сорока разных авторов, характеризовавшихся самым разным происхождением, образованием и родом деятельности. Большинство книг было изначально написано на древнееврейском и греческом языках, с небольшими вкраплениями текстов на арамейском.

Библия развивает сотни литературных сюжетов, объединяя чрезвычайное разнообразие стилей. В число её жанров входят исторические повествования, поэзия, нравоучительная литература, притчи, аллегории, апокалиптические и эпические тексты.

И всё же отметим поразительное единство. В этих шестидесяти шести книгах разворачивается от начала до конца единая драма искупления – от утерянного рая до рая возвращённого, от творения до завершения всего сущего (см. Sauer). В ней звучит один и тот же центральный мотив, связанный с личностью Иисуса Христа, хотя в Ветхом Завете он только подразумевается (Лк. 24:27). В Ветхом Завете Христос предвосхищается; в Новом Завете Он воплощается для исполнения (Мф. 5:17–18). Присутствует одна тема: проблема рода человеческого есть грех, и решение её состоит в спасении через Христа (Мк. 10:45; Лк. 19:10).

Такое невероятное единство лучше всего объясняется существованием божественного Разума, Который, как провозглашают священнописатели, и вдохновлял их. Этот Разум складывал созданные каждым из них кусочки мозаики в единую картину истины.

Критики заявляют, что всё это не так уж удивительно, если учесть, что последующие авторы были осведомлены о предыдущих. Поэтому они могли опираться на имеющиеся

тексты, не противореча им. Или же позднейшие поколения принимали в расширяющийся канон только такие книги, которые представлялись уместными.

Но далеко не все священнописатели знали, что их книги попадут в канон (такие, например, книги, как Песнь песней Соломона или написанная несколькими людьми Книга Притчей). Они не могли подстраивать свои писания так, чтобы те оказались наиболее подходящими для канона. В истории не было единого момента, когда книги вошли в канон. И хотя в последующих поколениях иногда возникали вопросы о том, почему данная книга находится в каноне, существуют свидетельства, что канонические книги сразу же получали признание со стороны современников священнописателя. Когда Моисей дописал свою книгу, её положили одесную ковчега (Вт. 31:22–26). Позже была добавлена Книга Иисуса Навина, и у Даниила имелись тексты этих произведений и даже свиток книги его современника, Иеремии (Дан. 9:2). В Иовом Завете Павел цитирует Луку (1Тим. 5:18; ср. Лк. 10:7), а Пётр хорошо знал, по крайней мере, некоторые из посланий Павла (2Пет. 3:15–16). Хотя нельзя сказать, что все христиане во всех местностях знакомились с каждой книгой сразу, представляется всё же, что некоторые произведения получали признание и распространялись незамедлительно. Другие же, вероятно, входили в обращение медленней, после того как выяснялась их подлинность.

Даже если бы каждый священнописатель был знаком с каждой из предшествующих книг, наблюдаемое единство всё равно превосходит человеческие возможности. Пусть читатель предположит, что каждый священнописатель был невиданным литературным гением, который осознавал объемлющее все тексты единство и понимал общий «план» Писания, а также то, какое место займёт его часть труда в этом плане. Могли бы даже подобные гении писать так, чтобы подвести целое к непредвиденному концу, хотя у них не было возможности точно знать, каким этот конец окажется? Легче допустить существование единого руководящего Разума, разработавшего

общий замысел и с самого начала предусмотревшего, как он будет осуществляться.

Допустим, что сорок врачевателей на протяжении свыше 1500 лет составляют на разных языках домашний лечебник, освещающий сотни медицинских проблем. О каком единстве такой книги может идти речь, даже если считать, что каждый автор ознакомился с текстами своих предшественников? В соответствии с суевериями медицинской практики в прошлом, одна глава будет утверждать, что все болезни вызываются демонами, которых необходимо изгнать. В следующей главе посоветуют избавляться от болезней кровопусканием. Ещё дальше заболевания станут рассматриваться с точки зрения соотношения духа и материи. В лучшем случае подобной книге будет сильно не хватать единства, последовательности и практической полезности. Вряд ли возможно единое и окончательное руководство о причинах и способах лечения всех болезней. Однако к Библии, при всем её разнообразии, многие миллионы людей обращаются для врачевания своих духовных недугов. И только она, одна из всех известных человечеству книг, требует понятия Бога для объяснения её единства в разнообразии.

Археологическое подтверждение. Археология не в состоянии прямо доказать богодухновенность Библии; но может подтвердить её достоверность как исторического документа. Это косвенное подтверждение богодухновенности (о некоторых из таких подтверждений *см*. Ветхий Завет: археология: Новый Завет: археология). Выводы из этого свидетельства Нельсон Глюк сформулировал таким образом: «Ни одно археологическое открытие ещё никогда не противоречило библейским данным. Делаются десятки археологических находок, которые подтверждают в отчётливой перспективе и в точных деталях относящиеся к истории библейские высказывания» (Glueck, 31). Как отмечает Миллар Барроуз, «уже не один археолог стал с гораздо большим уважением относиться к Библии благодаря личному опыту раскопок в Палестине» (Burroughs, 1).

Свидетельство преображающей жизнь силы. Священнописатель Послания к евреям провозглашает, что

«слово Божье живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого» (Евр. 4:12). Апостол Пётр указывает верующим, что они – «возрождённые не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего вовек» (1Пет. 1:23). Существует такая линия свидетельства, хотя и субъективная и не относящаяся к свидетельству первичному, – это преображение жизни, вызванное Словом Божиим. В то время как ранний ислам распространялся силой оружия, раннее христианство распространялось оружием Духа, несмотря даже на то, что христиан убивали силой римского оружия.

Великий апологет христианства Уильям °Пэйли яркими красками набросал следующую картину различий в процессах становления христианства и ислама:

Ибо как мы можем сравнивать? Сравнивать провинциала из Галилеи, сопровождаемого кучкой рыбаков, – и завоевателя во главе победоносной армии? Мы сравниваем Иисуса, не располагающего ни военным могуществом, ни политическим весом и поддержкой, когда ни одно из внешних обстоятельств не способствует росту Его популярности и влияния, когда Он противостоит предрассудкам, религиозному учению и религиозной иерархии родной страны, противостоит древней религии, помпезной религиозной обрядности, философии и практической мудрости, авторитету Римской империи в самый рафинированный и просвещённый период её существования. – и Магомета, прокладывающего себе путь к вершинам власти в среде арабов; набирающего себе сторонников в череде всё новых и новых завоеваний и триумфов, причём в самые непросвещённые века и в самых непросвещённых странах мира, тогда, когда военное счастье не просто обеспечивалось этой концентрацией волевых устремлений людей, не преминувших стать участниками обречённого на успех предприятия, но и считалось неоспоримым доказательством божественного благоволения. То, что толпы, убеждённые этим доводом, должны были присоединиться к обозу победоносной армии; то, что ещё большие толпы должны были, уже без особых доводов, склониться перед необоримой мощью – это поведение, в котором мы вряд ли сможем усмотреть много для

себя удивительного; и мы не сможем увидеть в этом ничего, даже отдалённо напоминающего причины, в силу которых состоялось становление христианства [Paley, 257].

Несмотря на позднейшее злоупотребление военной силой в эпоху крестовых походов и в отдельные моменты истории до них, факт состоит в том, что *раннее* христианство распространялось благодаря своей духовной силе, а не политическому могуществу. С самого начала, как и во всём сегодняшнем мире, именно проповедь Слова Божьего, преображающего жизнь людей, всегда определяла жизнеспособность христианства (Деян. 2:41). Ибо «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17).

Заключение. Библия – единственная книга, которая провозглашает себя Словом Божиим и имеет тому божественное подтверждение. Она заявляет, что создана пророками Божиими, которые записали на собственном языке и в собственном литературном стиле именно то, что Бог требовал от них сообщить человечеству. Писания пророков и апостолов провозглашаются ненарушимым, вечным и непогрешимым Словом Божиим. Доказательства того, что их произведения и были тем, чем себя объявляют, можно найти не только в высоконравственной жизни самих священнописателей, но и в сверхъестественных подтверждениях их проповеди, в пророческой достоверности Библии, в её поразительном единстве, в её преображающей жизнь силе, в свидетельстве Иисуса Христа, знамениями подтвердившего, что Он – Сын Божий.

Библиография:

M. Burrows, *What Mean These Stones?*
F. S. R. L. Gaussen, *Theopnesustia*.
N. L. Geisler, ed., *Inerrancy*.
___ and A. Saleeb, *Answering Islam*.
___ and W. E. Nix, *General Introduction to the Bible*, rev. ed.
N. Glueck, *Rivers In the Desert*.
R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*.
C. F. H. Henry, *Revelation and the Bible*.
Л. A. Hodge, et al., *Inspiration*.

H. Lindsell, *The Battle for the Bible*.
J. Packer, *«Fundamentalism» and the Word of God*.
B. B. Warfield, *Limited Inspiration*.
→ *The Inspiration and Authority of the Bible.*
C. Wilson, *Rocks, Relics, and Reliability*.
J. D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Roger McKim Proposal*.
E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*.

Бог: возражения на доказательства бытия

(*GOD, OBJECTIONS TO PROOFS FOR*)

Большая часть традиционных возражений на доказательства существования Бога восходит к идеям, которые впервые выдвинули Дэвид °Юм и Иммануил °Кант. Некоторые из этих возражений более полно рассматриваются в связанном с ними конкретном апологетическом контексте – в соответствующих статьях о нравственном, онтологическом и телеологическом доказательствах. Здесь же дан общий обзор доказательств бытия Бога и возражений на них. Последние представляют собой реакции на выдвигаемые христианскими апологетами тезисы. Доказательства небытия Бога, которые атеисты выдвигают самостоятельно, обсуждаются в статье Бог: предполагаемые опровержения бытия.

Финитные причины для финитных существ. Космологическое доказательство ведёт от финитного следствия к инфинитной Причине (Богу). Этот вывод оспаривается теми, кто настаивает, что для объяснения финитных следствий вполне достаточно финитной причины. Постулирование инфинитной Причины – это метафизическое излишество.

Тем не менее *каждое* финитное существо или следствие ограниченно, а существование *каждого* ограниченного существа можно адекватно объяснить только тогда, когда его причиной стало некое Существо, которое безгранично. Первая Причина – это безграничный Ограничитель всякой ограниченной сущности. Если бы эта Причина была ограниченной (то есть порождённой сущностью), для неё самой потребовалась бы внешняя по отношению к ней причина, на которой было бы основано её ограниченное бытие. *Каждая* ограниченная сущность с неизбежностью является порождённой сущностью. Но чистая Актуальность или Сущность, как таковая, безгранична. А та актуальность, которая устанавливает ограничения для всего остального, что актуализировано, сама должна быть безграничной в своём бытии. Первая Причина должна быть

беспричинной, а Беспричинная Причина должна быть безграничной или инфинитной Причиной всего остального.

Никаких Необходимых Существ. Возражают также, что такие термины, как «Необходимое Существо» и «Беспричинная Причина», бессмысленны, поскольку в нашем опыте им ничего не соответствует. Такое возражение несостоятельно. Само высказывание «Необходимое Существо не имеет смысла» остаётся бессмысленным, пока нельзя дать определение, что такое *необходимое существо*. Этот довод внутренне противоречив.

В таких терминах нет ничего незаконного, если они не противоречивы. Мы знаем, что значит термин *существо*, *бытие которого лишь возможно*, а *необходимость* подразумевает здесь прямую противоположность, отрицание, то есть «существо, которое существует с необходимостью». Значение этих терминов выводится из их соотношения с теми сущностями, которые зависят от них в своём бытии. И значение это двояко: во-первых, термины *необходимый* и *инфинитный* имеют отрицательную форму. *Необходимый* имеет смысл отрицания термина «лишь возможный», а *инфинитный* имеет смысл отрицания термина «финитный». Что означают эти ограничения, мы знаем из опыта, а по контрасту мы знаем, что Богу ни одно из них не свойственно. Отрицательная форма термина не подразумевает отрицательный атрибут. Это не есть утверждение о том, чего нет; напротив, это отрицание всякой случайности и всех ограничений в бытии первой Причины. Позитивное содержание представлений о том, каков Бог, выводится с помощью принципа причинности. Бог есть Актуальность, потому что Он является причиной актуализации всего сущего. Он есть Бытие, потому что Он является причиной всякого бытия. Однако Его бытие, как Причина всякого бытия, не может порождаться какой-либо причиной. В качестве Основы всех существ, лишь возможных в своём существовании. Он должен быть Необходимым Существом.

Недоказуемая причинность. Поскольку все виды космологического доказательства основаны на принципе причинности (*см*. принцип причинности), без этого принципа

доказательство рассыплется. Но можно ли доказать сам этот принцип? Обычно мы полагаем, что он самоочевиден и основан на опыте. Но опыт может быть лишь иллюзией. Всё, что не основано на опыте, является просто логической тавтологией, то есть истинно только по определению и само по себе не может быть доказано.

Это критика восходит к гносеологическому атомизму Юма – к представлениям о том, что все наши эмпирические впечатления являются «совершенно неупорядоченными и обособленными». Юм полагал, что необходимые причинно-следственные связи не могут быть выявлены нами эмпирически, на основе чувственного опыта. Но причинность обосновывается метафизической необходимостью. Мы не должны полагаться исключительно на эмпирические наблюдения. Сам Юм никогда не отрицал, что сущности имеют причину своего существования. Он утверждал: «Никогда я не выдвигал такой абсурдной посылки, будто бы хоть что-то может появиться без причины» (Hume, *The Letters of David Hume*, 1.187).

С онтологической точки зрения опрометчиво было бы заявлять, будто бы нечто может появиться из ничего. Принцип причинности, применяемый Фомой Аквинским, формулируется так: «Каждое ограниченное существо имеет причину для своего существования». Этот принцип основан на той фундаментальной реальности, что небытие не может породить бытие; «ничто» не может породить нечто. Чтобы что-то было произведено, нужна производящая причина (*см*. принцип причинности).

Потребность в причине существования вытекает из самой природы финитных, изменчивых существ, которые состоят из *существования* (актуальности) и *сущности* (потенциальности). Существование, как таковое, ещё не ограниченно; всякое ограниченное существование ограничено чем-то, отличным от самого существования (этот ограничивающий фактор мы будем называть «сущностью»); всё, что ограниченно, порождено причиной, так как быть ограниченным в бытии – значит быть порождённым для определённого, финитного типа бытия.

Ограниченное существование есть существование, порождённое причиной.

Далее, все ограниченные существа есть существа неоднородные, они состоят из существования и сущности. Их сущность и ограничивает тот тип существования, который для них доступен. И наоборот, безграничное Существо есть Существо однородное (то есть бессоставное). Подобное Существо не имеет ограничивающей сущности как таковой. Его сущность тождественна Его безграничному существованию. Потребность в причине, таким образом, выводится из анализа того, что представляют собой финитные существа. По результатам нашего исследования, финитное существо оказывается существом порождённым, а порождённое существо должно иметь свою порождающую причину.

Противоречия причинности. Многие оппоненты теистов неверно понимают принцип причинности. Они полагают, будто бы этот принцип утверждает, что «всякая вещь имеет свою причину». Если бы это было так, отсюда бы следовало, что мы никогда не сможем завершить поиск причин, даже будем искать причину Бога. Однако этот принцип отнюдь не следует формулировать в виде: «Всякое *существо* имеет свою причину». Вместо этого нужно говорить: «Всякое *финитное, лишь возможное существо* имеет свою причину». Тогда не возникнет никаких противоречий между наличием Первой Причины, которая не является существом, лишь возможным, и принципом причинности, настаивающим, что причину должно иметь всякое финитное существо. Как только мы дойдём до Существа инфинитного и необходимого, отпадает потребность в поиске дальнейших причин. Необходимое существо объясняет (обосновывает) собственное существование. Оно существует потому, что должно существовать. Оно не могло бы не существовать. Только то, что *может* не существовать (то есть существа, лишь возможные), нуждается в объяснении. Спрашивать относительно необходимого существа, почему оно должно существовать, – всё равно, что спрашивать, почему необходимость должна быть необходимой или почему круги должны быть круглыми.

Бесконечные цепочки причин. Одно из возражений на космологическое доказательство состоит в том, что в Первой Причине нет никакой нужды, так как возможны бесконечные цепочки причин. Бесконечные последовательности часто встречаются в математике.

Эта идея о бесконечных цепочках относится только к горизонтальной (*калам*) форме космологического доказательства (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). В вертикальной форме этого доказательства, к которой обращается °Фома Аквинский, уже самая первая причина, существующая вне финитных, лишь возможных, изменчивых существ, должна быть инфинитной и беспричинной (*см*. Бог: свидетельства существования). Это так, потому что *каждое* финитное существо нуждается в причине. Поэтому одно финитное существо не может стать причиной существования другого. Не может быть даже одного промежуточного звена между Творцом и Его творениями. Уже самое первое звено в цепочке, ведущей вовне от существ, бытие которых актуализировано извне, должно представлять собой Актуализатор их бытия.

Возможны лишь математические бесконечные последовательности, но никак не актуальные. Первые абстрактны, тогда как вторые конкретны. Можно рассматривать бесконечное множество точек, умещающихся на одной строке этой страницы. Но нельзя уместить здесь бесконечное число букв, как бы малы они ни были (*см*. бесконечные последовательности). Точки есть лишь абстрактные, теоретические объекты; цепочка причин существования состоит из актуальных сущностей. Возможно бесконечное количество первых, но не вторых. Причина этого проста: сколько бы костяшек домино уже ни лежало в ряду, всегда можно добавить ещё одну. Их количество не может быть бесконечным.

Далее, невозможна бесконечная цепочка одновременно действующих и экзистенциально зависимых причин. Для цепочки одновременно действующих причин должно иметься основание «здесь и сейчас», иначе ни у одной из них просто не будет оснований для существования. Бесконечная регрессия

(восхождение к началу) в такой не имеющей оснований для бытия цепочке равносильна признанию того, что бытие в этой цепочке возникает из небытия, так как реального основания для бытия не имеет ни одна из причин цепочки. Или же, если одна из причин цепочки всё-таки выступает основой для бытия остальных, то это и есть Первая Причина, но тогда цепочка не будет бесконечной. Иначе эта причина стала бы причиной собственного существования, выступая также причиной существования всех остальных причин цепочки. А это невозможно.

Несостоятельность онтологического доказательства.

°Кант полагал, что лишь онтологическая «ловкость рук» позволяет ввести Необходимое Существо в каждую разновидность космологического доказательства. В них имеет место незаконный переход от опыта к необходимости. Однако данная критика не относится к метафизической форме космологического доказательства (*см*. доказательство космологическое; Фома Аквинский).

Поскольку космологическое доказательство начинается с существования, а не мышления, ему нет нужды протаскивать в уравнениях категорию существования. Первая посылка состоит в том, что «нечто существует». Доказательство не начинается с посылки о «том, относительно которого ничего более великого нельзя себе и представить», как начинал своё онтологическое доказательство Ансельм.

Космологическое доказательство обращается к принципам, основа которых лежит в реальности, а не в мышлении. Это онтологически обоснованные принципы, а не рационально обязательные концепции. Доказательство вытекает из той метафизической истины, что «"ничто» не может породить нечто», а не из того рационального тезиса, что «всё должно иметь достаточное обоснование» (*см*. принцип достаточного основания). Оно приходит к тому выводу, что «чистая Актуальность есть причина существования всех ограниченных существ», а не к тому, что «это Существо, небытие Которого логически невозможно».

Концепция необходимости. Одно из возражений сводится к тому, что понятие необходимости применимо только по отношению к логическим конструкциям или идеям, а не по отношению к реальному существованию. По сути дела, употребление термина *необходимое* в случае «Необходимого Существа», появляющегося в космологическом доказательстве, незаконно.

Эта критика неадекватна, потому что само возражение внутренне противоречиво. Либо высказывание «понятие необходимости неприменимо по отношению к реальной жизни» есть высказывание о бытии, либо нет. Если это высказывание о бытии, оно само себя опровергает, так как претендует на то, чтобы быть высказыванием о реальности, причём высказыванием необходимым, хотя одновременно утверждает, что необходимые высказывания о реальности невозможны. Если же это просто метавысказывание, то есть высказывание о высказываниях (а не высказывание о реальности), тогда оно не информативно в отношении того, какого рода высказывания можно делать о реальности.

Кроме того, при такой критике строится порочный круг. Критики заявляют, будто бы они «знают», что понятие необходимости неприменимо к категориям бытия, поскольку Необходимого Существа не существует. Однако не имеется законных способов заранее, только приступая к рассмотрению доказательства бытия Бога, определить, существует ли Необходимое Существо. Сама эта концепция отнюдь не противоречива. Имеется в виду прямая противоположность существованию, лишь возможному, – и такая идея вполне законна. Но коль скоро нет априорных способов установить, что Необходимое Существо существовать не может, тогда не исключено, что понятие необходимости *может по праву* применяться к категориям бытия, а именно, в том случае, если Необходимое Существо всё-таки существует.

Метафизические противоречия. Кант указал на несколько предполагаемых противоречий или антиномий, которые, как он полагал, возникают при попытке соотнести космологическую аргументацию с реальностью. По меньшей

мере три из этих антиномий имеют отношение к космологическому доказательству.

Антиномия времени. Если мы предположим, что понятие времени применимо к реальности, то, как будто, возникает противоречие: мир оказывается сразу и временным, и вечным. *Тезис*: мир должен иметь начало во времени, иначе настоящему предшествовало бы бесконечное количество моментов времени, а это невозможно (так как эту бесконечную последовательность моментов не удалось бы пройти до конца). *Антитезис*: мир не мог иметь начало во времени, так как при этом подразумевается, что было время до начала времени, а это уже противоречие.

Представления о времени у Канта некорректны. Время не есть континуум последовательных моментов, который существует, не имея ни начала, ни конца. Таким образом, творение отнюдь не началось во времени, которое уже было; творение *и стало* началом времени. Единственное, что «предшествует» времени, – это вечность, причём предшествует времени она в онтологическом, а не в хронологическом смысле.

Далее, в этих рассуждениях упускается из виду возможность вечного бытия творения, которую кое-кто из теистов, например Фома Аквинский, считал философски допустимой. В любом случае, возражения Канта, если признать их состоятельными, могут относиться только к горизонтальной (*калам*) форме космологического доказательства (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). Они не затрагивают вертикальную форму этого доказательства, основанную на причине бытия, действующей «здесь и сейчас». Этот вид космологического доказательства зависит не от конкретных представлений о начале творения, а только от факта сохранения бытия мира в настоящее время. Финитное мироздание требует для своего существования причину, действующую в данный момент, независимо от того, имело ли оно начало во времени или является вечным.

Антиномия причинности. Теистам также возражают посредством той антиномии, что мир одновременно имеет Первую Причину и не имеет Первой Причины. *Тезис*: не каждая

причина имеет свою причину, иначе цепочка причин не смогла бы начать действовать, а фактически она действует. *Антитезис*: цепочка причин не может иметь начала, так как для всего требуется причина. Следовательно, цепочка причин должна тянуться назад до бесконечности.

Антитезис в этой предполагаемой дилемме несостоятелен, так как утверждает, что *каждая* причина нуждается в своей причине. Согласно принципу причинности (*см*. принцип причинности), в причине нуждаются исключительно *финитные*, лишь возможные в своём бытии существа. Таким образом, Причина финитных существ сама не финитна. Только финитные причины нуждаются в предшествующих причинах; Первая, беспричинная Причина в таких причинах не нуждается, потому что она не финитна.

Антиномия лишь возможного бытия. Как утверждает Кант, всё должно одновременно быть и не быть лишь возможным в своём существовании, коль скоро мы допускаем, что эта концепция приложима к реальности. *Тезис*: не всё лишь возможно в своём существовании, иначе не было бы условий для лишь возможного бытия. Зависимое должно основываться на чём-то, что независимо. *Антитезис*: всё должно быть лишь возможным в своём существовании, ибо необходимость применима лишь к концепциям, а не к сущностям.

Это возражение недействительно, так как отрицать, что понятие необходимости применимо по отношению к реальности, нельзя, не делая при этом необходимых высказываний о реальности; а тогда получится противоречие. Только опровержение онтологического доказательства могло бы подтвердить антитезис Канта. А опровержения онтологического доказательства (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия) внутренне противоречивы. Далее, космологическое доказательство уже пришло к выводу, что нечто существует с необходимостью. Валидность этого доказательства противостоит мнению Канта о том, что понятие необходимости неприменимо к категории существования.

Бог космологического доказательства. Возражают также, что космологическое доказательство ещё не доказывает

существование именно теистического Бога. Кроме теизма, существует много других концепций Бога (*см*. теизм). Возможно, у нас не больше оснований отождествлять эту Первую Причину с теистическим Богом, чем с богами политеизма, с Богом пантеизма, панентеизма, деизма или даже с материальной Вселенной *атеизма* (*см*. атеизм; деизм; ограниченный теизм; панентеизм; пантеизм; политеизм).

Бог не есть боги политеизма. Больше одного безграничного Существа, как такового, быть не может. Невозможно большее, чем Наибольший. Такая Причина есть чистое Действие или Актуальность, Действие безграничное и уникальное. Ограниченна только актуальность в соединении с потенциальностью, как это имеет место у существ, лишь возможных. Чтобы отличаться, одно существо должно не обладать некоторыми характеристиками, присущими другому. Но любое существо, не обладающее какими-то характеристиками бытия, не может быть безграничным, совершенным Существованием. Иными словами, два инфинитных существа не могли бы различаться в своей потенциальности, потому что потенциальности у них нет; они суть чистая Актуальность. Но не могут они различаться и в своей актуальности, потому что актуальность, как таковая, не отличается от актуальности, как таковой. Поэтому они должны быть тождественны. Возможна только одна безграничная Причина всех ограниченных существ.

Бог не есть Бог пантеизма. В пантеизме утверждается, что безграничное и необходимое Существо существует, но отрицается реальность ограниченных и финитных существ. Однако изменение – это фундаментальный факт финитного существования. Пантеизм противоречит имеющемуся у нас опыту относительно изменений. Если все изменения, в том числе изменения в наших мыслях и сознании, нереальны, то и реки не текут, и деревья не растут, и люди не стареют. Если же есть хоть какие-то реальные изменения, то должны реально существовать изменяющиеся существа, отличные от Бога, ибо Бог есть Существо неизменное.

Бог не есть Бог панентеизма. В панентеизме, известном также как «двухполярный теизм» или «богословие процесса», утверждается, что Бог имеет два «полюса»: *актуальный полюс* (отождествляемый с изменяющимся временным миром) и *потенциальный полюс* (который вечен и неизменен). Такая концепция Бога неприемлема. Заключение космологического доказательства с необходимостью указывает, что Бог есть чистая Актуальность, без какой бы то ни было потенциальности (второго полюса) в Нём. Далее, Бог, как Существо безграничное, не может быть подвержен никаким ограничениям, иметь неоднородный состав или пространственно-временные характеристики. Более того, теистический Бог не может иметь два полюса или аспекта, потому что Он абсолютно однороден (то есть бессоставен), не проявляя никакой двойственности (посылка 5, *см*. в статье доказательство космологическое первое доказательство Фомы Аквинского, а также статью Бог: сущность). Отчасти ограниченное безграничное Существо – это явное противоречие.

Не может быть Бог и подвержен изменениям. Ведь всё, что изменяется, должно состоять из актуальности и потенциальности изменяться. Изменение есть переход от потенциальности к актуальности: от того, чем сущность может стать, к тому, чем она в действительности и становится. Но поскольку существование, как таковое, потенциальности не имеет, оно не может изменяться. Всё, что изменяется, тем самым обнаруживает, что обладало определённой потенциальностью к изменению, которому подверглось. Чистая и безграничная актуальность изменяться не может.

И наконец, Бог панентеизма – это смешение мирового процесса с Богом, Который этот процесс поддерживает. Бог участвует в процессе как неизменная основа для изменений, но Он не есть составная часть этого процесса. Бог есть причина всякого финитного, изменяющегося бытия, но пребывает вне всего финитного и изменяющегося. Бог изменяется относительно (входя в изменяющиеся взаимоотношения с миром), но не меняется сущностно. Когда человек переходит от одной стороны столпа к другой, это вызывает реальное

изменение в их относительном положении, но сам столп при этом никак не меняется.

Бог не есть Бог деизма. Деистический Бог, в отличие от теистического, не есть действующая «здесь и сейчас» причина мироздания. Поскольку мироздание есть бытие зависимое, оно нуждается в некоей Независимой Сущности, от Которой могло бы зависеть – в каждый данный момент настоящего. Мироздание никогда не перестанет быть зависимым, лишь возможным в своём бытии. Что некогда было лишь возможным, будет лишь возможным всегда. Существо, лишь возможное в своём существовании, никогда не станет Необходимым Существом, потому что существование Необходимого Существа не может ни начинаться, ни прекращаться. Таким образом, если бы мироздание однажды перестало быть лишь возможным в своём существовании, оно превратилось бы в Необходимое Существо, а этого быть не может.

Бог не есть Бог ограниченного теизма. Беспричинная Причина не является финитной. Ибо всякая финитная сущность нуждается в причине, порождена ею. Но эта Причина – беспричинна. Поэтому она не может быть финитной, ограниченной. Это безграничный Ограничитель всякого ограниченного бытия. Говоря вкратце, всё ограниченное имеет свою причину. Таким образом, это беспричинное Бытие должно быть безграничным.

Бог не есть Бог атеизма. Беспричинная Причина не может быть тождественна материальной Вселенной, как думают многие атеисты. Как обычно полагают, Космос или материальная Вселенная есть ограниченная пространственно-временная структура. Она, например, подчиняется второму °началу термодинамики и постепенно деградирует. Но беспричинная Причина безгранична и не деградирует. Далее, поскольку время и пространство подразумевают ограничения для бытия типа «здесь и сейчас», а беспричинная Причина никаким ограничениям не подвержена, она не может быть тождественна пространственно-временному миру. Теистический Бог пребывает во временном мире в качестве самой основы его

продолжающегося бытия, но не является частью этого мира, потому что мир ограничен, а Бог – нет.

Если в ответ на вышеизложенное кто-нибудь заявит, что материальная Вселенная, как целое, не является, в отличие от своих частей, временной и ограниченной, он тем самым лишь подтвердит точку зрения теистов. Ведь он приходит к тому выводу, что помимо ограниченного, лишь возможного в своём существовании, пространственно-временного мира существует, «как целое», некая реальность, которая является вечной, безграничной и необходимой. Иными словами, это вполне согласуется с тем тезисом теистов, что вне ограниченного, изменяющегося мира нашего опыта существует Бог. И лишь попыткой подменить Бога является признание того, что существует, «как целое», такая реальность, которая «больше» своих данных нам в опыте частей и которая имеет все существенные метафизические атрибуты теистического Бога.

Следовательно, в заключении космологического доказательства должен появиться теистический Бог – а именно, единая, бессоставная, инфинитная, необходимая, беспричинная Причина всего сущего, действующая как тогда, когда мир начал существовать, так и в данный момент, когда мир существовать продолжает.

Отрицание Причины, действующей «здесь и сейчас». Однако многие из приведённых выше рассуждений утратят силу, если, как утверждают некоторые критики, возможно существование мира благодаря лишь изначальной причине, без всякой потребности в причине, действующей в каждый данный момент. Может быть, такая Причина уже давно перестала существовать или же, по крайней мере, она теперь просто не нужна для поддержания бытия мира.

Такой Бог, Который стал причиной появления Вселенной, а потом прекратил существовать, не может быть теистическим Богом, существование Которого доказывается в космологическом доказательстве. Теистический Бог есть Необходимое Существо, а Необходимое Существо не может прекратить существование. Коль скоро Оно существует, Оно должно, по самой Своей природе, существовать с

необходимостью. Необходимое Существо не в большей степени способно существовать лишь возможным образом, чем треугольник способен существовать без трёх своих сторон.

Необходимое Существо должно выступать причиной бытия существ, лишь возможных, в каждый данный момент времени. Ибо существо, лишь возможное в своём бытии, должно так и оставаться лишь возможным во всё время своего существования, ибо оно не может стать Необходимым Существом. Но если существо, лишь возможное, всегда остаётся лишь возможным, то оно всегда нуждается в Необходимом Существе, от Которого могло бы зависеть в своём существовании. Поскольку ни одно лишь возможное существо не может само поддерживать своё существование, его существование в каждый данный момент времени должно поддерживаться Необходимым Существом.

Полное обсуждение этого вопроса см. в разделе «Возражения» статьи *см*. доказательство космологическое. Как разъясняется в этой статье, существование есть процесс, текущий от мгновения к мгновению. Ни одна сущность не получает всё своё бытие сразу, не получает даже его момента, следующего за данным. Существование каждый раз даётся только на текущий момент. В каждый момент зависимого бытия должно существовать некое независимое Существо, дающее этот момент бытия. Бог, как чистая Актуальность, актуализирует всё сущее.

Произвольность моделей. Согласно этому возражению, только из-за того, что мы рассматриваем реальность в качестве лишь возможной сущности, и в качестве бытия, состоящего из актуальности и потенциальности, мы вынуждены прийти к выводу о существовании Необходимого Существа, чистой Актуальности. И это, настаивают критики, слишком произвольный и тенденциозный способ рассматривать реальность.

Теисты указывают, что модель необходимого / лишь возможного существования не произвольна, а является логически исчерпывающей. Либо существует только Необходимое Существо, либо наряду с Необходимым

Существом есть также существо (или существа), лишь возможные. Но не может быть одних только существ, лишь возможных в своём существовании. Ибо существа, лишь возможные, не объясняют своё существование, так как они есть, но их могло бы и не быть.

Точно так же, либо всё сущее представляет собой одну только чистую Актуальность, либо чистую потенциальность, либо смесь актуальности с потенциальностью. Других возможностей здесь нет. Но двух чистых Актуальностей быть не может, потому что актуальность как таковая безгранична и уникальна. Не могут существовать сразу два высших или два инфинитных существа. Поэтому всё остальное, что существует, должно состоять из сочетания актуальности с потенциальностью. Но поскольку никакая потенциальность не может сама себя актуализировать, такое существо, состоящее из актуальности и потенциальности, должно актуализироваться чистой Актуальностью.

Ошибки модальной логики. Модальная логика основана на различии между тем, что возможно, и тем, что необходимо. При таком типе рассуждений возникает свой, особый перечень логических ошибок. Как говорят некоторые специалисты по модальной логике, логически *возможно*, что все агрегаты моего автомобиля сломаются одновременно, но из этого не следует, что они *обязательно* сломаются все сразу. Таким образом, хотя все существа, бытие которых лишь возможно, могут не существовать, отнюдь не обязательно, чтобы все они не существовали одновременно, поэтому они не обязательно нуждаются во всеобщей причине бытия.

Что касается модальной логики как таковой, это возражение вполне корректно и могло бы бросить тень сомнения на доказательство, основанное на лишь возможном существовании. Однако это возражение не относится к доказательству Фомы Аквинского, так как последнее показывает отнюдь не то, что все существа, которые могли бы *не существовать*, нуждаются в единой Причине, дающей им бытие, а то, что все существа, которые *всё-таки существуют* (хотя могли бы не существовать), нуждаются в причине для

продолжения своего существования – как каждое в отдельности, так и все вместе.

Второе возможное обвинение в логической ошибке, связанной с модальностью, сводится к незаконности вывода из того факта, что мир с необходимостью нуждается в некоем существе в качестве Первой Причины, того следствия, что в качестве этой Первой Причины мир нуждается именно в *Необходимом Существе*. И опять же, в таком виде это возражение вполне корректно, однако в своём космологическом доказательстве Фома Аквинский вовсе не делает таких умозаключений. Бог отнюдь не рассматривается как Необходимое Существо только по той причине, что доказательство указывает на необходимость Его существования. Необходимым Существом Он назван потому, что Он не может не существовать с онтологической точки зрения. Мы узнаем. что Он есть Необходимое Существо не вследствие строгости наших умозаключений, а потому, что причина бытия всех существ, лишь возможных, сама не может быть лишь возможным существом, но должна быть Необходимым Существом.

Ошибка многих теистов, особенно со времён Готфрида °Лейбница (Leibniz; 1646–1716), состоит в том, что космологическое доказательство они помещают в контекст *логической необходимости,* основанной на принципе *достаточного обоснования*. В конечном счёте это приводит к противоречиям и обесценивает данное доказательство. И напротив, другие теисты (в том числе Фома Аквинский) обращаются к принципу экзистентной причинности, чтобы доказать существование безграничной Причины, Актуализатора всего сущего. Это заключение не является рационально неизбежным, однако оно актуально неопровержимо. Коль скоро существует хоть одно лишь возможное существо, существует и Необходимое Существо; коль скоро существует хоть одно существо с потенциальностью не существовать, существует и Существо, не имеющее потенциальности не существовать.

Несовершенен мир – несовершенна и его причина. Возражают также, что причина мироздания, коль скоро она

существует, не обязательно будет совершенной, ведь мир нельзя назвать совершенным. Если причина сходна со своим следствием, то, казалось бы, причиной мироздания должна быть компания несовершенных, финитных богов и богинь. Ведь нечто подобное мы и встречаем в нашем опыте в качестве причины несовершенных вещей.

Высшая причина, однако, не может быть несовершенной, так как несовершенство мы можем определить, только если существует высшее Совершенство, с которым и можно сравнивать вещи несовершенные. Кроме того, причина отнюдь не должна быть тождественна своему следствию. Причина не может быть меньше следствия, но может его превосходить. Причина финитных существ не может быть несовершенной, поскольку это есть Бытие как таковое, чистая Актуальность. Только чистая Актуальность может актуализировать потенциальность (возможность). Никакая потенциальность не может сама себя актуализировать. Поэтому Причина бытия должна быть в своём Бытии совершенна, так как у неё нет

никакой потенциальности, никаких ограничений или изъянов, которые могли бы составить несовершенство.

Объяснение игрой случая. Зачем постулировать существование разумной причины (Устроителя) мироздания, если видимое устройство мира можно объяснить игрой случая? За достаточно долгое время выпадет любая «счастливая» комбинация. Вселенная может быть просто «счастливым совпадением» (*см*. случайность).

Прежде всего, для игры случая достаточного времени не было. Один бывший атеист, Фред Хойл, вычислил, что при заданном геологическом времени порядка нескольких миллиардов лет имеется только один шанс из $10^{30.000}$, что такая сложная форма жизни, которой являются уже одноклеточные организмы, возникнет за счёт действия чисто природных сил (Hoyle). Вероятность того, что всё дело здесь в игре случая, практически равна нулю.

Во-вторых, случай ничего не «порождает», это делают только силы. А нам известно, что силы природы не порождают такую специфическую сложность, которая характерна для

живых существ. Случай – это только абстракция, которая описывает пересечение двух или нескольких причинно-следственных связей.

И наконец, такая апелляция к случайности является ненаучной и иррациональной. Даже великий скептик Дэвид °Юм указывал, что в основе науки лежит наблюдение регулярно повторяющихся событий. А единственный тип причины, которая, как по опыту известно рациональным существам, способна порождать специфическую сложность, характерную для всех форм жизни, – это причина разумная (*см*. эволюция химическая).

Возможность небытия. Согласно этому возражению, всегда возможно представить себе всё, в том числе Бога, несуществующим. Поэтому ничто не существует с необходимостью. Бога называют Необходимым Существом, но даже Он не должен существовать с необходимостью; следовательно, Он должен вообще не существовать.

Это возражение действительно по отношению к онтологическому доказательству, но не по отношению к космологическому и телеологическому доказательствам. Вполне возможно, что никогда бы не существовало вообще ничего, в том числе Бога. То есть состояние абсолютного небытия не является невозможным. Однако нечто всё-таки существует, причём неопровержимо, и это значит, что данное возражение несостоятельно. Ведь пока существует нечто финитное, должна существовать и Причина его бытия.

Только логическое существование. Как утверждают некоторые противники теизма, для треугольника логически необходимо иметь три угла, но нет никакой необходимости в существовании хотя бы одного треугольного объекта. Даже если существование Бога необходимо логически, это не означает, что Он действительно существует.

Данное возражение относится, в лучшем случае, только к онтологическому доказательству. Теистам нет нужды считать, а большинство их и не считает, будто бы Бог есть *логически* необходимое существо; Он есть *фактически* необходимое существо.

Логически возможно, чтобы не существовало ни одного треугольника; однако если треугольник всё-таки существует, фактически необходимо, чтобы у него было три угла. Логически возможно, чтобы Необходимое Существо не существовало. Однако если Необходимое Существо существует, Его существование необходимо фактически. Ибо Необходимое Существо должно существовать с необходимостью.

Определение причины по данным опыта. Существует непреодолимая пропасть между вещью для меня (*феноменом*) и вещью в себе (*ноуменом*, реальностью), говорил Кант. Мы не можем познать ноумен; мы познаем только то, какими вещи кажутся нам, а не то, каковы они в действительности. Следовательно, мы не можем законным образом определить действительную причину по её данным нам в опыте следствиям.

Это возражение опирается на недоказанное и внутренне противоречиво. Оно опирается на недоказанное в предположении, что наши чувства не дают нам информации о реальном мире. Это ложная гипотеза о том, что мы воспринимаем только ощущения, а не реальность. Ошибочно считать, что мы познаем только наши идеи и не можем познать реальность через наши идеи. Во-вторых, заявление о том, что реальность нельзя познать, уже есть высказывание о реальности. Агностики заявляют, что достаточно знают о реальности, чтобы иметь уверенность в том, что о реальности ничего знать нельзя. Такое заявление внутренне противоречиво.

Откуда Кант может знать, что реальность является причиной нашего опыта, если не существует действительной причинно-следственной связи между реальным (ноуменальным) миром причины и кажущимся (феноменальным) миром опыта? Более того, никто не может даже знать, что его собственные идеи являются следствием его размышлений, если не существует реальной связи между причиной (разумом) и следствием (идеями). Нельзя даже писать книги, как пишут их агностики, если сначала не предположить, что читатель, глядя на феноменальные следствия (слова), сумеет хоть что-то узнать об их ноуменальной (реальной) причине (мыслях).

Причина Бога. Как утверждал Бертран °Рассел (Russell; 1872–1970), если всё нуждается в причине, то нуждается в ней и Бог. А если все вещи не нуждаются в причине, не нуждается в ней и мир в целом. Однако в любом случае Первая Причина нам не нужна.

Большая (первая) посылка здесь неверна. Теисты отнюдь не утверждают, будто бы *всё* нуждается в причине. Принцип причинности указывает, что только то, что *имело своё начало* (и является финитным) нуждается в причине. Если что-то не имело начала, то ему, очевидно, не нужен был и Зачинатель. Атеисты, такие как Рассел, признают, что Вселенная не нуждается в причине – она просто «есть». Если Вселенная может просто «быть», без причины, то почему не может Бог?

Произвол, или не Высшая сущность. Рассел полагал, что нравственный закон либо выше Бога, либо следует из Его воли. Но если закон вне Бога, то Бог не есть Высшая сущность, так как Он подчинён Закону (и поэтому не есть Высшее Благо). А если именно Бог решает, что нравственно, то это произвол, и Он не является сущностно благим, в каковом случае не заслуживает нашего поклонения. Итак, в любом случае не существует Бога, достойного так называться.

Теисты отвечают двояко. Волюнтаристы берут быка этой дилеммы за рога, соглашаясь, что нравственный закон вытекает из Божьей воли, но отрицая, что это произвол. Бог есть источник всякого блага. То, что Он по Своей воле назовёт праведным, и будет праведным. А то, что Он по Своей воле расценит как неправедное, будет неправедным. Божия воля и есть суд Высшей справедливости.

Представители °эссенциализма проходят между рогов дилеммы, указывая, что есть ещё одна альтернатива – Божия воля подчинена тому, что есть сущностное Благо, но это Благо есть собственная неизменная сущность Бога. Иными словами, нечто не есть благо просто потому, что такова Божия воля (это волюнтаризм). Наоборот, Божия воля такова, потому что это благо. Это благо, потому что соответствует Его неизменно благой сущности. При такой трактовке Божия воля не есть произвол, и Бог остаётся Высшей сущностью.

Всемогущество. Теисты утверждают, что Бог всемогущ. Но многие неверующие отрицают, что это возможно. Логика их возражений такова:

1) Если бы Бог был всемогущ. Он мог бы сделать всё.

2) А если бы Бог мог сделать всё, Он смог бы сделать камень настолько тяжёлый, что не смог бы его поднять.

3) Но, если Бог не сможет поднять такой камень, значит, Он не может сделать всё.

4) Поэтому всемогущий Бог, Который может сделать всё, не может существовать.

При такой формулировке теисты отвергают первую посылку, как неверное определение всемогущества. Бог не может в буквальном смысле слова сделать всё. Он может сделать только то, что может быть сделано в соответствии с Его сущностью как Бога. И Он не может сделать то, что логически или фактически невозможно. Бог не может сделать определённых вещей. Он не может перестать быть Богом. Он не может войти в противоречие со Своей сущностью (ср. Евр. 6:18). Он не может сделать то, что логически невозможно, например, квадратный круг. Точно так же, Бог не сможет создать камень, настолько тяжёлый, что не смог бы его поднять, по той простой причине, что Он может создавать только финитные сущности. А всё финитное подвластно Его финитному могуществу. Если Он может сделать этот камень, Он сможет его поднять.

Одновременно Добро и Зло, бытие и небытие. Противники теистов заявляют: если Бог инфинитен, то Бог есть всё, в том числе прямые противоположности. Он есть и Добро, и Зло. Он одновременно совершенен и несовершенен. Он также есть и Бытие, и Небытие. Но это противоположности, а Бог не может быть противоположностями. Далее, теисты не смогут согласиться с тем, что Бог есть Зло или что Он не существует. Следовательно, теистического Бога не существует.

Теисты отвергают ту посылку, что Бог есть всё; Он есть только то, что Он есть – абсолютно совершенное Существо. И Бог не есть то, чем не является – существом несовершенным. Бог – это Творец, а не творение. Бог – это чистое и необходимое Бытие. Так что Он не может не существовать. Бог не может быть

противоположностью к тому, что Он есть, точно так же, как треугольник не может быть квадратом и круг не может быть прямоугольником.

Когда мы говорим, что Бог безграничен или инфинитен, мы не подразумеваем, что Он есть всё. Из этого не следует, например, что Бог ограничен и финитен. Безграничное не может быть ограниченным. Несотворенный Творец не может быть сотворённым творением. Эталон для всякого блага не может быть Злом.

Проекция воображения. Людвиг °Фейербах (Feuerbach; 1804–1872) утверждал, что люди создали Бога по своему образу и подобию. Бог есть только проекция того, что мы думаем о самих себе. Идея Бога происходит от наших представлений о человеческих существах. Поэтому Бог есть только психологическая проекция этих идей. Вне них Он не существует.

В такого рода рассуждениях допускается серьёзная ошибка: кто может знать, что Бог «не более чем» проекция, не имея знания о «более чем»? Суть этого довода можно выразить так:

1) Бог существует в человеческом сознании.

2) Но люди не могут выйти за пределы своего сознания.

3) Следовательно, вне нашего сознания Бога не существует.

Изъян этого умозаключения содержится во второй посылке. То, что мы не можем выйти за пределы нашего сознания, ещё не означает, что вне нашего сознания ничего не существует. Я не могу выйти за пределы своего сознания, но знаю, что вне моего сознания существуют другие сознания, с которыми я общаюсь. Коль скоро мы не можем выйти за пределы нашего сознания, то Фейербах не может утверждать, что там нет Бога. Откуда он может знать, что там нет Бога, если наше знание не простирается за пределы нашего сознания? Высказывания типа «не более чем» (например, «Бог есть не более чем проекция нашего воображения») предполагают знание «более чем».

Из того, что мы не выходим за пределы нашего сознания, ещё не следует, что в нашем сознании нет представления о вещах, находящихся вне нас. Мы не можем *оказаться* за этими пределами, но мы можем *заглянуть* за эти пределы. Именно такую возможность и даёт нам познание. Сознание – это не

всегда самопознание. Мы также сознаём существование других. Читая книгу, мы не просто осознаём собственные идеи; мы общаемся с другим разумом, породившим слова, из которых мы и черпаем эти идеи. Наше сознание действительно простирается за наши пределы. Это позволяют нам сделать наши ощущения и наш разум.

Иллюзия. Зигмунд °Фрейд утверждал, что Бог есть иллюзия – нечто, во что мы хотели бы верить, но не имеем для этого иных оснований, кроме нашего желания. Эти рассуждения излагаются в статье Фрейд, Зигмунд. Вкратце, они выглядят примерно так:

1) Иллюзия есть то, что основано исключительно на своевольном желании, а не на реальности.

2) Вера в Бога имеет черты иллюзии.

3) Следовательно, вера в Бога есть лишь своевольное желание, не основанное на реальности.

Разумеется, при такой формулировке теисты оспаривают малую (вторую) посылку. Не все, кто верит в Бога, делают это просто потому, что им хочется иметь Космического Утешителя. Некоторые ищут Бога, потому что жаждут реальности; другие приходят к Богу, потому что хотят знать истину, а не просто потому, что хотят хорошо себя чувствовать. Бог – не только заботливый Отец, Он также карающий Судия. Христиане верят в преисподнюю, хотя никто в действительности не хочет, чтобы это оказалось правдой. Собственно говоря, Фрейд мог бы рассмотреть вопрос с противоположной стороны: может быть, наши представления о земных отцах выстроены по аналогии с Богом, а не наоборот. Безусловно, стремление человека к Богу не является единственным основанием для веры в то, что Бог существует (*см*. Бог: свидетельства существования). Рассуждения Фрейда, в лучшем случае, относятся к тем, кто не знает никакой другой основы для своей веры, кроме своего желания, чтобы Бог существовал.

Более того, реальность существования Бога не зависит от тех соображений, хотят люди или не хотят, чтобы Он существовал. Бог либо существует, либо нет. Наши желания не могут ни на дюйм сместить истину в ту или другую сторону. Не

исключено, что как раз неверие Фрейда есть иллюзия, основанная на его своевольном желании не следовать Богу и не покоряться Ему (ср. Пс. 13:1; Рим. 1:18–32).

Случайность и происхождение жизни. Если происхождение мироздания можно объяснить случайностью (*см*. эволюция), никакой нужды в Причине нет. По поводу этой попытки опровергнуть доказательства бытия Бога можно высказать несколько критических замечаний.

Следствие не может быть больше своей причины. Причина бытия разумных существ должна быть разумной. Она не могла бы передать совершенство, которым сама не обладает (*см*. доказательство телеологическое; первичные принципы).

Ненаучны рассуждения о том, что случайность могла стать причиной возникновения невероятно сложного и разумного устройства, характерного для различных форм жизни (*см*. доказательство телеологическое) и Вселенной в целом (*см*. теория большого взрыва). Только разумным вмешательством адекватно объясняется структура ДНК даже у простейших организмов.

Случайность – это лишь способ статистического *описания* для вероятности тех или иных событий. Причиной событий становятся только действующие силы или начала. Статистика просто описывает вероятность того, что данные действующие начала (или силы) станут причиной данного события.

Случайность не может быть причиной с точки зрения космологического доказательства. Случайность не есть действующая сила; а то, что не имеет силы воздействовать, не может стать причиной чего бы то ни было.

Причём те критики, которые предлагают объяснять происхождение всего сущего случайностью, вряд ли согласились бы с тем, что даже сами высказывания, употребляемые ими для выражения своих идей, есть результат игры случая.

Возможность полного небытия. Некоторые критики пытаются опровергнуть космологическое доказательство на той основе, что логически возможно, чтобы мир, а также Бог вообще бы никогда не существовали. Если логически возможно, чтобы

Бог никогда не существовал, то Его существование не является логически необходимым.

Теисты могут с готовностью признать, что для Необходимого Существа возможно не существовать в том случае, если не существует и никогда не существовало и ничего другого. Тем не менее *коль скоро* Необходимое Существо существует, уже невозможно, чтобы Оно не существовало. *Логически необходимое* Существо не обязательно должно существовать фактически. Но *фактически необходимое* Существо с необходимостью должно существовать фактически. Возражения атеистов на концепцию необходимого Существа относятся только к логически необходимому Существу, но не к фактически необходимому Существу.

Хотя *логически возможно*, чтобы ни мир, ни Бог вообще бы никогда не существовали, это невозможно *фактически*. Нечто всё-таки существует. И пока состояние абсолютного небытия фактически невозможно, должно существовать нечто необходимое и вечное (например, Бог), поскольку «ничто» не смогло бы породить нечто. А если бы имело место состояние абсолютного небытия, то оно так и сохранялось бы всегда. Ибо «ничто» не может породить нечто.

Необходимое (беспричинное) Существо. Но возможно, сама идея беспричинного Существа бессмысленна. Однако это вполне логичная концепция в смысле её непротиворечивости. Существо, лишь возможное, – это такое, которое *может* не существовать. Необходимое существо – такое, которое *не может* не существовать. Поскольку второе логически (и в актуальности) противоположно первому, то для отрицания логичности концепции необходимого существа придётся отрицать и логичность концепции существа, лишь возможного в своём бытии. Но всякое существо должно относиться к одному из этих двух типов. Поэтому отрицать осмысленность концепции необходимого существа – значит отрицать осмысленность всего сущего. Но сказать, что «всё сущее бессмысленно», – значит сделать высказывание о сущем, претендующее на то, чтобы быть осмысленным. Это внутренне противоречиво.

Ещё один способ подтвердить осмысленность концепции беспричинного существа – указать на атеистическую концепцию беспричинной Вселенной. Большинство атеистов считают вполне осмысленными высказывания о Вселенной, не имеющей причины. Но если осмысленна концепция беспричинной Вселенной, то осмысленна и концепция беспричинного Бога.

Беспричинная Вселенная. Какой бы осмысленной ни казалась кому-то концепция беспричинной Вселенной, как выстроить её на практике – это уже другой вопрос. Вселенная состоит из частей, каждая из которых лишь возможна в своём существовании и поэтому нуждается в причине. Либо Вселенная в целом *равна* сумме своих частей, либо она есть нечто *большее*, нежели её составные части. Если Вселенная равна сумме своих частей, то она тоже нуждается в причине. Сумма множества зависимых частей никогда не составит независимого целого, как бы велика она ни была. Сложение *следствий* никогда не приведёт нас к причине; мы получим только целую охапку следствий. Только если Вселенная *больше*, чем все составляющие её следствия, может она быть беспричинной и существовать с необходимостью. Но заявлять, что существует нечто большее, беспричинное и необходимое, от чего зависит всё сущее, – значит указывать в точности на то, что теисты называют Необходимым Существом, от Которого зависят в своём существовании все существа, чьё существование лишь возможно.

Проблему можно довести до полной ясности, задав атеисту один вопрос: если всё во Вселенной (то есть каждое существо, лишь возможное) внезапно канет в небытие, останется ли существовать хоть что-нибудь? Если нет, то Вселенная в целом тоже лишь возможна, так как существование целого оказалось полностью зависимым от частей. Но если что-нибудь останется после того, как каждая лишь возможная часть Вселенной внезапно канет в небытие, значит, действительно существует трансцендентное, необходимое и беспричинное Нечто, Которое не зависит в Своём существовании от Вселенной. Однако в любом случае атеисты проигрывают спор.

Неубедительные доказательства. Кое-кто возражает, что теистические доказательства убеждают только тех, кто уже верует и в них не нуждается. Следовательно, они бесполезны. Однако то обстоятельство, покажется ли доказательство убедительным какому-либо человеку, зависит от нескольких факторов. Прежде всего, даже если доказательство выглядит вполне логичным, его убедительность отчасти будет зависеть от того, понято ли оно.

Коль скоро ум принял доказательство, согласие с ним будет зависеть уже от воли. Никого ещё не удалось склонить к вере в Бога только вследствие того, что разум доказал Его существование. Теистическая аргументация не приводит к автоматическому обращению неверующих. Личные причины могут заставить человека отказаться от веры. Однако любой добросовестный человек, разобравшийся в доказательстве, обязан признать его истинным. Если такого не происходит, это не означает, что доказательство неверно; это указывает на нежелание согласиться с ним.

Заключение. Против доказательств существования Бога было выдвинуто много возражений. Обычно они основаны на недопонимании самих доказательств. Опровергнуть доказательства не удалось никому. Если бы это кому-то удалось, это бы доказывало лишь то, что для него вообще не существует доказательств. Такая позиция уже сама по себе внутренне противоречива.

Библиография:

W. L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*.

L. Feuerbach. *The Essence of Christianity*.

J. N. Findlay, «Can God’s Existence Be Disproved?» in A. Plantinga, ed.. *The Ontological Argument.*

R. Flint, *Agnosticism*.

S. Freud, *The Future of an Illusion.*

R. Garriguou-LaGrange, *God: His Existence and His Nature*.

N. L. Geisler. *Philosophy of Religion*.

F. Hoyle, et al., *Evolution from Space.*

D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*.

→ *The Letters of David Hume*.

I. Kant, *A Critique of Pure Reason*.
A. Kenny, *Five Ways*.
B. Russell, W*hy I Am Not a Christian*.

Бог: предполагаемая противоречивость тезиса о всемогуществе

(*OMNIPOTENCE OF GOD, ALLEGED CONTRADICTION OF*)

Некоторые критики полагают, что теистические (*см*. теизм) представления о Боге непоследовательны, так как включают в себя тезис о том, что Бог всемогущ, может все (*см*. Бог: сущность). Их аргументация выглядит так:

1) Всемогущее Существо может сделать всё.

2) Всемогущее Существо может создать камень настолько тяжёлый, что не сможет его поднять.

3) Следовательно, Всемогущее Существо не может сделать всё.

4) Но посылки 1 и 3 противоречат друг другу.

5) Следовательно, противоречиво предположение о том, что Бог всемогущ.

Ни один искушённый теист на самом деле не примет посылку 1 без оговорок. Убеждения теиста строятся следующим образом:

1а) Бог может сделать всё, что возможно.

2а) Невозможно создать камень настолько тяжёлый, что его нельзя будет поднять.

3а) Следовательно, для Бога невозможно создать камень настолько тяжёлый, что Он не сможет его поднять.

Бог не может в буквальном смысле слова сделать всё, чего бы мы ни придумали. Он не может войти в противоречие с собственной сущностью. В Евр. 6:18 сказано: «невозможно Богу солгать». Не может Бог сделать и то, что логически невозможно, например, создать квадратный круг. Он не может создать две горы без ложбины между ними. И Он не может опровергать закон непротиворечивости (*см*. первичные принципы).

Далее, Бог не может сделать то, что актуально невозможно. Например, он не может хотеть не сотворить мир, который Он захотел сотворить. Разумеется, Он мог бы захотеть не творить. Но коль скоро Он захотел сотворить мир, для Него невозможно захотеть не творить. Не может Бог и принудить свободное

создание (*см*. свобода воли) поверить во что-либо против его воли. Принуждать свободно сделать что-либо – это противоречие в терминах (*см*. ад). То, что свободно, не может быть принуждено. А что принуждено, то не свободно.

В действительности невозможно создать камень настолько тяжёлый, чтобы его нельзя было поднять. То, что всемогущий Бог может создать, Он может и поднять. Финитное творение не может быть более могущественным в своём сопротивлении, чем инфинитный Творец в Своём могуществе преодолевать сопротивление. То, чему Бог дал существование. Он может и лишить существования. А затем Он может заново создать этот камень в любом другом месте. Следовательно, нет никакого противоречия в представлениях о том, что Бог всемогущ и может сделать всё, что сделать возможно. Выдвинутая критиками аргументация фиктивна и не может доказывать логическую несостоятельность такого Божьего атрибута, как всемогущество.

Бог: предполагаемые опровержения бытия

(*GOD. ALLEGED DISPROOFS OF*)

Многие теисты выдвигают доказательства существования Бога. Точно так же, воинствующие атеисты (*см*. атеизм) выдвигают то, что они считают доказательствами небытия Бога, которые соотносимы с онтологическим, космологическим, телеологическим и нравственным доказательствами Его существования. Специфические возражения на собственно апологетическую аргументацию рассматриваются в статье Бог: возражения на доказательства бытия.

Онтологическое опровержение бытия Бога. Атеист рассуждает так (см. Findlay, 111f.):

1) Бог, по определению, есть необходимое существование.

2) Но необходимость не может иметь отношения к существованию.

3) Следовательно, Бог не может существовать.

В обоснование критической второй посылки указывают, что необходимость – это термин логический, а не онтологический. То есть категория необходимости приложима к высказываниям, а не к существам и не к реальности.

Теисты отвечают, что вторая посылка внутренне противоречива. Это необходимое высказывание о существовании, в котором утверждается, что необходимые высказывания о существовании невозможны. Кто сказал, что необходимость не может иметь отношения к существованию? Это попытка формализовать осмысленность высказывания, вместо того чтобы прислушиваться к его смыслу. Фактически же, сам критерий, с помощью которого приходят к выводу, что необходимость не может иметь отношения к существованию, произволен. Нет никакой необходимости признавать его.

Космологическое опровержение бытия Бога. Этот довод против бытия Бога можно сформулировать так:

1) Бог есть существо, являющееся собственной причиной (см. Sartre, 758, 762).

2) Но невозможно быть причиной собственного бытия, так как причина первична по отношению к следствию, а ничто не может быть первичным по отношению к самому себе.

3) Следовательно, Бог не может существовать.

В этом рассуждении в первой посылке допущена логическая ошибка подтасовки, ошибочной посылки. Теисты отнюдь не считают, что Бог есть существо, являющееся собственной причиной. Это противоречивое утверждение. Теисты же определяют Бога как существо *беспричинное*, и это не ведёт к противоречию. Даже атеисты верят, что Вселенная беспричинна и существовала всегда. Но если не определять Бога как существо, являющееся собственной причиной, то всё опровержение несостоятельно.

Телеологическое опровержение бытия Бога. Телеологическое доказательство небытия Бога можно сформулировать так (см. Hume, Part 8):

1) Вселенная либо была создана, либо возникла случайно.

2) Но случайность является адекватной причиной для Вселенной.

3) Следовательно, Вселенная не была создана.

В обоснование второй посылки выдвигается двоякая аргументация. Во-первых, за бесконечное время должна возникнуть любая возможная комбинация, какой бы маловероятной она ни была. Во-вторых, даже имеющее самую малую вероятность событие может произойти и иногда происходит.

Теисты отмечают, что это ещё не доказательство, так как данное умозаключение не является логически необходимым. Во-вторых, даже в качестве критики (а не опровержения) оно страдает серьёзными недостатками. Гораздо весомей свидетельства в пользу того, что Вселенная имела своё начало, – так как количество полезной энергии в ней уменьшается (*см*. законы термодинамики; теория большого взрыва), и так как до настоящего момента не могло пройти бесконечно много моментов времени, ведь никакую бесконечную цепочку невозможно проследить до её начала (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). Далее, наука

основана не на °случайности, а на наблюдаемости и воспроизводимости. Эти принципы убеждают нас, что такое сложное явление, как жизнь, не могло возникнуть без действия разумной причины.

Нравственное опровержение бытия Бога. Нравственное доказательство небытия Бога намного популярнее всех остальных (*см*. проблема зла). Самый распространённый его вариант выглядит так (см. Bayle, 157f.):

1) Всеблагой Бог уничтожил бы зло.
2) Всемогущий Бог смог бы уничтожить зло.
3) Но зло не уничтожено.
4) Следовательно, такого Бога не существует.

Это рассуждение тоже не может быть расценено в качестве доказательства, потому что его первая посылка неоднозначна, а третья посылка неточно описывает реальное положение дел. Прежде всего, неоднозначно слово «*уничтожить*». Если оно означает «полностью ликвидировать», то Бог не может полностью ликвидировать зло, не ликвидировав полностью свободу воли (*см*. свобода воли). Но ни один атеист не хотел бы лишиться свободы не верить в Бога. Во-вторых, если «уничтожить» означает «победить, преодолеть», то в третьей посылке не хватает очень важного слова «*ещё*": "зло *ещё* не преодолено». Стоит только его добавить, и заключение уже не будет следовать из посылок, потому что Бог ещё может победить зло в будущем. Если атеист (см. атеизм) ответит заявлением «зло ещё не преодолено и *никогда не будет преодолено*», то его утверждение окажется необоснованным. Только Бог непреложно знает будущее. Так что атеист должен сам быть Богом, чтобы опровергнуть бытие Бога такого рода рассуждениями.

Экзистенциальное опровержение бытия Бога. Философ-экзистенциалист Жан Поль Сартр (Sartre) утверждал:

1) Если Бог существует, то всё предопределено.
2) Но если всё предопределено, то я не свободен.
3) Но я свободен.
4) Следовательно, Бог не существует.

Моя свобода неопровержима. Ведь даже попытка её отрицать уже её подтверждает. Но если свобода неопровержима, то Бог не может существовать. Ибо всеведущее существо (Бог), коль скоро существует, то знает всё, что произойдёт. Таким образом, всё предопределено, ибо, если бы что-то произошло не так, как предвидел Бог, это бы значило, что Бог ошибся. Но всеведущее существо не может ошибаться. Следовательно, если Бог существует, то всё предопределено. Но предопределено не всё, потому что я свободен. Итак, Бога нет.

Теисты оспаривают здесь вторую посылку. Никакого противоречия между предопределением и свободой воли нет. Бог может предопределять события в соответствии с нашей свободой воли. Они могут быть предопределены с точки зрения Его предведения, и всё же совершаться свободно с точки зрения нашего выбора (*см*. детерминизм). Точно так же, как каждое событие на видеозаписи матча предопределено, но совершалось свободно (*см*. свобода воли) во время самой игры, каждое событие в мире для Бога уже предопределено, а для нас совершается свободно.

Библиография:

P. Bayle, *Selections from Boyle's Dictionary*.

W. L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument.*

J. N. Findlay, «Can God’s Existence Be Disproved?», A. Plantinga, ed.. *The Ontological Argument.*

R. Flint, *Agnosticism*.

R. Garriguou-LaGrande, *God: His Existence and His Nature*.

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion.*

D. Hume, *Dialogues*, Part 8.

A. Kenny, *Flue Ways.*

J. P. Moreland, *The Existence of God Debate.*

B. Russel, *Why I Am Not a Christian*.

J. P. Sartre. *Being and Nothingness.*

Бог: свидетельства существования

(*GOD, EVIDENCE FOR*)

Наиболее известными доказательствами существования Бога являются °космологическое, °телеологическое, °нравственное и °онтологическое доказательства. Они, соответственно, основаны на *творении* (греч. *cosmos* – «Вселенная, мироздание»), *устроенности* мироздания (греч. *telos* – «цель, назначение») и на идее совершенного *существа* (греч. *ontos* – «бытие, сущее»). Кроме того, часто прибегают к аксиологическому доказательству, антропологическому доказательству и доказательству. основанному на религиозном опыте. Аксиологическое (греч. *axios* – «ценность, значение») доказательство – это доказательство на основе ценностных суждений. Оно тесно связано с нравственным доказательством, ведущим от нравственного закона к нравственному Законодателю.

Космологическое доказательство. Вместо тотального небытия чего бы то ни было, существует Вселенная, которая должна иметь свою причину в чём-то вне себя самой. Принцип причинности (*см*. принцип причинности) утверждает, что всякая финитная сущность должна иметь свою причину в чём-то, отличном от неё самой.

Это доказательство встречается в двух основных формах. В первом случае говорится, что Вселенная или мироздание нуждается в причине для *начала* своего существования, во втором – что она нуждается в причине для его *продолжения*.

Причина начала существования. Доказательство того, что существование Вселенной имело своё начало, вызванное причиной, внешней по отношению к самой Вселенной, может быть сформулировано следующим образом:

1) Существование Вселенной имело своё начало.

2) Всё, что начинает существовать, должно иметь свою причину в чём-то внешнем.

3) Следовательно, Вселенная была порождена чем-то внешним по отношению к ней самой (Творцом).

Научное свидетельство. Для подтверждения этого умозаключения может использоваться как научное, так и философское свидетельство. Согласно Второму началу термодинамики, в замкнутой, изолированной системе, такой как Вселенная, количество полезной энергии уменьшается. Вселенная деградирует, поэтому не может быть вечной. Иначе полезная энергия в ней давно бы исчерпалась. Будучи предоставленным самому себе, без внешнего разумного вмешательства, мироздание стремится к хаосу. Поскольку Вселенная ещё не пришла в полный упадок, этот процесс не мог продолжаться вечно.

Ещё одна линия свидетельства – это широко признанная космологическая модель °Большого взрыва. Согласно этой теории, существование Вселенной началось со взрыва приблизительно 15–20 миллиардов лет назад. Об этом, по мнению учёных, свидетельствуют следующие факты: 1) «красное смещение» (эффект Доплера) в спектрах удаляющихся от нас звёзд; 2) космическое фоновое (реликтовое) излучение, имеющее именно такой спектральный состав, какой мог бы быть вызван гигантским космическим взрывом; 3) обнаружение во Вселенной количества энергии, масса которой хорошо вписывалась в теорию взрыва.

Стоящий на агностических позициях астроном Роберт Джастроу (Jastrow), основатель и бывший директор Годдардовского института космических исследований (Goddard Institute for Space; Studies) при NASA, говорит: «Для рождения нашей Вселенной в результате взрыва может существовать разумное объяснение; но если оно и существует, наука не сможет узнать, что это за объяснение. Путешествие учёных в прошлое кончается на моменте творения». Но, коль скоро Вселенная была сотворена, вполне разумно заключить, что у неё был Творец. Ибо всё, что имеет своё начало во времени, должно иметь и своего Зачинателя.

Философское свидетельство. Ось времени не может простираться в прошлое до бесконечности, так как невозможно пройти через актуально бесконечное число моментов (точек на этой оси). Теоретически, бесконечное число не имеющих

протяжённости точек существует между моим большим и указательным пальцами, но я не мог бы зажать между ними бесконечное число листков бумаги, какими бы тонкими те ни были. В каждый данный момент настоящего проходит реальное время, к которому мы уже никогда не сможем вернуться. Скользя пальцем по бесконечному числу книжных корешков в библиотеке, мы никогда не доберёмся до последней книги. Невозможно дойти до конца бесконечной цепочки реальных сущностей.

Коль скоро всё это так, время должно иметь своё начало. Если бы у мироздания нигде в прошлом не было начала, мы бы никогда не достигли настоящего момента. Но мы достигли настоящего момента, значит, время должно было начаться в какой-то конкретный момент прошлого и продолжаться до настоящего. Следовательно, мир, в конечном счёте, есть финитный процесс и нуждается в причине для начала своего существования. Это рассуждение можно вкратце изложить так:

1) Бесконечную цепочку моментов времени пройти до конца невозможно.

2) Если бы до настоящего момента пришлось бы преодолевать бесконечную цепочку моментов времени, настоящий момент никогда бы не наступил.

3) Однако настоящий момент наступил.

4) Следовательно, до настоящего момента не преодолевалась бесконечная цепочка моментов времени (то есть Вселенная имела своё начало).

5) Но всё, что имеет своё начало во времени, порождено чем-то ещё.

6) Поэтому должна существовать Причина (Творец) Вселенной.

Причина, действующая сейчас. Приведённый выше вариант космологического доказательства называется его «горизонтальной» формой, потому что оно прослеживает линию к началу всего сущего. Эту форму космологического доказательства называют также *калам*. Оно было сформулировано арабскими философами в Средние века и применялось Бонавентурой (Bonaventure; 1221–1274). О нём

много писал современный философ Уильям Крейг (Craig). Один из минусов этого доказательства – оно доказывает лишь то, что Творец существовал некогда, в начале бытия Вселенной. Оно ничего не говорит о том, что существование Творца необходимо в каждый момент времени. Это показывается в вертикальной форме космологического доказательства. Самым известным приверженцем такой его формы был °Фома Аквинский (1225–1274).

Нечто поддерживает наше существование в данный момент, чтобы мы просто не исчезли. Не только существовала причина для начала бытия Вселенной (Быт. 1:1), но существует и причина для его продолжения (ср. Кол. 1:17). Мироздание нуждается как в порождающей причине, так и в поддерживающей причине. Это доказательство даёт ответ на один из самых фундаментальных вопросов: «Почему существует что-то (здесь и сейчас), хотя могло бы не существовать ничего?» В сокращённом виде его можно представить так:

1) Каждая часть мироздания зависима.

2) Если каждая часть зависима, то и мироздание в целом тоже должно быть зависимым.

3) Следовательно, в каждый данный момент всё мироздание зависит в своём бытии от некоего независимого Существа.

Критики возражают, что во второй посылке здесь допущена логическая ошибка композиции. То, что каждый кусочек мозаики представляет собой квадрат, ещё не означает, что и мозаика в целом тоже будет квадратом. Далее, соединение двух треугольников не обязательно даст ещё один треугольник; может получиться и квадрат. Целое может обладать (и иногда обладает) такими свойствами, которых нет у его частей. Сторонники вертикальной формы космологического доказательства отвечают, что иногда между частями и целым наличествует необходимая связь. Если каждая плашка паркета сделана из дуба, то и весь паркет будет дубовым. И хотя соединение двух треугольников не обязательно даст ещё один треугольник, соединение двух треугольников с необходимостью

будет той или иной геометрической фигурой. Свойство быть геометрической фигурой заложено в самой природе треугольника, точно так же, как свойство быть зависимым заложено в самой природе всего, что только есть в мироздании. Одна зависимая сущность не может поддерживать существование другой зависимой сущности.

Некоторые критики возражают, что целое больше своих частей, так что, хотя части зависимы, это не относится к мирозданию в целом. Однако применительно к мирозданию это рассуждение несостоятельно. Если все части, лишь возможные в своём существовании, исчезнут, то исчезнет и мироздание в целом. Очевидно, мироздание в целом является лишь зависимым.

Телеологическое доказательство. Существует много форм телеологического доказательства, и самая известная из них восходит к предложенной Уильямом Пэйли (Paley) «аналогии с часовщиком». Поскольку каждые часы созданы своим часовщиком, а мироздание устроено гораздо сложнее, чем часы, отсюда следует, что у мироздания должен быть свой Создатель. Говоря вкратце, в телеологическом доказательстве из наблюдаемой устроенности мироздания выводится существование его Устроителя:

1) Всякому устройству требуется тот, кто его устроил.

2) Мироздание характеризуется величием своего устройства.

3) Следовательно, должен существовать Великий Устроитель мироздания.

Всякий раз, когда мы видим сложное устройство, мы знаем из предыдущего опыта, что оно порождено разумом его создателя. Часы напоминают нам о своём часовщике, здание – о своём архитекторе, картина – о художнике, а закодированное сообщение – о существовании его разумного отправителя.

Далее, чем величественней устройство, тем величественнее его создатель. Бобры устраивают плотины из брёвен, но им никогда не создать ничего подобного мосту «Золотые ворота». Тысяча обезьян, усаженных за пишущие машинки, не напечатает случайным образом текст «Гамлета» и

за многие миллионы лет. Шекспир создал его с первой попытки. Чем сложнее вещь, тем больше разума требуется для её создания.

Важно отметить, что под «сложностью устройства» мы подразумеваем *специфическую сложность*. Структура кристалла, например, характеризуется спецификой, но не сложностью. В ней, как и в снежинках, нескончаемо повторяется один и тот же узор кристаллической решётки. Случайные полимерные цепочки, напротив, характеризуются сложностью, но не специфичностью. Однако в живой клетке есть и специфика структуры, и сложность. Такого рода сложная структура никогда не возникает вследствие чисто естественных причин. Это всегда результат деятельности разумного существа. Именно такого рода сложность встречается в человеческом языке. Буквенная последовательность из четырёх символов генетического алфавита – это всё равно что слова в нашей письменной речи. Причём объём сложнейшей информации даже в простом одноклеточном организме больше, чем её содержится в полном словаре Вебстера.

Стоящий на агностических позициях астроном Карл °Саган непреднамеренно обнаружил даже более убедительный пример. Он подсчитал, что объём генетической информации в человеческом мозге, выраженный в битах, сравним с полным числом связей между нейронами – а это около 100 триллионов, то есть 10^{14} бит. Если записать её, допустим, на английском языке, эта информация заполнит добрых 20 миллионов томов, столько, сколько хранится в крупнейших библиотеках мира. Эквивалент этих 20 миллионов томов содержится в голове у каждого из нас. «Мозг – это огромный мир в компактной упаковке», – говорит Саган. Дальше он отмечает, что «нейрохимия мозга удивительно функциональна, конструкция этой машины более совершенна, нежели всё, созданное человеком». Но если всё это так, то можно ли утверждать, что для человеческого мозга, в отличие даже от простейшего компьютера, не потребовался разумный Создатель?

Онтологическое доказательство. Онтологическое доказательство начинается с концепции Совершенного или

Необходимого Существа и приходит к выводу о Его существовании. Первым философом, о котором известно, что он приводил онтологическое доказательство (хотя и не он первый назвал его так), был °Ансельм (1033–1109). В своём простейшем виде это доказательство переходит от *идеи* Бога к *существованию* Бога. Это доказательство имеет две формы: в основе одной лежит идея Совершенного Существа, в основе второй – идея Необходимого Существа.

Совершенное Существо. Согласной такой формулировке доказательства, само представление о Боге как абсолютно совершенном Существе требует, чтобы Он существовал. В кратком изложении:

1) Бог по определению есть абсолютно совершенное Существо.

2) Но существование есть одно из совершенств.

3) Следовательно, Бог должен существовать.

Если бы Бог не существовал, Он оказался бы лишён одного из совершенств, а именно, свойства существования. Но если Бог лишён одного из совершенств, Он не может быть абсолютно совершенным. Но ведь Бог *по определению* есть абсолютно совершенное Существо. Следовательно, абсолютно совершенное Существо (Бог) должно существовать.

Со времени Иммануила °Канта (Kant; 1724–1804) общепризнано, что в такой форме доказательство несостоятельно, так как свойство существования не есть одно из совершенств. Утверждается, что существование ничего не добавляет к концепции некой вещи; оно лишь даёт конкретный её пример. Доллар в моём воображении может иметь совершенно те же самые свойства, что и доллар в моём кармане. Существует, однако, вторая форма онтологического доказательства, на которую эта критика не распространяется.

Необходимое Существо. Как утверждал Ансельм, само представление о Необходимом Существе требует, чтобы оно существовало:

1) Если Бог существует, мы должны понимать Его как Существо необходимое.

2) Но, по определению. Необходимое Существо не может не существовать.

3) Следовательно, если Необходимое Существо может существовать, то Оно и должно существовать.

Поскольку в идее Необходимого Существа никаких противоречий нет, представляется, что Оно должно существовать. Ибо сама идея Необходимого Существа требует, чтобы Оно существовало с необходимостью. Ведь если бы Оно не существовало, Оно не было бы необходимым *существом*.

Критики указывают на один недостаток этого доказательства – оно подобно высказыванию: «*Если* треугольники существуют, то у них должно быть по три угла». Разумеется, может не существовать ни одного треугольника. Но доказательство, по сути дела, так и не идёт дальше этого начального «если». Ему в итоге не удаётся доказать ответ на тот главный вопрос, ради которого оно и строится. Существование Необходимого Существа в нём просто *предполагается*, но не доказывается. Оно утверждает лишь, что Необходимое Существо, если Оно существует – а этот вопрос остаётся открытым – то существует с необходимостью, так как для Необходимого Существа это единственно возможный способ существования, если, опять же, Оно вообще существует.

Онтологическое доказательство не может доказать существование Бога, зато в состоянии доказать определенные истины о Его *природе*. Например, Бог, если вообще существует, должен существовать с необходимостью. Он не может прекратить существовать или существовать лишь возможным образом.

Доказательство, основанное на нравственном законе. Истоки нравственного доказательства бытия Бога можно обнаружить в Рим. 2:12–16, где сказано, что грешники не имеют оправдания перед законом, потому что «дело закона у них написано в сердцах». После Канта это доказательство формулируется по-разному. Наиболее популярная его форма восходит к книге К. °Льюиса «Просто христианство» (*Mere*

Christianity). Основополагающая схема этого доказательства такова:

1) Нравственные законы предполагают существование нравственного Законодателя.

2) Существует объективный нравственный закон.

3) Следовательно, существует нравственный Законодатель.

Первая посылка самоочевидна. Нравственные законы отличаются от естественных законов. Нравственные законы не *описывают то, что есть*, а *предписывают, что должно быть*. Их нельзя выявить, наблюдая за тем, что делают люди. Они указывают, что люди должны делать, независимо от того, действительно ли это делается.

Вся сила этого доказательства основана на второй посылке – о существовании объективного нравственного закона. То есть существует нравственный закон, который предписан не только нами, но также *для нас*. Известно, что люди предписывают правила надлежащего поведения для других людей. Вопрос сводится к свидетельству о том, что на всех людей распространяются универсальные, объективные предписания. Свидетельство в пользу существования такого закона достаточно весомо. Он подразумевается в наших суждениях о том, что «мир становится лучше (хуже)». Как бы мы могли об этом судить, если бы не существовало некоего эталона вне мира, с которым мы могли бы соизмерять реальность? Такие утверждения, как «Гитлер творил зло», не имеют силы, если это просто чьё-то мнение или если нравственное осуждение Гитлера может считаться справедливым или несправедливым в зависимости от культурных норм. Если обвинение Гитлера объективно, то вне всех нас должен существовать нравственный закон, которому мы все подчинены. Но если такой всеобщий, объективный нравственный закон существует, то должен существовать и всеобщий нравственный Законодатель (Бог).

Доказательство, основанное на религиозной потребности. Многие люди заявляют, что не нуждаются в Боге. Зигмунд °Фрейд даже считал желание верить в Бога иллюзией. Основано ли стремление верить в Бога на

реальности или на неудовлетворенных человеческих желаниях? Является ли основа для веры в Бога чисто психологической или же фактической? Верят ли в Него люди или нет, свидетельства о существовании Бога достаточно весомы. Однако и стремление к Богу действительно существует, не как психологический мотив, а как реальная потребность бытия. Эта потребность уже сама по себе свидетельствует о существовании Бога.

Схематически, доказательство, выводящее существование Бога из предполагаемой потребности в нём, строится так:

1) Человеческие существа имеют реальную потребность в Боге.

2) То, в чём люди имеют реальную потребность, вероятно, реально существует.

3) Следовательно, Бог реально существует.

Чтобы это доказательство имело шанс оказаться убедительным, нужно отметить, что вторая посылка отнюдь не сводится к утверждению: то, в чём кто-то имеет реальную потребность, будет найдено. Кто-то может испытывать реальную потребность в воде и умереть от жажды. Однако здесь есть весьма существенная разница с высказыванием о том, что кто-то имеет реальную потребность в воде, но никакой воды в природе не существует.

Представляется иррациональным то мнение, что в мире могут существовать реальные потребности, которые невозможно удовлетворить. Существует много неисполнимых желаний, но предполагать существование неудовлетворимых потребностей – значит постулировать иррациональность мира. Точно так же, разумным представляется предположение о том, что, коль скоро люди нуждаются в Боге, Он, вероятно, существует, даже если никто Его так и не нашёл. Как и в случае других неудовлетворенных жизненных потребностей, дело может быть в том, что человек искал не там, не на тех путях (ср. Пр. 14:12).

Тем самым мы приходим к критическому вопросу этого доказательства: имеют ли человеческие существа реальную потребность в Боге, или это лишь ощущаемая ими потребность? Если это потребность реальная, почему не все её испытывают?

Например, большинство атеистов заявляют, что реальной потребности в Боге нет.

Даже атеисты нуждаются в Боге. Религиозная литература наполнена свидетельствами верующих, которые признаются, что испытывают реальную потребность в Боге. Псалмопевец восклицает: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!» (Пс. 41:2). В Иер. 29:13 сказано: «и взыщете Меня и найдёте, если взыщете Меня всем сердцем вашим». Христос учил: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4). Итог подвёл Августин, сказавший, что душа остаётся неприкаянной, пока не найдёт своё пристанище в Боге.

Неверующими зачастую недооценивается тот факт, что ощущение потребности в Боге бывает отнюдь не только у неинтеллигентных и некритически настроенных религиозных людей. Некоторые из величайших умов человечества, в том числе основатели большинства разделов современной науки, признавались, что испытывают такую потребность. Не приходится удивляться, что об этом говорили такие богословы, как Августин, Ансельм и Фома Аквинский. Но об этом же говорили и Галилео Галилей (Galilei), Николай Коперник (Copernicus), Уильям Кельвин (Kelvin), Исаак Ньютон (Newton), Фрэнсис Бэкон (Bacon), Блез °Паскаль, Рене °Декарт, Готфрид °Лейбниц, Джон °Локк и Серен °Кьеркегор. Вряд ли кто-то скажет, что ощущать потребность в Боге их заставил недостаток интеллекта.

Вопрос чувств. Но если потребность в Боге есть у каждого, почему не каждый осознает эту потребность? Как ни удивительно, но есть данные о том, что её всё-таки осознают. Обратимся, например, к свидетельствам атеистов и агностиков в их самые искренние моменты. Скажем, Джулиан °Хаксли чистосердечно признавался в своеобразных религиозных переживаниях:

Ранним утром в Пасхальное воскресенье я встал с рассветом, когда все ещё спали, выскочил наружу и пробежался до своей любимой рощицы; пробрался туда, где, как я знал, росла дикая вишня, вся в весенней росе, и там собрал

огромный букет этой цветущей прелести, с которым, ощущая его своим достойным жертвоприношением, вернулся назад в дом. Помнится, так я встречал Пасху три или четыре раза. Мне нравились одиночество и общение с природой, я восторгался её дивным цветением – но то была лишь общая основа […] Однако когда ощущение святости растворено в самом воздухе, как на Пасху, это чувство может обрести для себя простор [Huxley, 70].

Фридрих °Шлейермахер определял религию как чувство абсолютной зависимости от Всеобщего (Shleiermacher, 39). И хотя Фрейд не хотел считать это чувство религиозным, он признавался, что и сам ощущает такую зависимость. Пауль Тиллих (Tillich) определял религию как высшую приверженность (Tillich, 7–8, 30). И в этом смысле слова «религия» большинство гуманистов привержены гуманизму. В «Гуманистическом манифесте II» (*Humanist Manifesto II*) сказано: «Преданность всему человечеству есть высшая преданность, на которую мы способны» (Kurtz, 23). Это, если заимствовать выражение Тиллиха, и есть «высшая приверженность». Джон °Дьюи определял религию как любую идеальную цель, к которой стремятся с великой убеждённостью в её всеобщей и непреходящей ценности. В этом отношении гуманизм, безусловно, включает в себя своего рода религиозный опыт.

Эрих Фромм (Fromm) даже предлагал обозначать словом «Бог» чувство высшей преданности всему человечеству. И хотя Фромм предпочитал отмежеваться от таких убеждений, которые он называл «авторитарными» верованиями, он признавал, что его гуманистические убеждения являются религиозными. Фромм чувствовал, что его преданность человечеству в целом есть преданность религиозная. Гуманистический объект этой преданности Фромм называл «Богом» (Fromm, 49, 54, 87). Иудейский экзистенциалист Мартин °Бубер говорил, что в нашем словаре слово «Бог» больше всего нагружено смыслами, однако настаивал, что любовь к другому человеку есть исполнение личных религиозных обязанностей каждого (Buber, *I and. Thou*, 55).

Даже атеистические гуманисты (*см*. гуманизм секулярный), отрицающие, что переживают религиозный опыт, нередко

признаются, что когда-то с ними бывало подобное. Жан Поль °Сартр говорит о такого рода опыте в своём детстве. Он пишет: «Тем не менее я верил. В моей ночной рубашонке, встав на колени возле кровати и сложив ладошки, я ежедневно произносил свою молитву, но думал о Боге всё реже и реже» (Sartre, 102). Бертран Рассел (Russell) признавался, что некогда верил в Бога; о том же говорил и Фридрих °Ницше.

Светская религия. Идёт ли речь о нынешнем или прошлом духовном опыте преданности Богу, «Всеобщему» или всему человечеству, многие гуманисты признаются в той или иной разновидности духовного опыта, который можно назвать «религиозным». И хотя «Гуманистический манифест I» (*Humanist Manifesto I*) призывает отречься от веры в какое бы то ни было внеземное существо (см. Kurtz, 14–16), многие атеистические гуманисты всё же настаивают, что тем самым ещё не отрекаются от любой религии. Фактически, религиозная потребность столь сильна, даже у гуманистов, что Огюст Конт (Comte) установил гуманистический культ, отведя в нём себе роль верховного жреца. В том смысле, в котором слово «религиозный» трактуют сегодня словари, философы, богословы и сами гуманисты, гуманизм есть религия.

Целый ряд показательных событий побудил Верховный суд США признать секулярный гуманизм религией. Постановление в деле 1943 г. «США против Каутена (Kauten)» разрешает получать освобождение от военной службы на основе протеста совести, даже если данный человек не верит в какое-либо божество. Второй Апелляционный суд постановил: «[протест совести] можно по справедливости рассматривать как отклик личности на обращение своего внутреннего наставника, называть ли его совестью или Богом, что для многих людей в настоящее время равноценно тем побуждениям, которые всегда считались религиозными» (Whitehead, 10).

В 1965 году Верховный суд вынес в деле «США против Сиджера (Seeger)» решение, согласно которому любая вера правомерна, если она «искренняя и осмысленная [и] занимает в жизни обладающего ею место, аналогичное тому, что предполагается для ортодоксальной веры в Бога» (ibid., 14).

Проконсультировавшись с богословом Тиллихом, Верховный суд определил религию как такие убеждения, «где в основе лежит некая сила, или существо, или вера, которым подчинено всё остальное или от которых всё остальное окончательным образом зависит» (ibid.).

В одной очень откровенной статье из *Humanist Magazine* (1964) в этой связи указывается на несколько слабых мест гуманизма. Статья «В чём беда гуманизма?» ставит этому течению диагноз: излишний интеллектуализм и чуть ли не «клиническая оторванность от жизни». Чтобы призывы доходили до масс, автор предлагает заняться составлением гуманистической Библии, сборника духовных песнопений, десяти заповедей гуманиста и даже ввести в практику исповедание веры! Кроме того, «применение гипнотических методов – музыкального сопровождения и других психологических приёмов – во время гуманистических служб даст присутствующим возможность переживать столь же глубокий духовный опыт, так что они смогут обрести духовное обновление и черпать вдохновение в своей гуманистической вере» (цитируется в Kitwood, 49). Гуманисты редко когда так открыто говорят о психологической несостоятельности своей системы и необходимости заимствовать христианскую обрядность для исправления этого недостатка.

Слабые места гуманистической религии. Т. М. Китвуд (Kitwood), резюмируя эти недостатки секулярного гуманизма, указал, что он «не вызывает отклика у человека в том единстве его личности, которое включает в себя ум, волю и чувства». Далее, гуманисты «страдают от недостатка оригинальности, когда берутся делать позитивные заявления о человеческой жизни, и легко скатываются на банальности» (Kitwood, 48).

Ещё одним слабым местом гуманизма можно назвать его неспособность считаться с природой человека. Некоторые гуманисты проявляют по отношению к жизни невероятную наивность. Джон Стюарт °Милль писал, что его отец «полагал, будто бы все проблемы будут решены, как только население поголовно выучится читать» (ibid., 50). Даже Рассел думал, что «если мы сможем научиться любить ближнего своего, этот мир

сразу же превратится в рай для всех нас» (ibid.). И наконец, Китвуд обвиняет гуманистов в том, что они, «подобно представителям аристократического общества, оторваны от некоторых, слишком мрачных сторон жизни» (ibid., 51). Явно напрашивается один вывод: секулярный гуманизм не соответствует психологическим реалиям человеческой жизни. Как указывал в своём классическом труде о религиозном опыте Уильям °Джеймс, те, кто воспламеняет этот мир, несут в себе огонь из иного мира. Они – святые, а не миряне. Они верят в мир сверхъестественного, который секулярные гуманисты отрицают (James, 290).

Хотя секулярные гуманисты нередко признаются, что переживали религиозный, даже мистический духовный опыт, они отрицают, что к этому был причастен личностный Бог. Но вряд ли это действительно так, – во-первых, потому что было бы слишком странно, если бы их чувства, в высшей степени личностные, не имели личностного объекта. Они говорят о «верности», «преданности» и «любви» как главных ценностях. Но ведь это слова, которые наполняются смыслом только тогда, когда относятся к личностному объекту. Кто, например, мог бы страдать от неразделённой любви к теореме Пифагора? Или чью религиозность всколыхнул бы призыв: «приготовьте путь нашему $E = mc^2$»? Как проницательно отмечает Элтон °Трублад, «те радость и изумление, которые люди испытывают в поисках истины, включая сюда того рода чувства, которые столь характерны для учёных, считающих себя материалистами, *есть те самые чувства, которые прекрасно нам известны по случаям, когда возникает реальное общение двух финитных разумов*" (Trueblood, 115).

Только личностный объект может реально соответствовать чувству личной преданности. Возможно, именно этим объясняется дефицит позитивного духовного опыта среди гуманистов. Хаксли говорил, что его религиозные переживания с годами тускнеют. Он писал: «Я привык, начиная с возраста пятнадцати-шестнадцати лет, что такие моменты приходят ко мне естественным образом [...] Но теперь [...] свидания с ними случаются всё реже и (хотя иногда бывают очень насыщенными)

становятся всё мимолётнее» (Huxley, 77). Сартр признавался, что его религиозному опыту пришёл конец, когда он изгнал Бога из своей жизни. Он сказал: «Мне всё трудней становилось избавиться от Него, потому что Он засел у меня в затылке […] Я посадил Святого Духа на цепь в подвале и вышвырнул Его вон; атеизм – дело жестокое и долгое; думаю, я исполнил его до конца» (Sartre, 252–53). Признание Сартра о том, как трудна и даже жестока жизнь без Бога, не вызовет удивления у любого, кто по-настоящему понимает человеческую душу. Полнота личности начинается с личностного. Человеческая личность реализует себя в том, что Бубер называл отношениями типа «я – ты», а не в отношениях типа «я – оно». То есть личности больше всего нужны другие личности (субъекты), а не предметы (объекты). Поэтому не приходится удивляться, что личностный религиозный опыт вряд ли окажется полноценным, если в основе его лежит нечто недостаточно личностное.

Тиллих осознавал, что высшая приверженность – это не всегда приверженность чему-то действительно высшему. Собственно, он считал, что высшая приверженность тому, что не есть высшее, представляет собой идолопоклонство (см. Tillich, 57). Бубер указывал, что идолы бывают и ментальными, а не только сделанными из металла (Buber, *Eclipse of God*, 62). Объединяя два этих тезиса гуманистических мыслителей, мы можем сказать, что гуманисты, когда делают объектом своей религиозной преданности какие-то финитные идеалы или цели, превращаются в идолопоклонников.

Гуманисты признают, что люди смертны. Род человеческий может быть уничтожен или просто вымрет. Почему же тогда гуманисты видят в человечестве некую вечную ценность? Откуда эта непоколебимая преданность тому, что изменчиво и даже бренно, порождено слепым эволюционным процессом? Разве это не верх гуманистической заносчивости для рода человеческого – приравнивать себя к божеству (см. Geisler, chap. 15)? То безграничное поклонение, которое гуманисты направляют на род человеческий, подобает только Инфинитному. Единственное, что достойно высшей преданности, – это Высшее.

Признания атеистов. Одно из самых сильных доказательств того, что люди нуждаются в Боге, можно обнаружить в жизни тех самых людей, которые отрицают потребность в Боге. Собственные признания атеистических гуманистов красноречиво об этом свидетельствуют.

Ницше оплакивал своё нестерпимое одиночество по сравнению с другими поэтами, верящими в Бога. Он писал:

Я держу перед собой портреты Данте и °Спинозы, которые лучше переносили этот гнёт одиночества [...] и наконец, для всех тех, кто ещё как-то ухитрялся иметь для компании своего «Бога» [...] Моя жизнь теперь сводится к желанию, чтобы это было иначе [...] и чтобы кто-нибудь мог сделать, чтобы мои «истины» показались мне неправдоподобными [Nietzsche. 441].

Сартр, признавая свою личную религиозную потребность, говорил: «Я нуждаюсь в Боге». Он продолжал: «Я тянусь к религии, я жажду её, это было противоядие. Если бы мне было в ней отказано, я бы сам её изобрёл» (Sartre, 97, 102). Французский атеист Альбер Камю добавляет: «Ничто не может утолить жажду божественного в сердце человека» (Camus, *The Rebel*, 147). Фрейд отрицал реальную основу для Бога, но признавался, что тоже испытывает чувство абсолютной зависимости, о котором говорил Шлейермахер. Фрейд сказал, что «ощущает незначительность и бессилие человека перед лицом Вселенной» (Freud, 57). Фрейд признавал также, что это чувство абсолютной зависимости неодолимо и избавиться от него наука не поможет.

Та же самая потребность в божественном сквозит в драматургии пьесы Сэмюэла Беккета (Beckett) «В ожидании Годо» (*Waiting for Godot*), в названии которой содержится реминисценция выражения Мартина Хайдеггера (Heidegger) «ожидание Бога». Романы Франца Кафки (Kafka) описывают тщетность одиноких и настойчивых попыток обрести некую осмысленную космическую инаковость. Вальтер Кауфманн доходит до самой сути, когда признаётся, что «религия проистекает из стремления человека выйти за пределы самого себя [...] Поклоняется ли он идолам или добивается

самосовершенствования, человек остаётся опьяняющейся Богом обезьяной» (Kaufmann, 354–55, 399).

Другие такие же неверующие, как Джулиан °Хаксли, сходным образом выражали своё положительное отношение к явно неустранимой религиозной потребности человека. Хаксли говорил о «возможности радостных переживаний трансцендентного воспарения, физических или мистических, эстетических или религиозных [...] обретения такой внутренней гармонии и мира, которые возносят человека над заботами и треволнениями повседневной жизни» (цитируется в Kitwood, 38). Что это, если не ещё одно описание приобщения к Богу?

Если потребность в Боге так неискоренима даже у гуманистов, почему столь многие, по всей видимости, способны жить без Бога? Кое-кто полагает, что неверующие в этом вопросе просто *непоследовательны*. Атеистическая философия (*см*. атеизм) Джона Кейджа (Cage) довела его до самоубийства, когда он попытался жить чисто стохастическим образом. Джэксон Поллок (Pollock), с другой стороны, предпочёл быть непоследовательным и остаться в живых. Его хобби были грибы, и он мудро решил не выяснять вопрос, какие из них съедобные, а какие ядовитые, с помощью случайных методов, составлявших его мировоззренческий принцип.

В одном откровенном интервью для *Chicago Sun Times* Уилл Дюрант признал, что обыкновенного человека одна мысль о том, что Бога нет, привела бы к нравственной катастрофе. Но «человек вроде меня», заявил Дюрант, «может выжить в нравственном аспекте благодаря тому, что я сохранил тот моральный кодекс, которому меня обучили вместе с религией, хотя от религии, а это была римско-католическая вера, я отказался». Далее Дюрант сказал:

Вы и я живы тенью [...] потому что мы действуем на основе христианского этического кодекса, который был нам в своё время дан, но изолируем его от христианской веры [...] Но что будет с нашими детьми? [...] Мы не даём им этику, согретую теплом религиозной веры. Они живут тенью теней [Durant, 1B:8].

Трудно жить лишь тенью, а тем более тенью теней. Но именно это остаётся гуманистам, пытающимся жить без Бога.

Нередко этика или эстетика становятся суррогатом Бога, но даже это помогает лишь постольку, поскольку оказывается контрабандным грузом каких-то остатков веры в Бога. Как отмечал Мартин Марти, атеизм «появляется и может появляться только там, где есть или была вера. [Это] объясняет, почему атеизм […] сам по себе есть доказательство – в силу его неизменно полемического характера» (Marty, 119–20). Тот, кто пытается отбросить всё – даже эстетические и этические тени, – вместе с Камю обнаруживает, что «тому, кто одинок, у кого нет ни Бога, ни господина, бремя дней ужасно» (Camus, *The Fall*, 133. Цит. в переводе Немчиновой).

Сартр считал атеизм «жестоким», Камю – «ужасным», а Ницше – «сводящим с ума». Атеист, последовательно пытающийся жить без Бога, подвергает себя опасности самоубийства или безумия. Те из них, кто непоследователен, живут этической или эстетической тенью христианской истины, в то же время отрицая реальность, которая даёт эту тень. Но верующие и неверующие свидетельствуют о бесспорной потребности в Боге. Виктор Франкль в книге «Подсознательный Бог» (Frankl, *The Unconscious God*) размышляет о том, что «человек всегда поддерживает намеренную связь с трансцендентным, даже если только на подсознательном уровне». В этом смысле, говорит он, все люди ищут своего «под-сознательного Бога» (цит. в Macdonald, 43).

Доказательство, основанное на радости. К. С. Льюис выдвинул доказательство, основанное на радости, на предвкушении небесного блаженства. Это доказательство было изложено Льюисом в книгах «Просто христианство», «Проблема боли» и «Настигнут радостью» (*Mere Christianity*, 12; *The Problem of Pain*, 133; *Surprised by Joy*, 16–18). Его поддерживал Петер Крифт (Kreeft) в своём «Справочнике по христианской апологетике» и в «Глубочайшем стремлении сердца» (*Handbook of Christian Apologetics*; *The Heart's Deepest Longing*).

Основанное на радости доказательство выглядит примерно так: создания не рождаются с такими желаниями, для которых не существует возможности их удовлетворения. Младенец чувствует голод, и для его насыщения существует еда. Утёнку

хочется поплавать: вода удовлетворяет эту потребность. Мужчины и женщины испытывают сексуальные желания: для этого существует совокупление. Если я обнаружу в себе желание, которое не может быть удовлетворено ничем в мире, то, скорее всего, я – существо из другого мира. Если никакое из земных блаженств не может удовлетворить определённую потребность, это не значит, что всё мироздание – сплошной обман. Скорее всего, земные блаженства никогда и не предназначались для её удовлетворения, а только для её пробуждения (Lewis, Surprised by Joy, 120).

Логика основанного на радости доказательства. Логика основанного на радости доказательства выглядит примерно так:

1) Каждому естественному врождённому стремлению соответствует объект, способный его удовлетворить.

2) Человеческим существам свойственно естественное врождённое стремление к °бессмертию.

3) Следовательно, должна существовать бессмертная жизнь после смерти.

Для обоснования первой посылки указывают на то, что «если есть голод, есть и пища; если есть жажда, есть и еда; если есть эрос, есть и секс; если есть любознательность, есть и знание; если есть одиночество, есть и общение» (Kreeft, *Handbook*. 250). Природа не терпит пустоты. Вторую посылку обосновывают указанием на наше таинственное стремление, которое отличается от всех остальных в двух отношениях: во-первых, объект его неизъясним и недостижим в этой жизни. Во-вторых, само присутствие в человеческой душе этого стремления воспринимается как бóльшая драгоценность и счастье, чем любое другое из блаженств. Как бы косноязычно мы это ни выражали, то, чего мы жаждем, есть рай, небеса или вечность (ibid.). Это стремление ощущают даже атеисты.

Если наши посылки верны, то существует нечто «большее», нежели эта жизнь; существует жизнь грядущая. Тот факт, что мы жалуемся на эту жизнь, на боль, на смерть – но никогда на вечность, – свидетельствует о глубоко укоренившемся стремлении к ней. Может быть, мы никогда её не обретём, но это не в большей степени может опровергнуть её

существование, чем чьё-то пожизненное одиночество может опровергнуть благословения брака, или смерть от голода – доказать, что в мире не существует еды (ibid.).

Оценка. Это доказательство нельзя причислить к «железным»; если таковые и существуют, их очень мало. Тем не менее ему присуща определённая экзистенциальная сила, отрицать которую невозможно. Даже великие безбожники признают свою потребность в Боге. Знаменитый атеист Бертран Рассел признавался в письме к леди Отто: «Даже когда ощущаешь наибольшую близость в отношениях с другими людьми, остаётся что-то упрямое, что обращено к одному только Богу и отказывается от любого земного общения – по крайней мере, так бы я выразился, если бы считал, что Бог существует. Звучит странно, не правда ли? Мне страстно дорог этот мир, и очень многое в нём, и многие люди, и всё же… к чему это всё? Должно существовать что-то, что важнее, так это ощущается, хотя я не верю, что существует» (Russell, *Autobiography*, 125–26).

Разумеется, не исключено, что Вселенная иррациональна, что мир дурачит нас в отношении самых главных наших потребностей. Но в человеке есть что-то, что отказывается с этим смириться. Нашему стремлению к счастью можно не доверять, но искоренить его много труднее.

Заключение. Трудно найти теиста, который стал бы строить свою аргументацию о существовании Бога на основе лишь одного из имеющихся доказательств. Представляется, что разные доказательства демонстрируют, кроме самого факта существования Бога, ещё и различные Его атрибуты. Например, космологическое доказательство подтверждает Его инфинитное могущество, телеологическое доказательство свидетельствует, что Он разумен, нравственное доказательство – что Он нравственен, и если Он существует, онтологическое доказательство уточняет, что Он существует с необходимостью.

Некоторые теисты выдвигают другие доказательства бытия Бога, такие как доказательство, основанное на религиозной потребности человека, или доказательство, основанное на религиозном духовном опыте (*см*. апологетика духовного

опыта). Большинство отрицающих теизм заявляют, что они не нуждаются в Боге, но их собственные произведения и биографии свидетельствуют об обратном. Но коль скоро существует реальная потребность в Боге, гораздо разумней предположить, что существует и реальный Бог, способный реально удовлетворить эту реальную потребность.

Библиография:

Anselm, *Proslogion*.

M. Buber, *Eclipse of God.*

→ *I and Thou*.

A. Camus, *The Fall*.

→ The Rebel.

W. Durant, *Chicago Sun Times*, 24 August 1975.

V. Frankl, *The Unconscious God*.

E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion.*

S. Hawking, *A Brief History of Time*.

F. Hoyle, *The Intelligent Universe.*

J. Huxley, *Religion without Revelation*.

W. James. *Varieties of Religious Experiences*.

R. Jastrow, «A Scientist Caught between Two Faiths: Interview with Robert Jastrow». *CT*, 6 August 1982.

→ *God and the Astronomers.*

W. Kaufmann. *Critique of Religion and Philosophy*.

T. M. Kitwood, *What is Human?*

P. Kreeft, *Handbook of Christian Apologetics*.

→ *The Heart's Deepest Longing*.

P. Kurtz, ed., *Humanist Manifestos I* and *II*.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

→ *Surprised by Joy*.

→ *The Problem of Pain*.

M. Macdonald, «The Roots of Commitment», *CT*, 19 November 1976.

M. Marty, *Varieties of Unbelief*.

F. Nietzsche, *The Portable Nietzsche*.

H. Ross, *The Fingerprint of God.*

B. Russell. *The Autobiography of Bertrand Russell*.

C. Sagan, *Cosmos*.

A. Sandage, «A Scientist Reflects on Religious Belief», *Truth*, 1985.

J. P. Sartre, *Words*.

F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

P. Tillich, *Ultimate Concern*.

D. E. Trueblood, *Philosophy of Religion*.

S. Weinberg, *Dreams of a Final Theory – The Search for the Fundamental Laws of Nature.*

J. Whitehead, «The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications ». *TTLR*.

Бог: Сущность

(*GOD, NATURE OF*)

°Естественное богословие занимается тем, что можно узнать о существовании (*см*. доказательство космологическое; доказательство космологическое, горизонтальная форма) и природе Бога посредством естественного разумения (*см*. откровение общее), то есть помимо любого сверхъестественного откровения (см. откровение частное, или особое). По мнению классических христианских теистов (*см*. теизм), таких как Фома Аквинский (1225–1274), с помощью естественного разумения можно постичь все существенные метафизические атрибуты Бога. В их число входят самодостаточность, неделимость, необходимость, неизменность, бесстрастность, вечность, беспредельность, единственность и нравственность.

Самодостаточность (независимость бытия). Большинство классических теистов рассматривают самодостаточность бытия Бога, Его Чистое Существование, в качестве ключевого атрибута. Отцы ранней церкви, а также °Августин (354–430), °Ансельм (1033–1109) и °Фома Аквинский постоянно ссылаются в поддержку этой позиции на Библию. Для обоснования самодостаточности бытия Бога классические теисты, такие как Фома Аквинский, часто цитировали стих Исх. 3:14, где Бог раскрывает Себя Моисею в словах «[Я есть Тот, Кто есть]» {"Я семь Сущий"}. Они понимали их в качестве указания на то, что Бог есть чистое Бытие, чистое Существование.

Бог есть чистая Актуальность, без какой бы то ни было потенциальности в Его бытии. Всё, что содержит в себе потенциальность (возможность), нуждается в актуализации, в действии внешней причины. А поскольку Бог и есть высшая Причина, не существует ничего вне Него, что могло бы актуализировать любую потенциальность (то есть способность иметь свойство), если бы таковая у Него имелась. Не мог бы Бог и актуализировать собственную потенциальность к

существованию, так как это означало бы, что Он стал причиной Своего существования. Но служащее собственной причиной бытие невозможно, ибо оно не могло бы породить само себя. Нечто должно сначала существовать, чтобы сделать хоть что-то. Даже Бог не в состоянии вытащить Себя из небытия за Свою онтологическую косичку. Итак, Бог в Своём бытии должен быть чистой Актуальностью.

Разумеется, Бог имеет потенциальную возможность создавать другие сущности. Но он не может дать Себе бытие. Он был всегда. И хотя Бог имеет потенциальную возможность *делать* другое, Он не может быть другим, не таким, какой Он есть. Он имеет власть (активный потенциал) *создавать* другое сущности, но не имеет власти (пассивного потенциала) *существовать* каким-то другим способом, не так, как Он существует, – в качестве инфинитного, вечного, необходимого и бессоставного Существа.

Самодостаточность бытия Бога означает, что Он и *есть* Бытие; всё остальное лишь *имеет* бытие. Бог есть чистая Актуальность; всё остальное содержит в себе как актуальность, так и потенциальность. Таким образом, Бог не может не существовать. Все Его создания могут не иметь бытия. Другими словами, они имеют потенциальность не существовать. Только Бог есть Необходимое Существо. Все остальные существа лишь возможны в своём существовании.

Неделимость (несоставляемость). Из того, что Бог в Своём бытии не имеет составных частей, а есть чистое Существование, чистая Актуальность без какой бы то ни было потенциальности, следует, что Он бессоставен и неделим. Существо, по Своей природе не имеющее составных частей, не может быть на них разложено. То, что ни из чего не собрано, не может быть и разобрано. Поэтому Богу присуща абсолютная бессоставность, без всякой возможности быть разложенным на части. Он в буквальном смысле слова неделим.

Точно так же, не может быть разложен на составные части и Бог, Который есть чистая Актуальность, без какой бы то ни было потенциальности. Ибо если бы Он был разложим, Он бы имел в Себе потенциальность деления на части. Но чистая

Актуальность не содержит в Своём бытии никакой потенциальности. Поэтому Бог должен быть абсолютно бессоставен, неделим.

Неделимость Бога следует также из Его неизменности (см. ниже). Ибо, если бы Бога можно было разложить на части, то Он мог бы измениться. Но Бог по Своей природе неизменен. Поэтому Он не может быть разделён на части. Он должен быть абсолютно бессоставен по Своей сущности.

Необходимость бытия. Бог по Своей природе есть абсолютно необходимое Существо. Иными словами. Он не может не существовать. Тип Его бытия – не «может быть», а «должно быть». Он не является существом с лишь возможным существованием, потому что Он не имеет возможности не существовать. Поскольку Он не содержит в Себе потенциальности не существовать, Он должен существовать.

Это не значит, что °онтологическое доказательство безупречно. °Фома Аквинский по размышлении отверг доказательство бытия Бога у °Ансельма. Если Бог (то есть чистая Актуальность) существует, то Он должен существовать с необходимостью. Но нельзя просто определять Его как то, что существует. Фома Аквинский предложил своё знаменитое космологическое доказательство существования Бога (Aquinas, *Summa Theologica*, 1. 2. 3). А коль скоро мы знаем, из рассуждения и откровения, что Бог существует, мы можем точно знать, что Он существует с необходимостью. Такое Существо не имеет потенциальности не существовать.

Неизменность (постоянство). В своём знаменитом труде *Summa Theologica* (Ia. 9. 1) Фома Аквинский выдвигает три основных довода о неизменности Бога. Первое доказательство исходит из того факта, что Бог, как чистая Актуальность (как «Сущий») не содержит в Себе потенциальности. Отсюда сразу следует, что Бог не может измениться (Исх. 3:14). Всё, что изменяется, содержит в себе потенциал для изменения. Но Бог, как чистая Актуальность, лишён потенциальности, так что Он не может изменяться.

Второй довод о неизменности Бога вытекает из Его бессоставности. Всё изменяющееся состоит из того, что

изменяется, и того, что остаётся неизменным. Бог не может измениться, потому что абсолютно неразложимое существо не имеет таких составных частей. Если же в существе изменится всё, то это будет полностью новое существо. Собственно говоря, это будет уже не изменение, а полное уничтожение старого существа и создание совершенно нового. Так вот, если при любом изменении что-то в существе остаётся тем же самым, а что-то меняется, то существо должно состоять из этих двух слагаемых. Итак, существо абсолютно бессоставное, не имеющее составных частей, не может изменяться.

Третье доказательство неизменности Бога основано на Его абсолютном совершенстве. Для всего, что изменяется, требуется что-то новое. Но для Бога не может требоваться чего-то нового, так как Он не мог бы стать лучше, стать более совершенным. Следовательно, Бог не может меняться. В противном случае Он не был бы Богом, ведь тогда оказалось бы, что раньше Ему в чём-то не хватало совершенства.

Фома Аквинский также доказывал, что лишь Бог неизменен (ibid., la. 9. 2). Все творения существуют благодаря воле Творца. Его властью им дано существование, и только Его властью их существование продолжается. Следовательно, если Он перестанет давать им бытие, они перестанут существовать. Всё, что может прекратить существовать, не является неизменным. Следовательно, неизменен лишь Бог, всё остальное может прекратить существование.

Бесстрастность (беспристрастность). Бесстрастность – это атрибут Бога, долгое время общепризнанный, но недавно кое-кем поставленный под сомнение. Бог не имеет страстей. Страсти подразумевают стремление испытывающего их к тому, чего у него нет. Но Бог, как абсолютно совершенное существо, ни в чём не испытывает недостатка. Если бы Ему чего-то недоставало, получилось бы, что у Него есть лишь потенциальность обладать этим. Но Бог есть чистая Актуальность без какой бы то ни было потенциальности. Следовательно, Бог полностью и инфинитно удовлетворён в Своём абсолютном совершенстве.

Однако, говоря, что Бог бесстрастен в том смысле, что не испытывает страстей, стремлений к приобретению недостающего, мы отнюдь не имеем в виду, что у Него нет чувств. Бог гневается на грех и радуется праведности. Но чувства Бога неизменны. Он всегда, неизменно, испытывает одно и то же чувство гнева на грех. Он никогда не перестаёт радоваться благочестию и праведности. Итак, Бог стоит выше изменчивых страстей, но испытывает неизменные чувства.

Вечность (вневременное существование). Бог непреходящ (ibid., la. 10.1). Он существует вне времени. Фома Аквинский приводит несколько доказательств этого тезиса. Первое доказательство выглядит так:

1) Всё, что существует во времени, можно мыслить в категориях «до» и «после».

2) Неизменное Существо, такое как Бог, не соотносится с тем, что было раньше и будет после; Оно всегда одно и то же.

3) Следовательно, Бог должен существовать вне времени.

Время – это длительность, характеризующаяся как существенными, так и случайными изменениями. Существенные изменения – это изменения в том, что вещь представляет собой. Огонь изменяет то, что представлял собой кусок дерева. Случайные изменения – это изменения в том, что вещи свойственно. Приобретение знания – это случайное изменение в бытии. Фома Аквинский рассматривает три уровня бытия по отношению ко времени и вечности:

1) *В вечности* Бог есть чистая Актуальность, без существенных и случайных изменений.

2) Ангелы и святые, пребывающие в духовном небесном мире, существуют в *aeviternity* (aevum, "век").

3) Человеческие существа, состоящие из души и тела, формы и материи, живут во *времени*.

Вечность (Бог) длится без какой бы то ни было потенциальности. «Век» (*aevum*; у ангелов) – это длительность при полностью актуализированной потенциальности. Их изменения являются не существенными, а лишь случайными. Духовные существа, пребывающие в *aevum*, не изменяются в своей сущности, хотя с ними происходят случайные изменения.

Ангелы, по божественному наставлению, прирастают в знании, и им свойственна способность к переменам в аспектах выбора, разумения, чувств и местонахождения (ibid., la. 10.6). Но в силу отсутствия существенных изменений в их образе бытия, ангелы неизменны в своей благодати и милосердии. Всё, что сказано об ангелах, относится также и к избранным, пребывающим на небесах.

Время (у человечества) длится с неуклонно происходящей актуализацией потенциальности.

Второе доказательство вечности Бога сходным образом выводится из Его неизменности. Оно опирается на ту посылку, что у всего неизменного не изменяется состояние его бытия. А всё, что существует во времени, проходит через последовательность таких состояний. Поэтому всё, что неизменно, существует вне времени. В этом доказательстве выявляется ещё один аспект времени; всё временное проходит через последовательные состояния, одно за другим. Не меняющий состояний Своего бытия Бог существует вне времени.

Абсолютная неизменность с необходимостью влечёт свойство вечности (ibid., la. 10.2). Ибо всё, что существенно изменяется, пребывает во времени и может мыслиться в соотношении с категориями «до» и «после». То, что не изменяется, не может существовать во времени, потому что не имеет различных состояний своего бытия, с которыми можно было бы соотнести термины «до» и «после». Оно никогда не меняется. То, что не меняется, находится вне времени. И Бог не только вечен, но вечен лишь Он один (ibid., 1a.10.3), так как Он один сущностно неизменен.

Фома Аквинский проводит различие между вечностью и бесконечным временем (ibid., 1a.10.4). Во-первых, то, что сущностно едино (вечность), отличается от того, что имеет составные части (время). Вечность – это вечное «сейчас», а время состоит из прошлого, настоящего и будущего, из «сейчас» и «тогда». Следствие из этого таково, что Божия вечность неделима; она целиком присутствует для Него в Его вечном

«сейчас». Поэтому она должна существенно отличаться от времени с его последовательными моментами.

Во-вторых, бесконечное время – это лишь всё новое и новое продление длящегося времени. Но вечность имеет качественное отличие. Она отличается по существенным, а не просто случайным свойствам. Вечность есть сущностное, неизменное состояние бытия, которое трансцендентно по отношению к реальности, текущей от одного момента к следующему. Время измеряет эту реальность, точнее стадию, на которой эта реальность разыгрывается.

В-третьих, вечное существо не может меняться, тогда как время предполагает изменение. По изменениям можно измерять моменты «до» и «после». Всё, что можно мыслить в соотношении с категориями «до» и «после», не является вечным. Бесконечное время можно мыслить в соотношении с категориями «до» и «после». Поэтому бесконечное время – не то же самое, что вечность. Вечность неизменна, но то, что обусловлено категориями «до» и «после», меняется. Отсюда следует, что вечное «сейчас» не может существовать в соотнесении с «до» и «после» бесконечного времени.

Очевидно, Фома Аквинский усматривает критически важное различие между «сейчас» во времени и «сейчас» в вечности (ibid.). «Сейчас» во времени перемещается. «Сейчас» в вечности не сдвигается никуда. Вечное «сейчас» неизменно, а временное «сейчас» постоянно меняется. Между временем и вечностью возможна лишь аналогия; они не поддаются отождествлению. «Сейчас» Бога не имеет ни прошлого, ни будущего; у временного «сейчас» они есть.

Кое-кто ошибочно заключает, будто бы Фома Аквинский не считал, что у Бога есть длительность в вечности, так как он отрицал временные категории для Бога. Фома Аквинский утверждает, что длительность существует столько, сколько существует актуальность. Но вечность, «веки» (*aevum*) и время длятся по-разному.

Отсюда следует, что существенное качественное различие в длительности для вечности, «веков» (*aevum*) и времени проистекает из состояния дел в вопросе актуальности. Бог есть

чистая Актуальность. Ангелы *получили полную актуальность* от Бога, приняв свою сотворённую духовную форму. Человеческое существо *последовательно получает актуальность* как в своей духовной форме, так и в своём материальном теле.

Поскольку длительность Бога не имеет потенциальности, она не может иметь и последовательно нарастающий характер. Это гораздо более высокий тип длительности – длительность чистой Актуальности.

Беспредельность в пространстве. Сходен с атрибутом вечности атрибут беспредельности Бога в пространстве (Его внепространственности). Бог беспределен как во времени, так и в пространстве. В Своей имманентности миру Бог наполняет пространство, но остаётся внепространственным Существом. Только материальное существует во времени и пространстве, а Бог нематериален. «Бог есть дух» (Ин. 4:24). Как Существо духовное, Бог не может быть ни материальным, ни пространственным. Из трансцендентности Бога миру следует, что Он существует вне времени и пространства.

Единственность. Классические теисты выдвинули три довода о единственности Бога (ibid., 1a.11.3). Первое доказательство основано на бессоставности Бога. Абсолютно бессоставное существо не может быть множественным, так как быть множественным – означает иметь составные части, однако у бессоставного существа таких частей нет. Абсолютно бессоставное существо неделимо. Бог есть абсолютно бессоставное Существо. Следовательно, Бог не может быть множественным.

Единственность Бога доказывается и Его совершенством. Если бы существовали два, или более, богов, они должны были бы чем-то различаться. Чтобы различаться, один должен был бы иметь то, чего нет у другого. Но абсолютно совершенному существу не может чего-то недоставать. Следовательно, может существовать только одно абсолютно совершенное Существо. Единственность Бога можно также вывести из единства мира. Мир состоит из различающихся вещей. Различающиеся вещи не соединяются, если они не упорядочены. Однако в мироздании

наличествует упорядоченное единство. Следовательно, должен существовать единый Устроитель мира.

Теисты утверждают, что сущностное единство мира лучше объясняется существованием единственного его Устроителя, нежели многих. Ибо Один есть сущностная причина единства, тогда как многие могут выступать лишь случайной причиной единства. Следовательно, разумным будет заключение о том, что существует лишь одна Причина мироздания, а не много таких причин.

Соотносимость (с миром). Одна из критических претензий к классическому теизму состоит в том, что вечный и неизменный Бог не может быть соотнесён с меняющимся миром. Фома Аквинский предвидел это возражение и развёрнуто его рассмотрел.

Существуют три рода отношения: первый, когда оба его объекта суть идеи; второй, когда оба его объекта реальны; и третий, когда один из объектов реален, а другой представляет собой идею (ibid., la. 13.7).

В нашем случае, поскольку творения зависят от Творца, а Творец от них не зависит, мы имеем отношение между реальным и идеальным. То есть Бог *знает* об этом отношении зависимости, но *не входит* в него. Тогда как в творении происходят изменения, в Боге никаких изменений нет. Это полностью соответствует тому случаю, когда человек изменяет своё положение относительно столпа, двигаясь вокруг него, а сам столп не меняется; в этом отношении местоположений меняется лишь положение человека. Итак, хотя отношение между Богом и Его творениями реально, Бог никоим образом не является зависимым объектом этого отношения.

Фома Аквинский отрицает только *зависимые* отношения, а не реальные. Бог никогда не меняется в Своём соотношении с миром, но реальные изменения в этом соотношении Бога и мира всё же происходят. Положение человека относительно столпа реально меняется при движении человека, хотя положение столпа при этом не меняется.

Реальное, но неизменное соотношение Бога и мира становится ещё понятней благодаря тому, что Фома Аквинский

рассматривает отношение между вечным Богом и преходящим миром (ibid., la. 13.7, ad 2). Бог снисходит до отношений с людьми, как если бы Он существовал в одном с ними времени. Он способен создать временные взаимоотношения, которые никоим образом Его не меняют. Вечность может прийти к времени, хотя время не может прийти к вечности. Чтобы вступить во взаимоотношения с временным миром, Богу не обязательно становиться временным. В высказывании о том, что Богу нужно становиться временным для отношений с временным миром, смысла не больше, чем в утверждении, будто бы Бог должен стать творением, чтобы творить.

Взаимоотношения Бога как Творца с Его творениями реальны. Но творения реально соотносимы с Богом только потому, что Он – их Творец. В этой взаимосвязи «Творец – творения» они зависимы; Он – нет. Таким образом, отношение Бога к творениям реально, а не только идеально. Однако это реальное отношение зависимости со стороны творений, но не отношение зависимости со стороны Бога (ibid., la.13.7, ad 5).

***Божье всеведение**. Бог знает Себя.* Коль скоро Бог абсолютно бессоставен, может ли Он знать Себя? Всякое знание подразумевает познающего и познаваемое. Но в Боге такой двойственности нет. Как утверждает Фома Аквинский, при самопознании познающий и познаваемое тождественны. Поэтому Бог может только знать Себя через Себя (ibid., la. 14.2). Поскольку сущность Бога проста, Он знает Себя просто.

Бог также знает Себя в совершенстве. Сущность известна в совершенстве, когда её потенциальность быть познанной полностью реализована. А в самопознании нет неактуализированной потенциальности. Следовательно, самопознание Бога полностью актуализировано (ibid., la.14.3).

Божье знание тождественно Его сущности. Ибо если бы акты познания у Бога действительно отличались от Его сущности, тогда они бы относились как актуальность к потенциальности. Но в Боге не может быть никакой потенциальности. Следовательно, знание Бога и Его сущность действительно тождественны (ibid., la. 14.4). Это не значит, что

Бог не способен знать сущности, отличающиеся от Него. Ведь Бог есть порождающая причина всего сущего.

Бог знает и делает. Хотя Бог знает сущности, отличающиеся от Него, Он тем не менее знает их через Себя. Ибо Бог знает иные сущности через Себя не последовательно и дедуктивно, а одновременно и интуитивно (ibid., Ia.14.7, ad 2). Божье знание совершенней нашего, потому что Ему не нужно познавать вещи дискурсивно, через их причины; Он знает их непосредственно и интуитивно (ibid., Ia.14.7, ad 3, 4). Бог не только знает всё сущее в Себе и через Себя, но и становится в Своём знании причиной всего сущего. Бог порождает всё сущее Своим существом, но ведь существо Бога и Его знание тождественны (ibid., Ia. 14.8). Это не значит, что творение вечно вследствие того, что Бог вечен. Ибо Бог порождает всё сущее таким, каким оно является в Его знании. Но того, чтобы творение было вечным, в Божьем знании нет (ibid., Ia. 14.8, ad 2).

Следствие предсуществует в разуме своей порождающей причины. Поэтому всё сущее должно предсуществовать в Боге, являющемся его порождающей причиной. Бог знает все разновидности совершенства в Себе, как и те, которые могут существовать в Его подобии. Следовательно, Бог знает всё сущее в совершенстве, постольку, поскольку оно предсуществует в Нём (ibid., 1a.14.5).

Бог знает каждое Своё создание идеально. Бог знает Свою сущность в совершенстве. А из совершенного знания Своей сущности вытекает знание её в каждом из двух аспектов, в которых она может быть познана, а именно, в самой себе и через подобие в творениях. Но каждое Его творение имеет свою собственную форму, в которой оно и подобно Богу. Отсюда следует, что Бог знает форму или идею каждого Своего создания, сотворённого по Его образу. Совершенное знание предполагает способность отличать одну вещь от другой. То есть Бог знает не только то, что у вещей общего (это их *esse*, бытие), но и то, чем они различаются (это их *essence*, сущность). Следовательно, Бог знает все вещи в их индивидуальной сущности. Но всё сущее предсуществует в

Божьем знании. Итак, всё сущее предсуществует в Божьем знании не только в аспекте своего бытия, но и в аспекте своей индивидуальной сущности.

Основой для Божьего знания выступает Его сущность, но Его знание не ограничивается одной этой сущностью, а простирается на всё, ей подобное (ibid., 1a.15.2). Божье знание всех сущностей в Себе не означает, что Он знает иные, отличные сущности лишь в целом, а не в их конкретности. Ибо Божье знание простирается так же далеко, как и Его порождающее причинное воздействие. А причинное воздействие Бога простирается вплоть до единичных сущностей, поскольку именно Он есть причина каждой отдельной сущности. Поэтому Бог знает единичные вещи (ibid., 1a. 14.11). Бог имеет совершенное знание обо всём. А знать нечто лишь в целом, но не в частностях – это знание неточное. Итак, Бог знает всё досконально. То есть радиусы круга Он знает, не только зная его центр; Он знает и радиусы, и центр.

Бог знает зло. Ибо совершенное знание всех сущностей должно включать в себя знание всего, что может с ними произойти. Зло возникает как искажение в благих вещах. Поэтому Бог может знать зло (*см*. проблема зла). Но вещи познаются через то, как они существуют. Зло существует как изъян в благих вещах. Следовательно, Бог знает зло как изъян в благих вещах (ibid., la. 14.10).

Бог знает изменчивые сущности. Поскольку Бог неизменен, и Его знание тождественно Его сущности. Он знает прошлое, настоящее и будущее в одном вечном «сейчас». Следовательно, пока время меняется, Божье знание не меняется, потому что Он знает всё заранее. Бог знает изменения, но не так, как их знаем мы, в наших сменяющихся кадрах времени. В Своей вечности Бог полностью знает все «до» и «после» для каждого временного «сейчас» человеческой истории (ibid., la. 14.15).

Бог знает все те же сущности, что и мы, но Он знает их не так, как знаем мы. Наше знание дискурсивно, переходит от посылок к выводам. Эта дискурсивность человеческого знания двояка: одна сущность познаётся *после* другой, и одна сущность

познаётся *через* другую. Но Бог не может познавать сущности последовательно, потому что существует вне времени и знает всё сущее вечно и одномоментно. Не может Бог и познавать сущности дедуктивно, потому что Он бессоставен и познает все сущности через Своё единство. Следовательно, Бог не может знать что-либо дискурсивно (последовательно, от умозаключения к умозаключению) в той мере, в какой дискурсивное знание предполагает для познающего ограничение в виде постижения только одной идеи в каждый данный момент (ibid., la. 14.7).

Бог знает все возможности. В совершенстве зная Себя, Бог в совершенстве знает все те разнообразные способы, которыми Его совершенство может быть отражено в других сущностях. Ибо сущность Бога включает в себя всякое знание о всевозможных вещах, которые может актуализировать Его воля. Поэтому Бог знает все частные вещи, которые могут быть актуализированы когда бы то ни было (ibid., 1a. 14.6).

Божье всеведение не противоречит свободе воли. Связывая воедино все нити этого рассуждения о Божьем знании, мы видим, что верховное владычество Бога согласуется со свободой воли у человека. Божье знание распространяется не только на актуализированное; оно охватывает также все возможные виды потенциального. Бог знает всё, что есть, и всё, что когда-либо могло бы быть. Ибо Бог знает всё, что есть, любым способом, каким оно только может быть познано. Далее, реально и актуализированное, и лишь потенциальное. Доступа к реальности не имеет только невозможное. Таким образом, всё потенциально возможное тоже реально. Отсюда следует, что Бог может знать всё потенциальное наряду со всем актуализированным (ibid., la. 14.9).

Это означает, что Бог может знать будущие опционные возможности, то есть такие вещи, которые зависят от человеческой свободы воли. Ведь будущее есть то потенциальное, которое предсуществует в Боге. И Бог знает всё, что существует в Нём, в качестве порождающей причины этих сущностей (ibid., la. 14.13). Поскольку Бог существует вне времени, Он знает всё время в одном вечном «сейчас». Но

будущее – одна из составных частей времени. Следовательно, Бог знает будущее, в том числе акты свободы воли, которым предстоит осуществиться. Разумеется, всё, что Бог знает, Он знает непогрешимо, так как Бог не может ошибаться в Своём всеведении. Будущие опционные возможности известны Ему непогрешимо. Они оказываются возможными в аспекте своей непосредственной причины (свободного выбора человека), но необходимыми в аспекте Божьего всеведения. Бог способен это осуществить, не уничтожая свободу воли, так как всеведущее существо может знать всё, знание чего не является невозможным. А для существа вне времени нет ничего невозможного в том, чтобы знать необходимые исходы, которые порождаются на пути возможностей. Бог способен знать всё, что *должно быть*, через то, что *может быть*, хотя и не то, что *невозможно*.

Следовательно, всеведущее Существо знает возможные будущие действия как необходимо истинные события. Если какое-то действие осуществится и Бог об этом знает, то оно должно осуществиться, так как всеведущий Разум не может ошибаться в том, что Он знает. Таким образом, утверждение «всё, о чём Бог знает, должно произойти с необходимостью» истинно, когда оно подразумевает непогрешимость Божьего знания, но ложно, если трактовать его как необходимость опционных возможных событий (ibid., 1a. 14.5).

Божия воля. Воля может быть определена как рациональное стремление существ к собственному благу. Всякое существо, имеющее ум, имеет также волю, так как воля следует за умом. Далее, каждая сущность стремится к своей особой цели, к собственному благу. Когда цель рациональна, рациональным является и стремление. Бог имеет рациональное стремление к благу с точки зрения Его сущности. Следовательно, Бог имеет волю (ibid., la. 19.1).

Наличие воли не означает, что Бог изменяется. Ибо объектом Божьей воли является Его божественное Благо. А всё, что есть в самом существе, не нуждается для своего достижения в выходе за пределы существа. Поэтому Бог не нуждается в выходе за пределы Себя для достижения Своей

особой цели. А воля есть стремление существа к своей собственной цели. Таким образом, у Бога есть воля постольку, поскольку Он стремится к Своему божественному благу. Воля также предполагает любовь и удовольствие от обладания. Бог ощущает любовь и удовольствие, обладая Своей божественной сущностью. Следовательно, Бог имеет волю в смысле любви и удовольствия, но не в смысле желания (ibid.).

Божия воля порождает бытие сущностей. То, что Бог направляет Свою волю на другие сущности только в Себе, ещё не значит, что Он направляет Свою волю только на Себя. Ибо в природе существ заложено делиться своим благом с другими. А Бог – это высшее Существо; Он – источник всего сущего. Поэтому Бог в соответствии со Своей природой направляет Свою волю на отличные от Себя существа (ibid., 1a. 19.2). Таким образом, Бог направляет Свою волю на отличные от Себя существа в Себе и через Себя. Бог не отличен от Себя, но может направлять в Себе Свою волю на отличные от Себя существа. Ибо воля подразумевает взаимоотношения. Итак, хотя Бог не отличен от Себя, Он направляет Свою волю на отличные от Себя существа (ibid., la. 19.2, ad 1).

Богом не движет нечто вне Него, когда Он направляет Свою волю на то, чтобы творить через Себя (ibid., la. 19.2, ad 2). Но при направлении Божьей воли на отличные от Бога существа Богом движет не какая бы то ни было недостаточность в Нём, а наоборот. Его самодостаточность, то есть Его благость. Следовательно, направление Божьей воли на другие существа через самодостаточность Бога не подразумевает никакой недостаточности в Боге (ibid., la. 19.2, ad 3). Точно так же, как Бог знает многие сущности через единство Своей сущности, Он может направлять Свою волю на многие сущности через единство (благость) Своей воли (ibid., la. 19.2, ad 4).

Необходимость и возможность Божьей воли. Божия воля направлена на сущности двояким образом. На некоторые сущности – на Его благость, например, – она направлена с необходимостью. Бог не мог бы избрать иное. На подобные сущности Его воля направлена с *абсолютной* необходимостью. На другие сущности Божия воля направлена с *условной*

необходимостью – например, на благость Его созданий. Все, на что Божья воля направлена с условной необходимостью, не является абсолютно необходимым. На творение Божия воля направлена с условной необходимостью.

Разумеется, Бог направляет Свою волю на иные сущности *по причине* Своей благости, но не в качестве *необходимого её следствия.* Ибо Бог может существовать, не направляя Свою волю на иные сущности. С необходимостью Божия воля направлена только на Его благость, а на другие сущности – лишь возможным образом. Следовательно, на эти другие сущности Божия воля не направлена с абсолютной необходимостью. Разумеется, по отношению к Божьей воле необходимо, чтобы она была направлена на Его сущность с необходимостью. Но Богу не обязательно направлять Свою волю на что-то иное, отличное от Себя. Когда же Бог направляет Свою волю на отличные от Себя сущности, Он всегда делает это по Своему избранию (ibid., la. 19.3, ad 3).

Может показаться, что Бог должен был бы направлять Свою волю с необходимостью. Как Необходимое Существо Он должен знать то, что Он знает, с необходимостью. Поэтому может показаться, что и Свою волю Он должен направлять с необходимостью.

Фома Аквинский отвечает, что божественное знание необходимо связано с познанной сотворенной сущностью, потому что знание Познающего едино с Его сущностью. Но божественная воля не имеет необходимой связи с сотворенной сущностью, на которую она направлена. Воля связана с иными сущностями в том их качестве, в котором они существуют сами по себе, вне божественной сущности. Бог с необходимостью знает то, что знает, но направляет Свою волю без необходимости. Далее, всё сущее с необходимостью существует в Боге, но вне Него ничто не существует с необходимостью. Но Бог должен направлять Свою волю только на то, что с необходимостью имеет Его сущность. Следовательно, Бог должен направлять Свою волю на иные сущности только в том их качестве, в котором они существуют в

Нём, а не в том, в котором они существуют сами по себе, вне Него (ibid., Ia.19.3).

Все сотворенные следствия предсуществуют в Божьей воле. Божия воля выступает причиной всего сущего, так что все сотворенные сущности предсуществуют в Божьем знании. Воля есть стремление превратить в действие то, что существо знает. Следовательно, все сотворенные следствия проистекают из Божьей воли (ibid., 1a.19.4). Разумеется, Бог должен наделять благом всё, что Он создаёт; Бог не может творить зло. Но нет никакой необходимости в том, чтобы Бог направлял Свою волю на иные, отличные от Себя сущности, на иное благо. Следовательно, Бог должен наделять благом только то, что избрал сотворить (ibid., Ia. 19.4, ad 1).

Божия воля беспричинна. По вопросу о существовании причины Божьей воли Фома Аквинский говорит, что, наоборот. Божия воля есть причина всего сущего. Причина всего не нуждается в собственной причине. Ибо в Боге средства и цели предсуществуют в причине как совместный объект воли. Воля человека направлена на желанную цель и на то, что можно сделать для достижения этой цели. Божия воля становится причиной и для своей цели, и для средств её достижения. А поскольку всё сущее предсуществует в Первой Причине (Божьей воле), для Божьей воли причины нет (ibid., Ia. 19.5).

Божия воля всегда исполняется. Божия воля выступает общей причиной всего сущего. Следовательно, Божия воля всегда исполняется. То, что не исполняет Божию волю в одном порядке, исполняет её в другом. Например, то, что выпадает из категории Его благоволения, переходит в категорию Его справедливого суда. Когда частные причины не исполняют положенного, это делает всеобщая причина. У Бога не бывает неисполненного (ibid., 1a.19.6).

Можно говорить о *предшествующей* и *последующей* Божьей воле. Предшествующая воля Божия состоит в том, чтобы все спаслись (2Пет. 3:9). Но последующая воля Божия состоит в том, чтобы некоторые погибли, а именно те, в отношении кого этого требует справедливость. Однако предшествующая воля не абсолютна, а условна. Только

последующая воля, учитывающая все обстоятельства, абсолютна. Разумеется, Божия воля направлена на некоторые цели через вторичные причины. И первая причина иногда встречает препятствия из-за изъянов во вторичных причинах. Движение идущего замедляется, когда одна нога хромает. Точно так же, предшествующей воле Бога иногда препятствуют изъяны во вторичных причинах. Но Его последующая воля не знает препятствий. Ибо всеобщей первопричине не могут мешать несовершенные вторичные причины – не в большей степени, чем благу, как таковому, могло бы препятствовать зло. Однако Бог и есть всеобщая первопричина бытия, и Его воля не может встречать препятствий в Его причинном воздействии на бытие (ibid., la. 19.6, ad 2).

Бог не изменяет Своих намерений. Не может Божия воля и измениться, поскольку находится в совершенном соответствии с Его знанием. Бог всеведущ, поэтому то, о чём Он знает, что это будет, действительно будет. Следовательно, Божия воля неизменна. Это не значит, что Бог не хотел бы, чтобы некоторые вещи изменились. Но Божия воля неизменна, даже если Он предпочёл бы, чтобы некоторые вещи изменились (ibid., la. 19.7). Когда в Библии говорится, что Бог «раскаялся», это означает, что с нашей точки зрения это выглядит так, как если бы Бог изменил Своё намерение. Бог из вечности знал, как всё обернётся. И Божия воля предполагает промежуточные причины, такие как человеческая свобода воли. Таким образом. Бог знает, какие деяния эти промежуточные причины изберут совершить. Но воля Божия соответствует Его неизменяющемуся знанию. Следовательно, воля Божия никогда не изменяется, потому что в неё входит то, что должно, в соответствии с Его знанием, произойти. То, на что Божия воля направлена с условной необходимостью, не отменяет человеческой свободы, потому что воля здесь обусловлена как раз свободным выбором человека. Именно этим обусловлена Божия воля относительно спасения человеческих существ. Таким образом, Божия воля относительно спасения не отменяет свободу воли человека, но опирается на неё.

Библиография:

Augustine. *The City of God.*

S. Charnock, *Discourse upon the Existence and Attributes of God.*

R.Garriguou LaGrange, *God: His Existence and His Nature*.

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion.*

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*.

→ *Summa Theologica*.

Богословие естественное

см. **Естественное богословие**

Божественное рождение как сюжет

(*DIVINE BIRTH STORIES*)

С тех пор как Джеймс °Фрейзер опубликовал свою «Золотую ветвь» (*The Golden Bough;* 1890, 1912), привычно стало слышать обвинения в том, что христианство не уникально в своём учении о воплощении Христа, поскольку сюжеты сверхъестественного рождения типичны для мифов о языческих богах. Если бы это было верно, это, по-видимому, принижало бы христианское учение, показывая, что оно могло заимствовать идеи в других религиях.

Несколько линий свидетельства, опровергающего теорию о заимствованиях из языческих мифов, подробно обсуждаются в статьях Евангелие от Луки: предполагаемые ошибки; митраизм; мифология и Новый Завет; Новый Завет: историческая достоверность; Христос: рождение от девы. Здесь тезисно приведено только самое главное:

1) Новый Завет был написан современниками событий и не является результатом позднейшего развития мифологии. Легенды не возникают, если рассказы записаны, пока ещё живы очевидцы, которые могут упрекнуть рассказчика в отклонении от истины.

2) Повествования о рождении Христа от Девы не несут в себе признаков мифологии и не содержат заимствованных элементов из известных языческих мифов с сюжетом о божественном рождении.

3) Персоналии, места и события, упоминаемые в связи с рождением Христа, исторически достоверны. Даже такие подробности, которые когда-то считались ошибками, позднее были подтверждены учёными.

4) Ни в одном греческом мифе не говорится о фактическом воплощении монотеистического Бога в человека. В христианстве в человека воплотилась вторая ипостась Троицы. В языческих религиях боги только принимают человеческое обличье; но реальными людьми не становятся. В языческих мифах неизменно происходят сексуальные контакты между

людьми и богами; в христианских повествованиях этот аспект отсутствует.

5) Греческие мифы о богах, ставших людьми, возникли после времени Христа, так что евангельские священнописатели не могли совершать из них заимствования.

Библиография:

J. Frazer, *The Golden Bough*.

J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ.*

R. Nash, *Christianity and Hellenism.*

E.Yamauchi, «Easter – Myth, Hallucination, or History?» *CT* (29 March 1974; 15 April 1974).

Божественный эссенциализм

см. **Эссенциализм божественный**

Большой взрыв

см. **Теория большого взрыва**

Бритва Оккама

(*OCKHAM'S RAZOR*)

Бритва (лезвие) Оккама – это распространённое название принципа, установленного Уильямом Оккамом (1285–1349). Его также называют принципом экономии (объяснений). В своей популярной форме он гласит, что самое простое объяснение является и самым лучшим. Зачастую это понимают в смысле «чем меньше, тем лучше» и логически обобщают до «минимальное (объяснение) = наилучшее». Однако сам Оккам имел в виду другое.

В своей первоначальной формулировке, данной Оккамом, принцип всего лишь утверждает, что «причины не следует умножать без необходимости». То есть не следует предполагать больше причин или обоснований, чем требуется для объяснения имеющихся данных. Истинное объяснение может ссылаться на множество причин, и сокращать их число было бы неправильно. Однако ненужное усложнение проблемы тоже было бы неправильным.

Брюс, Фредерик Файви

(*BRUCE F. F.*)

Фредерик Файви Брюс (1910–1990) родился в шотландском городе Элгин и изучал классические науки в Академии Элгина, в Абердинском и Кембриджском университетах. Хотя он более всего известен своими работами в области библейских исследований, он не получал формального образования ни по Библии, ни по богословию. Он получил почётную степень доктора богословия в Абердинском университете. Брюс преподавал греческий язык в Эдинбурге (в 1934–1935) и в Лидсе (1938–1947). С 1959 г. по 1978 г. он был профессором фонда Джона Райленда по библейской критике и экзегезису в Манчестерском университете. Одновременно (1956–1978) он был одним из редакторов журнала *Christianity Today*, «Христианство сегодня».

Брюс написал почти пятьдесят книг и около двух тысяч статей, эссе и обзоров. Наибольшую популярность принесла ему книга «Новозаветные документы: достоверны ли они?» (*The New Testament Documerits: Are They Reliable?*; *см*. Новый Завет: рукописи). Его «Комментарии к посланиям к ефесянам и колоссянам» (*Commentary on the Epistles to the Ephesians and Colossians*) стали эталоном. Самой апологетической по характеру из его книг является «В защиту Евангелия» (*The Defense of the Gospel*; 1959). В труде «Книги и пергаменты» (*The Books and the Parchments*; 1963) Брюс отстаивает аутентичность и достоверность Библии, как и в книге «Иисус и происхождение христианства вне Нового Завета» (*Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*; 1974). Брюс также известен своей книгой о Кумране, «Повторные размышления о свитках Мёртвого моря» (*Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*; 1956).

Взгляды и учение. *Писание и апологетика*. Выводы Брюса относительно Библии не превращают его в особенно сильного апологета Писания, хотя в целом его взгляды не расходились с консервативными. Он не считал себя

консерватором, как и не верил в «непогрешимость» Библии, хотя полагал Писание «истиной» (Gasque, 24). «Если, например, какие-то из моих критических заключений являются консервативными, они таковы не потому, что они консервативны, и не потому, что я консервативен, но потому, что я считаю их теми заключениями, на которые указывает имеющееся свидетельство» (Gasque, 24). Главное значение Брюса для апологетики состоит в его роли адвоката достоверности библейских рукописей.

Брюс не был христианским апологетом как таковым, однако его труды служат поддержкой для исторической апологетики (*см*. апологетика историческая). Книга «В защиту Евангелия» – это разбор апологетики, осуществлявшейся в Новом Завете апостолами против иудаизма, язычества и раннего °гностицизма. Брюс настаивает, что «христианская апологетика является необходимой составной частью христианского свидетельства» (Bruce, *In Defense*, 10; *см*. апологетика: причины существования).

Воскресение. Брюс верил в историческую достоверность рассказа о воскресении и в само телесное воскресение. Он проводил различие между христианскими представлениями о телесном воскресении и греческими представлениями о °бессмертии души (Bruce, «Paul on Immortality», 464–65). Он критиковал гностическую концепцию духовного воскресения, настаивая, что для Павла «это грядущее воскресение может быть только воскресением телесным» (ibid., 466). Тем не менее его мнение о том, что верующие получают свои духовные воскресшие тела в момент смерти, объективно способствовало ослаблению исторического евангельского представления о воскресших физических телах (*см*. воскресение Христа: физическая природа). О стихах 2Кор. 5:1–10 Брюс сказал: «Здесь Павел, судя по всему, имеет в виду, что для тех, кто не доживёт до *parousia* [Пришествия], новое тело станет доступно непосредственно в момент смерти» (ibid., 470–71). Это заставило многих его учеников, в том числе Марри Хэрриса (Harris) отстаивать тот неортодоксальный взгляд, что воскресшее тело верующих придёт с небес, а не из могилы.

Позднее критика вынудила Харриса пересмотреть этот взгляд (см. Geisler, *The Battle for the Resurrection*, chaps. 6, 11).

Библиография:

F. F. Bruce, *Commentary on the Acts of the Apostles*,

→ *Commentary on the Epistles to the Ephesians and Colossians.*

→ *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament.*

→ *In Defense of the Gospel.*

→ «Paul on Immortality» *// Scottish Journal of Theology,* 24.4 (November 1971).

→ *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls.*

→ *The Hooks and the Parchments.*

→ *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

W. Gasque, «F. F. Bruce: A Mind for What Matters» // *Christianity Today* (7 April 1989).

N. L. Geisler, *The Battle for the Resurrection*.

M. Harris, *Raised Immortal*.

Бубер, Мартин

(*BUBER, MARTIN*)

Иудейский экзистенциалист Мартин Бубер (1878–1965) родился в столице Австрии Вене и изучал философию и искусство в университетах Вены, Цюриха и Берлина. Будучи в юности активным сионистом, он сыграл свою роль в возрождении хасидизма, разновидности иудейского °мистицизма. Его знаменитая философия «Я – Ты» сформировалась в 1923 г., хотя Уильям Джеймс (James) употреблял этот оборот ещё в 1897 году. Бубер преподавал во Франкфуртском университете с 1923 г. по 1933 г. и покинул Германию в 1938 г. С 1938 по 1953 г. он преподавал в Еврейском университете. Его вариант экзистенциализма оказал значительное влияние на ново-ортодоксального богослова Эмиля Бруннера (Brunner).

В число важнейших трудов Бубера входят «Добро и зло» (англ. перев. 1953), «Я и ты» (1923 г.; англ. перев. 1957), «Затмение Бога» (англ. перев. 1952), «Пророческая вера» (1949 г.; англ. перев. 1960) и «Два вида веры» (то есть иудейская и христианская; 1951 г.; англ. перев. 1961).

Философия Бубера. "Я – Ты" *versus* «Я – Оно». Отношения типа «Я – Ты» – такие отношения, когда другие люди рассматриваются как цель, а не как средство. Людей нужно любить, а вещи использовать, но не наоборот. Люди суть субъекты, а не объекты. Но многое может помешать отношениям типа «Я – Ты»: кажимость вместо сущности; словоговорение вместо подлинного диалога; выставление себя перед другим вместо раскрытия себя другому.

Поскольку Бубер верил в Бога, а Жан Поль Сартр не верил, их экзистенциалистские взгляды составляют показательный контраст:

Жан Поль Сартр

Мартин Бубер

Общий проект

Я – Ты

Другие – ад

Другие – небеса

Другие есть средства для объективизации моего «я»

Другие помогают мне раскрыть в межличностных отношениях мою подлинную субъективность

Не существует глубинного смысла, так как человечество не может стать Богом

Глубинный смысл существует, так как существует глубинная личная основа межличностных отношений

Бог. Согласно Буберу, Бог – «совершенно иной», но и «совершенно такой же». Он ближе ко мне, чем я сам (*см*. Бог: сущность). Бог так близок, что Его невозможно найти, поскольку невозможно найти, где бы Его не было. Собственно говоря. Бог и не ищется человеческими существами; человек приобщается к Богу через благодать, когда Бог обращается к человеку. И тот, кто освящает эту жизнь, приобщается к Богу живому, как неизъяснимой сущности бытия. Видеть во всём Бога – означает не отвергать мир, но поставить его на его надлежащую основу. Мы можем ощущать присутствие Бога, но не в состоянии проникнуть в Его таинственность. Бог воспринимается через мир и других людей и в них, но приобщаться к Нему необходимо единолично. В единении с Богом мы не претерпеваем поглощение, но сохраняем своё индивидуальное «я». Благодаря этой онтологической особенности Бубер избегает абсолютного пантеизма.

Религиозный язык. Как и °Плотин, Бубер убеждён, что Бог есть не просто Добро, но Сверхдобро; Его нужно любить в Его сокровенности. Бог не называет Себя (как в высказываниях «Я – Тот, Кто Я есть» {"Я есмь Сущий»; Исх. 3:14}), но раскрывает Себя в откровении. Это раскрытие, а не вербальное определение. Идея Бога – шедевр человеческого воображения, образ Невидимого. Тем не менее от слова «Бог» отказываться не следует просто потому, что это самое небесное, самое горнее из всех человеческих слов, и поэтому самое непреходящее и необходимое из них. Однако слово «религия» неудачно, оно подверглось эпидемическим инфекциям нашего

времени. Его следовало бы заменять оборотом «все подлинные человеческие взаимоотношения с Богом».

Затмение Бога. Философия препятствует человеческим взаимоотношениям с Богом. Человек ставит своё «я» превыше всего и тем самым создаёт преграду для небесного света. Для философов особенно характерен порок гордости, когда их система замещает собой Бога. Более того, объективный язык, язык «Я – Оно» – это лингвистическое идолопоклонство, затмевающее Бога. На Бога не распространяется закон противоречия, мы говорим о Нём только диалектически.

Оценка. В число положительных аспектов мышления Бубера входит акцентирование им потребности человека установить личностные взаимоотношения с Богом и искать основу в Боге. Бубер даёт ценную критику распространённой склонности философии затмевать Бога и выдвигает полезные предложения о преодолении фальши во взаимоотношениях.

Его позиция, однако, подверглась разнообразной критике со стороны других течений религиозного экзистенциализма (*см*. Барт, Карл; Кьеркегор, Серен). С точки зрения евангельского христианства заслуживают особого внимания несколько моментов.

Отрицание пропозиционального откровения.

Отрицание Бубером пропозиционального откровения (*см.* откровение частное, или особое) оказало заметное влияние на Бруннера и новых ортодоксов (*см*. Библия: свидетельства истинности). Бубер отрицает, что Бог раскрывает Себя в каких бы то ни было пропозициональных высказываниях. Но ведь о теистическом Боге слышать такое было бы странно. Этот же Бог способен действовать, но не говорить; Он не мёртв, однако безмолвствует. Получается, что тварь может делать то, чего не может делать Творец. Следствие превосходит свою Причину.

Неравнозначность высказываний о Боге. Бог не просто «не словесен»; когда Он всё-таки раскрывает Себя, язык не в состоянии ничего передать нам о Самом Боге. Язык неравнозначен Богу, полностью отличается от того, каков Бог. Следствие несходно с Причиной. Бог даёт то, чего у Него нет.

Не существует аналогии между Творцом и творением (*см*. принцип аналогии).

Мистическая гносеология. Бубер уязвим для той же самой критики, что и другие мистики. Откуда верующий может знать, что именно с Богом он общается в таком мистическом духовном опыте, а не с сатаной? Абсолютно субъективный духовный опыт не имеет объективных критериев, по которым он мог бы оцениваться. Христианский мистический опыт неотличим от буддийского мистического опыта (*см*. дзэн-буддизм). Не остаётся осмысленных критериев для распознания истины.

Библиография:

M. Buber, *Good and Evil*.

→ *I and Thou.*

→ *The Eclipse of God.*

→ *The Prophetic Faith.*

→ *Two Types of Faith.*

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*.

A. Johnson, *Faith Misguided: Exposing the Dangers of Mysticism*.

Бытие

см. **книга Бытие: дни сотворения**

В

Ван Тил, Корнелиус

(*VAN TIL, CORNELIUS*)

Корнелиус Ван Тил (1895–1987) родился в Голландии, ребёнком эмигрировал в Соединённые Штаты и вырос на ферме в штате Индиана. Он учился в Колледже Кальвина и в Принстонской семинарии. После служения пастором в одной мичиганской церкви он был профессором апологетики в Вестминстерской богословской семинарии с момента её основания в 1929 г. до самой своей отставки в 1972 г. Фрэнсис °Шеффер входил в число его студентов, которые стали придерживаться той или иной разновидности предпосылочной апологетики под его влиянием.

Его воззрения в области апологетики выражены в таких книгах, как «Защита веры» (*The Defense of the Faith*, 1955, испр. издание 1963), «Протестантская доктрина Писания» (*The Protestant Doctrine of Scripture*, 1967), «Обзор христианской эпистемологии» (*A Survey of Christian Epistemology*, 1969), «Христианская теория познания» (*A Christian Theory of Knowledge*, 1969), «Введение в систематическое богословие» (*Introduction to Systematic Theology*, 1969), «Великий спор сегодня» (*The Great Debate Today*, 1971), «Защита христианства и моё кредо» (*The Defense of Christianity and My Credo*, 1971), «Общая благодать и Евангелие» (*Common Grace and the Gospel*, 1972), «Введение в систематическое богословие» (*Introduction to Systematic Theology*, 1974), «Христианская апологетика» (*Christian Apologetics*, 1975), «Христианско-теистические свидетельства» (*Christian-Theistic Evidences*, 1976), а также два произведения без даты, в частности – «Почему я верю в Бога» (*Why I Believe in God*), где Ван Тил даёт сводное описание своих воззрений. В число других значительных его работ входят введение в издании Б. Б.°Уорфильда «Богодухновенность и авторитет Библии» (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1969) и эссе «Моё кредо» («My Credo») в книге E. R.Geehan, ed., *Jerusalem and Athens* (1971).

Философия апологетики. В кратком изложении своих взглядов Ван Тил делит свою философию апологетики на три большие области: «проблемы, возникающие для меня в связи с «традиционным методом"", «моё понимание философских аспектов соотношения между христианами и нехристианами» и «мои предложения о последовательно христианской методологии в апологетике».

«Традиционная» апологетика. Ван Тил видит в классической апологетике семь проблем:

1) Она компрометирует Бога, считая Его существование лишь «возможным», пусть и «весьма вероятным», но не онтологически и «рационально» необходимым.

2) Она компрометирует Божье провидение, не считая его единственной всеобъемлющей и высшей «причиной» всего, что только ни происходит.

3) Она компрометирует Божье откровение в отношении его необходимости, его ясности, его достаточности и его авторитетности.

4) Она компрометирует человеческие создания в качестве носителей образа Божьего, концептуализируя человеческие создания и человеческое знание как независимые от Божьего бытия и знания. Человеческим существам не нужно «думать мысли Бога вслед за Ним».

5) Она компрометирует взаимоотношения завета человека с Богом, не считая репрезентативные действия Адама абсолютно определяющими для будущего.

6) Она компрометирует понятие греховности, возникшей вследствие греха Адама, не считая этическую испорченность распространяющейся на все аспекты жизни, даже на мысли и представления.

7) Она компрометирует Божию благодать, не расценивая её как необходимое предусловие для «обновления в знании». По традиционным воззрениям, люди должны обновляться в знании благодаря «правильному применению своего разума».

Христиане и нехристиане в совокупности. Ван Тил приводит четыре основополагающих тезиса по вопросу

соотношения веры и рассудка. В каждом из них раскрывается новая существенная сторона его апологетического подхода.

1) И те, и другие исходят из своих предпосылок о природе реальности, а) Христиане постулируют существование триединого Бога и Его замысла о вселенском искуплении, раз и навсегда раскрытого в Писании, б) Нехристиане постулируют диалектическое сочетание «случайности» и «регулярности», причём первая служит для того, чтобы объяснять происхождение Вселенной и возникновение жизни, а вторая – для объяснения текущих успехов науки.

2) Ни христиане, ни неверующие, как существа финитные, не могут применять логику, чтобы утверждать, *чем реальность должна или не может быть*, а) Христиане пытаются понять мир с помощью наблюдения и логического упорядочения фактов. Это совершается ими при сознательном подчинении себя замыслу свидетельствующего о Себе Христа в Писании, б) Нехристиане, пытаясь понять мир с помощью наблюдения, пытаются также применять °логику для опровержения христианской системы взглядов. Ссылаясь на *нерациональность* материи, неверующий утверждает, что случайный характер «фактов» есть категорическое свидетельство против христианского мировоззрения. Поэтому нехристиане считают, что христианские повествования никак не могут быть правдой. Каждое человеческое существо должно быть автономным. «Логика» должна установить, что «возможно», и возможность не должна включать в себя существование Бога.

3) И те, и другие заявляют, что их представления «соответствуют фактам» а) Христиане утверждают это на основе своего опыта и в свете откровения свидетельствующего о Себе Христа в Писании. Как единообразие, так и разнообразие фактов имеют в своей основе всеобъемлющий замысел Бога, б) Нехристиане утверждают это в результате толкования фактов и своего личного опыта с точки зрения человеческой автономии. Неверующий исходит из конечной «данности» мира и податливости материи для разума. Никакой факт просто не

может ни отрицать человеческую автономию, ни указывать на происхождение мироздания и рода человеческого от Бога.

4) И те, и другие заявляют, что их позиция «рациональна», а) Христиане утверждают, что основанная на вере система взглядов внутренне последовательна. То, что кажется необъяснимым, может быть объяснено с помощью рациональной логики и сведений, содержащихся в Писании, б) Нехристиане могут как утверждать, так и не утверждать, что факты целиком и полностью внутренне согласованы и соответствуют фундаментальной, изначальной рациональности космоса. Те, кто говорит о полной внутренней согласованности, начинают говорить сбивчиво, когда дело доходит до объяснения натуралистической «эволюции». Если утверждается, что рациональные существа и рациональное мироздание порождены чистой игрой случая и изначальной иррациональностью, такое объяснение оказывается не объяснением вообще. Ссылка на иррациональную игру случая лишает его предиката.

Последовательный апологетический метод. Из собственной позитивной позиции Ван Тила вытекает, что нам следует:

1) Применять в апологетике тот же самый принцип, что мы применяем в богословии, – принцип свидетельствующего о Себе, раскрывающего и объясняющего Себя Христа в Писании.

2) Больше не обращаться к «общим представлениям», относительно которых у христиан и нехристиан может возникнуть согласие. «Общая основа» для них состоит в том, что каждый человек и мир каждого человека именно таковы, как сказано об этом в Писании.

3) Обращаться к человеческим существам как носителям образа Божьего. Для этого мы должны противопоставить нехристианской автономии человека его христианскую зависимость от Бога. Человеческое знание зависит от Божьего знания, которое раскрыто в личности Христа и Его Духом.

4) Утверждать поэтому, что только христианство разумно. Совершенно иррационально было бы придерживаться

любой другой системы взглядов, кроме христианской. Только христианство не приносит в жертву разум на алтарь «случая».

5) В связи с этим строить аргументацию, исходя из «предпосылок». Христианин, по примеру Тертуллиана, должен оспаривать уже сами принципы, лежащие в основе позиции оппонента. Единственное «доказательство» христианской системы взглядов сводится к тому, что, пока её истинность не взята в качестве предпосылки, нет возможности «доказать» что бы то ни было. То фактическое положение дел, которое декларируется христианами, выступает необходимой основой для самого «доказательства».

6) Проповедовать с пониманием того, что признание Христа, раскрытого в Писании, происходит только тогда, когда Святой Дух привлекает неотвратимо ясное свидетельство, чтобы открыть уклоняющемуся грешнику глаза на вещи, как они есть в действительности.

7) Излагать сущность христианской системы взглядов и свидетельство о ней как можно яснее. Поскольку человеческое существо является именно тем, чем считают его христиане, нехристиане умственно способны понять обсуждаемые вопросы. До определённой степени, христианская проповедь рассказывает о том, что неверующий уже знает, но стремится вытеснить из сознания. Такие напоминания создают благодатную почву для труда Святого Духа. В соответствии с суверенной благодатью Бога, Святой Дух способен иногда внушить нехристианину покаяние и знание о Том, Кто есть жизнь вечная.

Ревеляционная предпосылочная апологетика. *Отказ от °классической апологетики.* Ван Тил отрицает классическую апологетику, которую он называет «традиционным» методом. На её место он ставит апологетику предпосылочную. Ван Тил убеждён, что классическая апологетика °Фомы Аквинского основана на человеческой автономии. «При такой основе вообще не существует подлинной точки соприкосновения с разумом естественного человека […] Откровение самодостаточного Бога не может иметь смысла для разума, который мыслит себя принципиально автономным». Проблема

заключается в том, «как можно узнать, что Бог разума и Бог веры суть одно» (Van Til, *In Defense of the Faith*, 73,94,127). Ван Тил описывает методы Фомы Аквинского как «позицию, находящуюся на полпути между христианской и языческой». Теистическая аргументация недействительна, поэтому ни при каких условиях не ведёт к «онтологически замкнутой Троице Писания». Апологетический метод Фомы Аквинского «рационалистически редуцирует Евангелие, чтобы сделать его приемлемым для естественного человека» (Van Til, *Great Debate Today*, 91).

Как настаивает Ван Тил, пока Бог Библии не будет считаться основой человеческого опыта, этот опыт тщетен (Van Til, *Common Grace and the Gospel,* 192). Итак, Ван Тил исходит из триединого Бога и Его самораскрытия в Священном Писании. В связи с этим его подход называется *ревеляционной* предпосылочной апологетикой.

Апологетический метод Ван Тила. *Метод следствий*. В начале своей деятельности Ван Тил называл свой апологетический метод «методом следствий» (Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*, 6–10, 201–2). По словам Джона Фрейма, под этим термином Ван Тил подразумевал сочетание индуктивного и дедуктивного подхода. Общее имеет приоритет перед частным (Frame, *Cornelius Van Til*, 311).

Рассуждение по предпосылкам. В своих поздних произведениях Ван Тил обычно называет свой метод «рассуждением по предпосылкам» (ibid., 312). Он настаивает, что «строить аргументацию, исходя из предпосылок, – означает показать, какие гносеологические и метафизические принципы лежат в основе данного метода и определяют его». Вопрос не может быть решён обращением к допускающим взаимное согласие оппонентов «фактам» или «законам». Для этого их мировоззрения слишком далеки друг от друга. К чему должны стремиться обе стороны – это к окончательной системе отсчёта, которая могла бы сделать факты и законы доступными для понимания (Van Til, *In Defense of the Faith*, 99, 100).

Система отсчёта самого Ван Тила настолько связана с Писанием, что называется «*ревеляционной* предпосылочной

апологетикой». Ван Тил отвергает *рациональную* предпосылочную апологетику Гордона °Кларка, считая, что его акцент на законе непротиворечивости не согласуется с верховным владычеством Бога. Сходным образом, Ван Тил не признаёт предпосылочную апологетику Джона °Карнелла, известную под названием «метода *систематической непротиворечивости*». В методе систематической непротиворечивости сочетаются закон непротиворечивости, свидетельство фактов и экзистенциальная адекватность системы взглядов в качестве критериев её истинности.

Косвенный метод. Ван Тил характеризовал свой метод как «косвенный», чтобы отличать его от «прямой» классической аргументации, основанной на свидетельстве. Метод является косвенным, потому что доказывает истинность христианства, демонстрируя противоречивость противоположной системы взглядов. Позиция оппонента доводится до абсурда. Фрейм добавляет, что здесь подразумевается «та же схема, что и при косвенных доказательствах в математике. В такой схеме утверждение доказывается от противного, от допущения истинности противоположного утверждения» (Frame, *Cornelius Van Til*, 313–14).

Внешний и внутренний метод. Апологетический метод Ван Тила является одновременно внешним и внутренним. Ван Тил утверждает:

Мы всегда должны обращаться к неверующему с позиций твёрдой уверенности в наших собственных предпосылках. Оставаясь при этой уверенности, мы, однако, можем легитимным образом исследовать предпосылки неверующего и высказать ему нашу оценку – как они выглядят с нашей точки зрения […] Такая критика является «внешней» в том смысле, что основана на критериях, лежащих вне собственной системы мышления неверующего […] Но она может стать «внутренней» в другом смысле, когда мы спросим неверующего, каким образом, пусть даже с его собственной точки зрения, он мог бы объяснить, почему мир все-таки постижим […] Наша критика никогда не будет чисто внутренней, основанной в чистом виде на точке зрения самого неверующего; она всегда окажется

внешней в том смысле, что она обусловлена христианской точкой зрения. В противном случае, мы бы […] сами утонули вместе с нашим утопающим (ibid., 322).

Трансцендентальный метод. Те, кто знаком с идеями Иммануила °Канта, имеют представление о °трансцендентальном доказательстве. Ван Тил утверждал также, что «метод следствий можно назвать и *трансцендентальным методом* […] В подлинно трансцендентальном доказательстве берётся любой факт нашего опыта, который мы захотим исследовать, и делается попытка установить, какими должны были быть предпосылки этого факта, чтобы он стал тем, что он есть». Трансцендентальное доказательство ищет гносеологический фундамент для нашего знания. Как отмечает Ван Тил, это всегда предполагает, что такой фундамент реально существует (Van Til, *Survey of Christian Epistemology,* 10, 11).

Роберт Кнудсен (Knudsen) в своём эссе «Прогрессивные и регрессивные тенденции в христианской апологетике» («Progressive and Regressive Tendencies in Christian Apologetics» // E.R. Geehan, *Jerusalem and Athens*) отмечает, что трансцендентальный метод занял доминирующее положение после того, как Дэвид °Юм оспорил традиционную методологию. Грег Банзен (Bahnsen) обосновывал трансцендентальный метод в своём эссе «Реформация христианской апологетики» («The Reformation of Christian Apologetics» // North, 191–239). Однако Ван Тил так и не дал по-настоящему исчерпывающих пояснений, как в действительности устроено его трансцендентальное доказательство. Тем не менее он утверждал, что «единственное доказательство бытия абсолютного Бога, которое не имеет прорех, – это трансцендентальное доказательство» (Van Til, *In Defense of the Faith*, 11; о том, как применял трансцендентальное доказательство Шеффер, *см*. статью Феффер, Фрэнсис).

Ван Тил говорил, что как индуктивная, так и дедуктивная аргументация ограничивается Вселенной. «В том и другом случае получаются лишь бесконечные цепочки». Всегда можно задать вопрос: «Если Бог сотворил Вселенную, то кто сотворил

Бога?» Однако если бы не было абсолютного Бога, сами вопросы и сомнения скептиков были бы бессмысленными. В какой-то момент любая гносеологическая основа оказывается зависящей от существования Бога. Трансцендентальное доказательство стремится раскрыть эту предпосылочную основу (Van Til, *Survey of Christian Epistemology*, 11). Таким образом, трансцендентальный и предпосылочный методы суть одно и то же. Ибо, по убеждению Ван Тила, трансцендентально необходимо предполагать, что триединый Бог (*см*. троица) раскрыл Себя в Священном Писании, чтобы мир имел какой бы то ни было смысл. Без этой необходимой предпосылки невозможны никакое мышление и никакой смысл.

Метод «reductio ad absurdum». Фрейм выделяет в этом методе три составляющих: во-первых, стремятся показать, что постижимость мира всегда основана на христианском теизме, опирается на него в качестве предпосылки. Во-вторых, это косвенный, а не прямой метод, то есть негативный, а не позитивный; по сути, это *reductio ad absurdum*, доведение до нелепости. В-третьих, каждый участник дискуссии должен быть способен в целях осуществления доказательства перейти на позицию оппонента, чтобы понять, как построена его аргументация (Frame, *Cornelius Van Til*, 314–15). Согласно Фрейму, «неверующий описывает свои предпосылки для косвенного доказательства, предпосылки, которые верующий затем доводит до абсурда» (ibid., 315). Как только неверующий выдвинул свою посылку, используемую в косвенном доказательстве, верующий показывает, что из неё вытекает диалектика рационального-иррационального. В системе взглядов неверующего чисто абстрактные законы неизбежно применяются к иррациональным фактам. И рациональное мышление невозможно.

«При реализации метода происходят две вещи. Христианин предполагает, что метод оппонента корректен, затем переходит к окончательным следствиям из него, чтобы показать оппоненту, что его «факты» не есть факты, а его «законы» не есть законы. Нехристианина просят в целях осуществления доказательства встать на позицию христианина и показывают, что только эти

«факты» и «законы» выглядят постижимыми (Van Til, *In Defense of the Faith*, 100–101). Указывается, что «неверующий сам отказывается от своего иррационализма, потому что, вопреки своей философии, он продолжает жить так, как если бы мир был рациональным. Таким образом, собственный разум неверующего есть составная часть Божьего откровения, свидетельствующая против его позиции иррационализма» (Frame, *Cornelius Van Til*, 322).

Ключевые концепции. Для понимания апологетического подхода Ван Тила важно знать смысл нескольких его ключевых концепций.

Верховное владычество Бога. Ван Тил – это прежде всего представитель реформатского богословия. Если бы не было верховного владычества Бога над Вселенной и Его откровения нам, мы бы абсолютно ничего не знали. Факты и законы таковы, какие они есть, вследствие Божьего замысла. Веления Бога есть «окончательная и единственная определяющая сила всего, что только происходит». Это источник всего (Van Til, *In Defense of the Faith*, 11; *Christian Apologetics*, 11; *Introduction to Systematic Theology*, 247).

"*Общая основа*«. Поскольку всякая истина – Божия и ничто не имеет смысла без Него, не существует общей с неверующими интеллектуальной гносеологической основы. На место такой основы мы ставим свидетельствующего о Себе и раскрывающего Себя Христа из Писания. Мы больше не обращаемся к такой «общей основе», а опираемся на ту реальную общую основу, что каждый человек есть носитель образа Божьего и на каком-то уровне имеет дело с Богом.

Грубые факты. «Грубый факт» – это факт, который бессмысленен, потому что не имеет Божьего толкования. Он выступает в качестве представителя Вселенной, в которой главенствует чистая игра случая. Грубые факты предполагают автономию человека, и их отправная точка находится вне суверенного откровения Бога о Себе. Ван Тил утверждает, что христиане должны обращаться к *богоистолкованным* фактам, но никогда – к грубым фактам (Van Til, *Christian-Theist Evidences*, 51, 57; Frame, *Cornelius Van Til,* 180).

В связи с приверженностью Ван Тила предпосылочной апологетике иногда ошибочно полагают, будто бы Ван Тил не верил в эффективность традиционной °исторической апологетики (*см*. апологетика историческая). Он говорил: «Я бы занялся исторической апологетикой». Исторические исследования рано или поздно подтвердят истинность христианской позиции. «Но я ни за что не стал бы нескончаемо говорить о фактах и все новых фактах, не пытаясь даже оспорить философию фактов у неверующего. Подлинно плодотворная историческая апологетика утверждает, что каждый факт *является* и *должен быть* именно таким, какой он есть, чтобы доказывать истину об истинности христианских воззрений» (Van Til, *Christian Theory of Knowledge*, 293). Все факты следует толковать в рамках взятого в качестве предпосылки христианского мировоззрения, как оно раскрыто в Библии, иначе они окажутся искажены из-за отрицания Божьего откровения.

Человеческая испорченность. Вследствие греха Адама род человеческий коренным образом испорчен и поэтому видит всё в искажённой перспективе, «желчным взглядом». Падшее человеческое существо, «мёртвое» во грехе, не в состоянии точно «знать» что-либо о реальности, пока Святой Дух не откроет ему глаза, приступив к его спасению. Как и Жан °Кальвин, Ван Тил оговаривает своё признание общей благодати Бога для неверующих тем суждением, что грех подавляет их разум. Даже самые просвещённые нехристианские учёные не в состоянии по-настоящему понимать реальность (Van Til, *In Defense of the Faith,* chap. 15). «Естественный человек не в состоянии исполнять волю Божию. Он даже не в состоянии знать, что есть добро» (ibid., 54). °Ноэтические последствия греха всесторонни и разрушительны.

Аналогия и парадокс. Даже возрождённый разум познаёт Божье знание только по аналогии. Ни в какой точке наше знание не равнозначно Божьему знанию. Как только Божье создание пытается понять божественную реальность, оно впадает в «парадоксы», то есть очевидные противоречия. Как утверждает Ван Тил, «поскольку Бог для нас не полностью постижим, мы во

всём своём знании просто обязаны приходить к тому, что выглядит для нас противоречием. Наше знание – это знание по аналогии и поэтому должно быть противоречивым» (Van Til, *In Defense of the Faith*, 61). Суверенный Бог настолько трансцендентен человеческому разумению, что для нас было бы богохульством предполагать, будто бы можем знать что-то так же, как знает это Бог. Даже наше сверхъестественно просвещённое знание лишь аналогично Божьему знанию. При таких представлениях о нашем разуме на переднем плане постоянно присутствуют два тезиса – о различиях между Творцом и творением и (во-вторых) о верховном владычестве Творца над творением (Frame, *Cornelius Van Til*, 89). В силу этих причин наше знание и должно быть знанием по аналогии. Наше знание – производное от изначального знания в мышлении Бога. Люди должны пытаться думать мысли Бога вслед за Ним. «Но это означает, что человек, стремясь выстроить собственную систему понятий, постоянно будет подчиняться авторитету Божьей системы, в той степени, в какой она для него раскрыта» (Van Til, *Christian Theory of Knowledge*, 16).

Оценка. *Позитивный вклад*. Не многие апологеты подчёркивали верховное владычество Бога с такой же прямотой и смелостью, как Ван Тил. Если бы Бог суверенно не пожелал раскрыть Себя, мы пребывали бы в полном невежестве. Откровение, будь то общее откровение или частное, является источником всякой истины.

Хотя в некоторых апологетических системах нехотя признаётся ограниченность человека, мало где приводятся развёрнутые указания на человеческую испорченность и вызванное ею ухудшение способностей. Грех неизбежно влияет на личность в целом, в том числе на разум человека. Ван Тил понимал это никак не менее ясно, чем любой другой апологет.

Ван Тил отстаивал формальные законы °логики в аспекте как теории, так и практики. Он был убеждён, что законы логики одинаковы и для Творца, и для творения. Но, формально говоря, по причине греха они не будут одинаковым образом пониматься и применяться. Ван Тил не был иррационалистом.

Ван Тил разработал сильную аргументацию в защиту христианства. Он расценивал её как «доказательство» и упрекал другие системы за ослабление в них аргументации до уровня лишь «вероятностных» доводов.

Представляется уместным признать, что в трансцендентальном подходе есть своя ценность. Аргументация, которую зачастую называют доказательством от противного, имеет удивительное сходство с подходом Ван Тила. Существуют определённые, рационально необходимые предусловия для обретения смысла, и они, как и утверждал Ван Тил, требуют постулировать существование теистического Бога.

Ван Тил верил в силу исторического свидетельства и даже посвятил ему свою книгу «Христианско-теистические свидетельства». В отличие от своего коллеги по реформатской апологетике (но личного противника) Гордона Кларка, Ван Тил не был эмпирическим скептиком. Он считал историческое свидетельство эффективным для апологетики христианства. Но только при понимании его в свете предпосылок библейского откровения.

Также, в отличие от Кларка, Ван Тил справедливо полагал, что наше знание о Боге может быть только знанием по аналогии (*см*. принцип аналогии). Думать иначе было бы самонадеянностью, если не богохульством. Ведь финитные существа способны познавать лишь финитным образом. Утверждать, будто бы они знают нечто инфинитно, подобно Богу, – значит обожествлять наше знание.

Зачастую те, кто не является сторонником предпосылочной апологетики, упускают из виду практическую ценность применяемых в ней методов. Ведь нехристиане в самом деле неявно (и даже неосознанно) принимают основные принципы теистического мировоззрения, чтобы мир для них мог обрести смысл. Указывая на это обстоятельство, можно развенчать в их глазах принятое ими мировоззрение и заинтересовать их позитивными ценностями мировоззрения христианского. Нет сомнений, что успехи Шеффера в этом направлении обусловлены его учёбой у Ван Тила.

Негативные черты апологетики Ван Тила. Некоторые критические замечания в адрес Ван Тила основаны, похоже, на недопонимании его идей, но есть и такие, которые представляются вполне справедливыми.

Даже непоколебимые его приверженцы, такие как Фрейм, хотя и отстаивают действенность метода Ван Тила в целом, признают, что он заходит слишком далеко в своём требовании, чтобы вся апологетическая аргументация строилась по одному образцу (Frame, *Cornelius Van Til*, 315). Фрейм справедливо указывает, что может возникнуть необходимость в аргументации более традиционного плана, чтобы общая схема убеждения у Ван Тила оказалась работоспособной. «Намереваясь показать, что нехристианские представления о движении и покое не являются удобопонятными, мы можем счесть необходимым обратиться к теистическим доказательствам на основе движения, таким как доказательство Фомы Аквинского. Как мы стали бы тогда рассуждать, если движение можно объяснить умопостижимым образом, то Бог должен существовать» (ibid., 318).

Обоснование выводов Ван Тила, пишет Фрейм, требует комплексной аргументации, чтобы показать, что понятная для обеих сторон коммуникация, обмен идеями, имеет в качестве предпосылок библейский теизм. «Апологету по методу Ван Тила пришлось бы вдаваться в целый ряд подробностей, чтобы показать, что постижимым мир будет только тогда, когда существует равная фундаментальность единственности и множественности, и такое равенство, в свою очередь, предполагает существование онтологической Троицы [...] Я полагаю, что вывод по Ван Тилу правильней называть *целью* апологетики [...] Нереалистично было бы ожидать, что весь христианский теизм можно обосновать в одном туре дискуссии, не говоря уже о доказательстве посредством единственного силлогизма» (ibid.).

Ван Тил ошибочно полагает, что его метод – это строго косвенный (негативный) подход. Не существует отчётливой демаркационной линии между косвенными и прямыми доказательствами. Большинству доказательств можно придать

обе эти формы. Фрейм приводит такую сводную схему апологетики Ван Тила:

1) Если Бога нет, то мир непостижим.
2) Бога нет.
3) Следовательно, мир непостижим (ibid., 318).

В силу общего согласия с тем, что мир постижим, Бог должен существовать. Однако Фрейм указывает, что то же самое доказательство можно привести в позитивной форме:

1) Если мир постижим. Бог существует.
2) Мир постижим.
3) Следовательно, Бог существует (ibid.).

Несмотря на все возражения Ван Тила, он не в состоянии избежать того, чтобы приводить позитивную апологетическую аргументацию. А в таком случае многие нападки Ван Тила на классическую апологетику оказываются напрасными.

Из-за своего недопонимания методов традиционной апологетики Ван Тил несправедливо критикует её за представления, весьма сходные с его собственными. Как говорит Фрейм, он сомневается, действительно ли трансцендентальная аргументация так сильно отличается от аргументации классической, тем более что традиционная аргументация может понадобиться для воплощения этого подхода (ibid., 45). Фрейм весьма проницательно отмечает, что ревеляционная предпосылочная апологетика до удивления похожа на подход Фомы Аквинского. Фома Аквинский согласился бы с Ван Тилом в том, что:

1) В сфере реального бытия (в метафизике) логика обусловлена Богом, а не Бог логикой (Aquinas, *Summa Contra Gentiles,* 1.7; 3.47; la.105, 3).
2) Существование Бога онтологически необходимо (ibid., la. 2. 3).
3) Без Бога нельзя было бы ни познать, ни доказать истинность чего бы то ни было (ibid., 1a.16, 1–8; 1a2ae.109, 1).
4) Основой для христианских истин выступает не разум и не опыт, но авторитет Бога, раскрывшего Себя в Писании (Aquinas, *On Truth*, 14.8–9; *Summa Contra Gentiles*, 2a2ae.2, 10; *On the Trinity*, 2.1, ad).

5) Испорченный естественный человек своевольно подавляет истину откровения Бога в Природе (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 1a2ae.77, 4; 83, 3; 84, 2; ср. 1ae2ae.109, 1–10).

Ван Тил сетует, что традиционная апологетика не может привести к полной уверенности относительно Бога. Сам он стремится к абсолютно строгому доказательству истин христианского теизма (Van Til, *In Defense of the Faith*, 103, 104). И всё же «Ван Тил сам признаёт, что наша апологетическая *аргументация* может не оказаться адекватной для того, чтобы обосновать столь категорические выводы», пишет Фрейм. «Если аргументацию так и не удастся выстроить в достаточной степени адекватно, чтобы гарантировать неоспоримость выводов, то на какой основе апологет мог бы утверждать, что его доказательства достоверны?» (Frame, *Cornelius Van Til*, 277). Ван Тил переоценивает силу апологетической аргументации, когда едва ли не требует, чтобы всякое доказательство было неопровержимым (*см*. достоверность и убеждённость). Вероятностные доказательства могут быть не менее убедительным свидетельством (ibid., 279).

Ван Тил не был скрытым томистом, однако он не имел полного представления о мышлении Фомы Аквинского и находился гораздо ближе к его позиции, чем мог осознать. Основное различие между Ван Тилом и Фомой Аквинским состоит в том, что, несмотря на их согласие в вопросе зависимости всякой истины от Бога, заданном с *онтологической* точки зрения, Ван Тил не до конца осознаёт, что финитный человек должен также задаваться вопросом с *гносеологической* точки зрения – а откуда мы это узнали? В этом отношении Ван Тил смешивает категорию *бытия* и категорию *познания*.

Либо для познания имеется рациональная основа, либо её нет. Но ведь нельзя строить порочный круг и просто постулировать существование теистического Бога. Наши постулаты не должны быть произвольными. Если мы, согласно предложениям Ван Тила, сами утверждаем, что христианский теизм есть рационально неизбежная позиция, то трудно понять, какие у нас могут быть рациональные причины критиковать

Фому Аквинского за его рациональное обоснование этой истины. Откуда Ван Тил знает, что христианская точка зрения верна? Если бы Ван Тил ответил, как он, судя по всему, и сделал в своих произведениях, что «это единственная подлинно рациональная точка зрения», то Фома Аквинский, вероятно, мог бы откликнуться: «Именно в это я и верю. Поздравляем тебя, дорогой наш собрат, со вступлением в двухтысячелетний клуб рациональных теистов».

Ван Тил заходит даже дальше, чем большинство реформатских богословов, которые и так занимают, по сравнению с остальными протестантскими богословами, более жёсткую позицию в вопросе о °поэтических последствиях радикальной испорченности человека. Даже некоторые из самых стойких приверженцев Ван Тила признают, что его формулировки излишне категоричны. Относительно того утверждения Ван Тила, что «неверующие, занимаясь толкованием, всегда приходят к неверным выводам», Фрейм отмечает, что здесь Ван Тил, по сути дела, отрицает не более и не менее как общую благодать (Frame, *Cornelius Van Til*, 194). Фрейм продолжает: «Чрезвычайно противоречивые формулировки [Ван Тила], если не сделать существенных уточнений, оказываются неадекватными». Из первоначальной формулировки следует, что неверующий буквально никогда не в состоянии высказать верное утверждение. Даже его ответ на математическую задачу неверен в том отношении, что выражает ошибочные представления о математической структуре Вселенной. Фрейм расценивает как грубое упрощение то мнение, что ноэтические последствия греха доходят до факта логической опровержимости любого высказывания неверующего (ibid., 211).

Ван Тил полагает также, что человеческая испорченность проявляется – как таковая или в большей степени – в отдельных высказываниях неверующего, а не в образе его жизни в целом. И будет ошибкой говорить, что само отрицание истины неверующим в каком-то отношении может служить подтверждением истины (ibid., 207).

Действительно, сам Ван Тил высказывает утверждения, несовместимые с его противопоставлением знания у верующего и у неверующего. Он настаивает на том, «чтобы мы излагали сущность христианской системы взглядов и свидетельство о ней как можно яснее, помня, что, поскольку человек является именно таким, каким считают его христиане, нехристианин окажется умственно способен понять обсуждаемые вопросы» (Van Til, «My Credo»). Ван Тил даже говорит о неверующем, что «внутри себя он имеет знание о Боге благодаря тому, что создан по образу Божьему». Впрочем, Ван Тил спешит уточнить уже в следующем предложении: «Но его представления о Боге ослабевают из-за его ложного принципа, принципа автономии» (Van Til, *In Defense of the Faith*, 170). Этот принцип и даёт тот «желчный взгляд», из-за которого искажается и становится ложным всякое знание. Но как тогда неверующий может понимать обсуждаемые вопросы, пусть только в рассудочном отношении, если для него не существует общих с верующим фактов, общей основы, никакого общего знания – если он смотрит на всё желчным взглядом?

Ван Тил и сам видел эти неувязки в своей позиции. Он называл это «точкой затруднения». «Мы никак не можем дать полностью удовлетворительный отчёт о ситуации, складывающейся на деле» (Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, 15). Если падшие человеческие существа действительно смотрят на всё «желчным взглядом», так что даже не могут понять истины общего откровения или Евангелия, они не несут никакой моральной ответственности. Но Писание говорит, что они «безответны», то есть не имеют оправдания (Рим. 1:19–20; 2:12–15). Действительно, Адама и Еву расценивают как «мёртвых по преступлениям и грехам» (ср. Еф. 2:1) с того самого момента, когда они притронулись к плодам с запретного дерева (Быт. 3:6; Рим. 5:12). Однако они ясно слышали и понимали, что им говорит Бог (Быт. 3:9–19).

Общая ошибка представителей реформатской предпосылочной апологетики состоит в отождествлении фигуры речи «мёртвые» с концепцией духовно «погибших», ошибка, которую они, к счастью, не допускают, когда речь идёт о второй

смерти (Отк. 20:14). Духовную смерть в Писании правильней понимать в смысле отчуждения от Бога, а не гибели. Пророк говорит: «беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим» (Ис. 59:2). В самом деле, «мёртвые» – это не единственная фигура речи, употребляемая в Библии для обозначения падшего человечества. «Болезнь», «слепота», «осквернение» и «хромота» встречаются тоже. Но ничто из этого не подразумевает человека, совершенно неспособного понять Божье откровение. Многие представители реформатской, но не предпосылочной апологетики, такие как Джонатан °Эдвардс, Б. Б.°Уорфильд, Джон Герстнер (Gerstner) и Р. Ч. Спраул (Sproul), не менее твёрдо придерживаясь представлений о полной нечестивости людей, не соглашаются при этом с такой преувеличенной оценкой ноэтических последствий греха. Испорченность рода человеческого можно понимать как его неспособность направиться или прийти к спасению без Божьей благодати.

По той же самой причине представители реформатской °предпосылочной апологетики зачастую неверно понимают стих 1Кор. 2:14 в том смысле, что неверующие не могут даже понять Божию истину прежде, чем будут рождены свыше. Помимо той очевидной трудности, что они тогда оказываются спасены прежде, чем уверуют, – а это прямо противоречит указаниям Библии в стихах Ин. 3:16; Деян. 16:31; Рим. 5:1 – такое прочтение данного стиха ошибочно. Не поможет здесь и изменение порядка событий при спасении, если заявлять, что спасаемые рождены свыше прежде, чем оправданы, – так как в Царствие Божье попадают через рождение свыше (Ин. 3:3; Тит. 3:5). Греческое слово, переводимое здесь как «принимает» (*dekomai*), имеет значение «приветствовать». Оно не значит, что они не понимают. Они явственно воспринимают Божии истины, но не хотят признать их (Рим. 1:19–20). Соответственно, они не познают их на опыте. Ошибки в понимании этого обстоятельства ведут к неверной оценке последствий греха для разума неспасённого человека.

Ван Тил предполагал, что на трансцендентальное доказательство не распространяются последствия человеческой

нечестивости, для которых уязвима традиционная апологетическая аргументация. Но почему грех не произведёт в неверующем ослабление действия °трансцендентального доказательства точно так же, как любого другого свидетельства? (Frame, *Cornelius Van Til*, 200). Здесь трансцендентальный подход лишается своего пресловутого преимущества по сравнению с классической апологетикой.

То же самое можно сказать об отрицании Ван Тилом содержательности °общего откровения, на котором основана традиционная теистическая аргументация. Часто предполагается, что из-за последствий греха, затуманивающего общее откровение, становится необходимым откровение частное, сверхъестественное. Но грех имеет точно такие же пагубные последствия и для восприятия сверхъестественного откровения, свидетельством чему служат все разнообразные христианские конфессии, секты и культы, исповедующие одно и то же сверхъестественное откровение, но толкующие его совершенно по-разному. Таким образом, предложение о применении в качестве отправной точки Священного Писания само по себе ещё не гарантирует никаких преимуществ по сравнению с применением в качестве такой точки общего откровения, как делается в классической апологетике. Ноэтические последствия греха не исчезнут просто потому, что человек переведёт свой взгляд с природы на Библию.

В концепцию Троицы у Ван Тила входят два явно противоположных суждения: Бог есть одна ипостась; Бог есть три ипостаси. Ван Тил ни разу не указывает отчётливых различий между двумя смыслами слова «ипостась». Его учение о Троице «начинается с подтверждения древних символов веры и реформатских исповеданий» (Frame, *Cornelius Van Til*, 63). Однако дальше говорится: «Поэтому мы заявляем, что не утверждаем единственности и тройственности одной и той же сущности. Однако это ещё не вся истина в данном вопросе. Ведь мы утверждаем, что Бог, то есть вся Троица, есть одна ипостась» (Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, 229). Итак, «Бог – не просто единство ипостасей; Он и есть такая ипостась» (Frame, *Cornelius Van Til*, 65).

Это богословское построение, которое прежде никогда не встречалось ни в одном ортодоксальном символе веры, ни в одном вероисповедании и ни в одном из основных трудов отцов Церкви. Джон Роббинс, ученик Гордона Кларка, доходит до того, что называет это «радикально новой ересью» (Robbins, 20). Более распространённое возражение, впрочем, сводится к тому, что здесь нарушается принцип непротиворечивости. Сторонники Ван Тила в ответ указывают, что он никогда не называл доктрину Троицы «противоречивой», а говорил лишь, что она «выглядит противоречивой» (Van Til, *Common Grace and the Gospel*, 9). Не отрицал он и традиционное положение о том, что Бог – это одна сущность и три ипостаси; он лишь говорил, что «это ещё не вся истина в данном вопросе». Он пытался дополнить традиционное учение, а не заменить его новым (Frame, *Cornelius Van Til*, 67). И всё же выглядит несколько самонадеянным предположение, будто бы он открыл то, чего не смогли выявить за девятнадцать столетий все богословы, символы веры и соборы Церкви. Вопрос отнюдь не в том, подтверждает ли Ван Тил ортодоксальную формулу о единой сущности и трёх ипостасях Бога (с её отчётливым различением *ипостасей* и *сущности*). Противоречие заключается в том, что он также утверждает, будто бы Бог есть одновременно три ипостаси и всё же только одна ипостась (и не указывает отличий *ипостаси* от *ипостасей*).

Его сторонники заявляют, что Кларк и Роббинс не отвечают на доводы Ван Тила. «Он есть одно «существо», а не три; трое соучаствуют в одной «сущности». И тогда возникает вопрос – является ли это одно существо личностным или безличностным?» Ван Тил считал, что в исторически принятой формулировке Отец, Сын и Дух становятся индивидуальностями, однако о самой божественной сущности, о Боге, можно тогда мыслить лишь абстрактно. И такие представления могут быть лишь неадекватными, ибо Бог не есть абстракция (ibid., 68).

Но в этой аргументации выдвинута ложная дилемма. Бог не является ни личностным (в единичном смысле), ни безличностным. Он имеет три ипостаси, три лица. Поэтому нет

необходимости делать вывод о том, что сущность Бога безличностна, ведь в ней сочетаются три ипостаси, три лица. Три ипостаси образуют личностное Существо. Фрейм задаёт вполне уместный вопрос: «Как же нам тогда соотносить «одну ипостась» с «тремя ипостасями»? Ван Тил утверждает, что «это истина, лежащая за пределами постижимого для нас"". Ван Тил не говорит, что эти два утверждения противоречивы, но, судя по всему, не оставляет никакой альтернативы возникающему противоречию.

Суть защиты этой доктрины у Фрейма состоит в том, что могут быть истинны одновременно А и не-А, если эти два А имеют разный смысл. «Традиционная фраза «одна сущность, три ипостаси» (от которой, повторимся, Ван Тил не отрекается), разумеется, яснее показывает, что единственность и тройственность относятся к разным аспектам. Но и в формулировке «одна ипостась и три ипостаси» не отрицается это различие аспектов» (ibid., 69).

Отсюда делается переход к последним соображениям Фрейма по этому поводу. Очевидно, существует различие между значениями слова «ипостась» применительно к единственности Бога и слова «ипостаси» применительно к трём элементам Троицы. Прежде всего, Отец порождает. Сын порождается, а Дух происходит и от Отца, и от Сына. Троица, как единство, не сводится ни к одной из этих трёх ролей.

Ни Ван Тил, ни я не претендовали на то, что способны сформулировать, точно и исчерпывающе, определение различий между сущностью Бога и отдельными ипостасями Троицы. Несомненно, критики Ван Тила из лагеря Кларка сочтут это дискредитирующим признанием, ведь они настаивают на том, что все богословские утверждения должны быть совершенно точными. Дело даже не в том, что и само Писание нередко оказывается весьма далеко от определённости в вопросах тайн веры. Но ведь и традиция символов веры тоже не даёт «точного» определения, как соотносятся «сущность» Бога и Его «ипостаси» [ibid., 71].

Далее Фрейм утверждает, ссылаясь на исповедания веры, в которых подробно разбирается библейская доктрина Троицы,

что «слова *ousia*, «сущность», и *hypostasis*, «ипостась», могут употребляться взаимозаменяемо. Они могут обозначать одну субстанцию и три субстанции».

Хотя Ван Тил готов признать, что действительно не в состоянии конкретизировать хоть какие-то различия между двумя значениями слова «ипостась», он всё же критикует нехристианские доктрины за их противоречия. Об одной такой доктрине он говорит, что она «приведёт не к углублению знания, а лишь к скептицизму относительно самой возможности существования истины» (ibid., 77). Именно это можно высказать и о доктрине самого Ван Тила.

Ван Тил не упускает из виду тот факт, что он не указал реального смыслового отличия выражения «одна ипостась» от выражения «три ипостаси». Он признаёт, что «мы, возможно, не всегда в состоянии показать, как эти две концепции могут сосуществовать с точки зрения логики» (Frame, *Cornelius Van Til*, 71). Но пока эти различия не сформулированы, Ван Тил не может избежать обвинений в противоречивости своей доктрины. Ведь один и тот же объект (ипостась) не может одновременно существовать в количестве одного и трёх.

Ван Тил не согласен с тем мнением, что «мы в состоянии доказать людям – мы не утверждаем ничего такого, что они должны были бы счесть иррациональным, когда говорим, что у Бога одна сущность и три ипостаси». Но если мы не в состоянии это доказать, то какие у нас найдутся основания для возражений, когда неверующие тоже не смогут этого сделать в отношении своих воззрений? В самом деле, трансцендентальный метод целиком и полностью основан на нашей способности показать, что воззрения неверующих содержат логические противоречия.

Ван Тил заявляет: «Я не считаю, что у христиан появляются новые законы мышления, точно так же, как у них не появляются новые глаза или носы» (Van Til, *In Defense of the Faith*, 296). Несмотря на это заявление, «законы мышления» у Ван Тила в действительности не остаются для верующих теми же самыми. Есть только формальное сходство. Но нет реальной точки соприкосновения, точки, общей для Бога и человечества. И это

ведёт лишь к скептицизму относительно существования Бога, поскольку нет реальной точки пересечения Его знания и нашего. С точки зрения трансцендентальной аргументации необходимо подтверждать наличие такой содержательной точки соприкосновения.

Если принять, что трансцендентальное доказательство валидно, отсюда ещё не следует, что валидна его формулировка у Ван Тила. Безусловно, как и утверждает Ван Тил, необходимо постулировать существование Бога, чтобы мир мог предстать осмысленным. Однако Ван Тил не показывает, что необходимо постулировать существование триединого Бога. Это остаётся фактом, согласимся ли мы или не согласимся с его доводом о том, что только доктрина Троицы решает проблему единственности и множественности. Даже соглашаясь в целях осуществления доказательства, что для осмысленности мира у Бога должно быть больше одной ипостаси, мы ещё не получим, что ипостасей обязательно должно быть именно три. В этом вопросе остаётся только поверить Писанию. То же самое можно сказать относительно других аспектов христианства, таких как замысел о спасении. Ван Тил нигде не доказывает, что это трансцендентально необходимое предусловие для того, чтобы наш мир оказался осмысленным. Таким образом, у Ван Тила, в его разновидности предпосылочной апологетики, присутствуют элементы фидеизма. Небезынтересно отметить, что даже сторонники Ван Тила признают: «Я полагаю, что в предпосылочной апологетике Ван Тила многое следует расценивать как апелляцию к сердцу, а не как логически прямолинейный апологетический метод» (Frame, *Cornelius Van Til*, 320).

Библиография:

G. Bahnsen. *By This Standard.*

J. DeBoer, et al., «Professor Van Til's Apologetics» // *The Calvin Forum* (August-September, December 1953; March-April 1955).

J. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*.

→ «The Problem of Theological Paradox» // G. North, ed., *Foundations of Christian Scholarship*.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.

S. Hackett, *The Resurrection of Theism*.
F. Howe, *Challenge and Response*.
R. Knudsen, «Progressive and Regressive Tendencies in Christian Apologetics» // E. R. Geehan, *Jerusalem and Athens*.
D. E. Kucharsky, «At the Beginning, God: An Interview with Cornelius Van Til» // *Christianity Today* (30 December 1977).
G. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*.
S. Oliphint, *The Consistency of Van Til's Methodology*.
J. Robbins, *Cornelius Van Til: The Man and the Myth*.
N. Stonehouse, ed., *Nature and Scripture*.
Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*.
→ *On the Trinity.*
→ *On Truth.*
C. Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*.
→ *Christian Apologetics.*
→ *Christian Theory of Knowledge.*
→ *Christian-Theist Evidences.*
→ *Common Grace and the Gospel.*
→ *In Defense of the Faith.*
→ *interview* //Christianity Today (3 December 1977).
→ Introduction // B. B. Warfield*, The Inspiration and Authority of the Bible.*
→ *Introduction to Systematic Theology.*
→ "My Credo" *//* E. R. Geehan*, Jerusalem and Athens.*
→ *The Great Debate Today.*
→ *The Inspiration and Authority of the Bible.*
White, William, *Van Til, Defender of the Faith: An Authorized Biography.*

Варнавы Евангелие

см. **Евангелие от Варнавы**

Веданта

см. **Индуизм и Веданта**

Великий потоп

(*FLOOD, NOAH'S*)

Рассказ о потопе из глав Быт. 6–9 возбудил серьёзные сомнения в умах библейских критиков, в том числе такие:

Как смог маленький ковчег вместить сотни и тысячи видов животных?

Как деревянное судно могло остаться на плаву во время такой жестокой бури?

Как могли семейство Ноя и все животные так долго прожить в ковчеге?

Спасение животных. Первая проблема связана с тем, как мог такой маленький ковчег вместить все виды наземных животных. Археологи и специалисты по истории Древнего Востока сходятся между собой в том, что библейский локоть составлял около 46 сантиметров. Пересчитывая указанные в Библии размеры при такой длине локтя, получаем, что Ноев ковчег имел всего лишь около четырнадцати метров в высоту, около двадцати трёх метров в ширину и ста тридцати семи метров в длину (Быт. 6:15). Ною было сказано взять с собой по две особи из каждого рода нечистых животных и по семь особей из каждого рода чистых животных (Быт. 6:19; 7:2). Однако учёные насчитывают от 500 миллионов до более чем 1 миллиарда видов животных.

Локальный катаклизм? Одно из возможных объяснений состоит в том, что потоп по географическим меркам был локальным. Ною в этом случае пришлось лишь заново населить животными небольшую территорию, а также разместить в ковчеге какое-то количество животных для еды и жертвоприношений.

В качестве свидетельства того, что потоп не был всемирным, отмечают, что те же самые выражения, указывающие на «всемирность», которые употребляются в главах Быт. 6–9, встречаются и в других местах Писания, где имеется в виду далеко не весь мир. О набожных людях в день Пятидесятницы сказано, что они были «из всякого народа под

небесами» (Деян. 2:5), однако перечень этих народов ограничивается древнеримским миром. Павел говорит в Кол. 1:23 о благовествовании, «которое вы слышали, которое возвещено *всей твари поднебесной*" (*курсив Н. Г.*). Повествование о путешествиях Павла из глав Деян. 13–28 показывает, что он не покидал пределов Средиземноморья.

Кроме того, илистые отложения, которые должен был бы оставить потоп, подобный Ноеву, удаётся обнаружить только на Месопотамской равнине, а не по всему миру. В мире нет такого количества воды, чтобы покрыть все высокие горы (Быт. 7:20). Некоторые пики имеют многокилометровую высоту. Настолько высокие воды оказали бы воздействие на вращение Земли. Имеющиеся в Месопотамии горы заведомо не достигают таких высот.

И наконец, размеры ковчега должны были ограничить число биологических видов. Животных исключительно из одной, локальной области было бы легче разместить в ковчеге.

Всемирный потоп? Другие специалисты по Ветхому Завету убеждены, что данные свидетельствуют о всемирном масштабе потопа. Используемые в Книге Бытие обороты по своему характеру более решительны, нежели в приведённых нами ссылках. В повелении Бога о спасении животных каждого рода не было бы необходимости, если бы речь шла об уничтожении жизни только в одной, не слишком обширной местности. Животные могли бы мигрировать в неё позже и восстановить численность популяций. Между тем в Быт. 10:32 сказано, что после потопа весь мир был заселён потомками восьми спасшихся. Этого бы не произошло, если бы территория потопа была ограниченной и за её пределами никто не утонул. Пётр указывает, что спаслись только восемь душ (1Пет. 3:20).

Илистые отложения на Месопотамской равнине оставлены локальным наводнением (наводнениями), а не всемирным потопом. Существующие во всём мире илистые отложения оставляют возможность для самых разных толкований, в том числе для предположения о всемирном катаклизме. Имеются также признаки резких изменений в строении земной суши. Возможно, горные массивы изменили свой рельеф и стали

значительно выше из-за беспрецедентных сил, действовавших во время потопа.

Ковчег был достаточно велик. Однако если принять предположение о всемирном характере потопа, остаётся вопрос, как Ной мог разместить всех животных в ковчеге. Этой проблемой занимались инженеры, компьютерные программисты и зоологи, придя к единодушному выводу, что ковчег имел достаточные для данной задачи размеры.

Фактически это была гигантская конструкция – сравнимая с современным океанским лайнером – имевшая к тому же три палубы, благодаря чему полезная площадь утраивалась, а внутренний объём ковчега превышал 42 тысячи кубических метров. Это столько же, сколько вмещают 569 стандартных железнодорожных вагонов.

Во-вторых, современное понятие «биологический вид» отнюдь не эквивалентно «роду» животных в Библии. Но даже если так, существовало, вероятно, всего лишь около 72 тысяч различных видов наземных животных, которых надлежало разместить в ковчеге. Так как в среднем наземное животное по размеру меньше кошки, менее половины ковчега хватило бы для размещения 150 тысяч особей – а их, по-видимому, было не так много. Насекомые занимают совсем мало места. Морские животные оставались в морях, а многие виды могли выжить, вылупившись после потопа из яиц. В ковчеге наверняка оставалось ещё очень много места для восьми человек и запасов еды.

В-третьих, Ной мог отбирать самых молодых или самых малых по размеру особей некоторых, сравнительно крупных животных. С учётом всех этих факторов, на борту вполне хватало места для всех животных, запасов еды и восьми человек экипажа.

Деревянное судно в бурном море. Ковчег был сделан из дерева и нёс на себе тяжёлый груз. Утверждают, что бурные волны всемирного потопа неминуемо разнесли бы его в щепки (ср. Быт. 7:4,11).

Ковчег был сделан из прочного и упругого материала (дерево гофер). Древесина этого дерева «гнётся, но не

ломается». Тяжёлый груз добавлял ковчегу остойчивости. Кроме того, кораблестроители утверждают, что длинный прямоугольный корпус, такой как у ковчега, является наиболее устойчивым для плавания в бурных водах. Один бывший кораблестроитель приходит к следующему выводу: «Ноев ковчег характеризовался чрезвычайной остойчивостью, по сути дела, даже лучшей, чем у современных судов» (см. Collins, 86). И действительно, современные океанские лайнеры имеют те же основные пропорции. Однако их остойчивость уменьшена из-за необходимости двигаться в воде с как можно меньшим сопротивлением. Нет оснований считать, что Ноев ковчег не выдержал бы плавания во время грандиозного, даже всемирного потопа. Современные испытания остойчивости показали, что подобное судно способно бороться с волнами высотой до 60 метров и крениться на добрые 90 градусов, а затем возвращаться в исходное положение.

Жизнь в ковчеге. Как все эти животные и люди смогли просуществовать в ковчеге свыше одного года?

Иногда возникают вопросы относительно того, сколько времени длился потоп. В Быт. 7:24; 8:3 говорится, что воды потопа усиливались в течение 150 дней. Но мы видим, что в других стихах приводится другая цифра – всего лишь 40 дней (Быт. 7:4, 12, 17). А ещё в одном стихе указано, что потоп длился больше года. Эти числа различаются, потому что речь идёт о разных вещах. Сорок дней «лился на землю *дождь*» (Быт. 7:12), а на протяжении 150 дней «*усиливалась*» вода (Быт. 7:24; ср. Быт. 8:3). По прошествии этого времени, и только через пять месяцев после начала дождя, ковчег остановился на горе Арарат (Быт. 8:4). Примерно через одиннадцать месяцев после начала дождя поверхность земли высохла от вод потопа (Быт. 8:13). И ровно через год и десять дней после начала потопа Ной со своим семейством вышел из ковчега (Быт. 8:14).

Ещё один ответ сводится к тому, что живые существа в состоянии сделать всё необходимое для своего выживания, пока им хватает пищи и воды. Многие животные могли впасть в спячку или в полуспячку. А у Ноя внутри ковчега хватало места

для запасов еды, тогда как снаружи ковчега не было недостатка в воде.

Комментарии о том, как внебиблейские рассказы о потопе и древние легенды соотносятся с библейским повествованием, *см*. в статьях Ветхий Завет: археология; таблички из Эблы.

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*.

D. Collins, «Was Noah’s Ark Stable?» *CRSQ*, 14 (September 1977).

A. Custance. *The Flood; Local or Global?*

G. M. Price, *The New Geology*.

B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture.*

A. Reiwinkel, *The Flood*.

J. Whitcomb, *The World That Perished*.

___ and H. Morris, *The Genesis Flood*.

J. Woodmorappe, *Noah's Ark: A Feasibility Study*.

D. A. Young. *The Biblical Flood.*

Вельхаузен. Юлиус

(*WELLHAUSEN. JULIUS*)

Юлиус Вельхаузен (1844–1918) – это немецкий библеист, которого считают отцом современной библейской критики (*см*. Библия: критика). Он учился в Геттингенском университете, а преподавал в Геттингене, Грайфсвальде, Галле и Марбурге, в конце концов вернувшись в Геттинген в качестве историка, филолога и знатока древнееврейского, арамейского, сирийского и арабского языков.

Самым значительным произведением Вельхаузена, отразившим зрелость методов критической истории, стало «Введение в историю Израиля» (1878; 6-е изд. 1905). Он также написал статью «Израиль» в 9-м изд. Британской энциклопедии (*Encyclopedia Britannica*, 1878) и книгу «Композиция Шестикнижия» (*Die Komposition des Hexateuchs*, 1877).

На Вельхаузена оказали влияние °Г. В. Ф. Гегель (Hegel) и Вильгельм Ватке (Vatke), рассматривавший гегелевскую диалектику исторического развития применительно к эволюции религии Израиля. На этой идейной основе Вельхаузен разработал «документарную гипотезу».

Документарная гипотеза. Вельхаузен стремился показать, что тот Ветхий Завет, которым располагает Церковь, – это продукт иудаизма периода после плена, когда доминировала священническая иерархия. Фактически же, религия у евреев, как и у всех других народов, развивалась по пути естественной эволюции: от фетишизма (обожествление, культ каких-либо объектов, которым суеверные люди приписывают магическую силу) к °политеизму, затем к °энотеизму (культ только одного бога, но без отрицания других богов) и к этическому монотеизму. Последняя стадия была достигнута в пророческих писаниях восьмого столетия до Р. Х., а кульминацией её стала проповедь «второзаконников». В итоге такого развития произошла институционализация этой религии – священнический кодекс был узаконен, а история Израиля переписана с позднейшей религиозной точки Зрения (*см*.

Библия: свидетельства истинности; Ветхий Завет: археология; Ветхий Завет: редакционная критика; Ветхий Завет: рукописи; Пятикнижие: авторство Моисея; Спиноза, Бенедикт; Штраус, Давид).

Таким образом появилась знаменитая «теория **J-E-P-D**» относительно авторства Пятикнижия. Согласно этой теории, Моисей отнюдь не написал Пятикнижие (книги от Бытия до Второзакония), как на протяжении многих столетий думали и иудейские, и христианские учёные. Пятикнижие было создано рядом автором за значительный промежуток времени. Эти тексты классифицируются как материалы:

1) «Яхвиста» или «иеговистические» (**J** – Jehovistic), девятый век до Р. Х.;

2) «Элоиста» (**E** – Elohist), восьмой век до Р. Х.;

3) «Второзаконника» (**D** – Deuteronomist), примерно во времена Иосии, 640–609 гг.;

4) «священнические» (**P** – Priestly), ок. пятого века до Р. Х.

Пятикнижие – это мозаика, сложенная разными авторами, которых отчасти можно опознавать, обращая внимание на употребление ими разных имён Бога – «Иегова» («Яхве») или «Элоим», а также на их тематику – священническое служение (**P**) или Закон (**D**).

Один или несколько «обработчиков», своего рода редакторов или компиляторов, объединили результаты всего этого эволюционного развития, происходившего в религиозной истории Израиля. Вельхаузен полагал, что существует «народная религия» Израиля, которую нужно вычленить из-под множества наслоений позднейшего редактирования, и когда эта религия будет выявлена, мы сможем определить её формы на каждой стадии её эволюционного развития.

Оценка. Идеи Вельхаузена критикуются в других статьях – *см*. Библия: критика; Пятикнижие: авторство Моисея и др. ссылки. В общем и целом, идеи Вельхаузена стали руководящими в усилиях «негативной» исторической критики, направленной против авторитета Писания. У этой теории всё ещё много сторонников, хотя археологические и другие

исследования опровергли лежащие в её основе предположения.

Банкротство «теории J-E-P-D». На примере Книги Второзаконие можно рассмотреть ту аргументацию, которая опровергает первоначально выдвинутую Вельхаузеном теорию. В самом тексте Второзакония указано, что «сии суть слова, которые говорил Моисей» (Вт. 1:1; 4:44; 29:1). Отрицать это – означает объявлять книгу Закона полностью сфальсифицированной. Моисей назван автором Второзакония в книге своего непосредственного преемника Иисуса Навина (Нав. 1:7), как и в других книгах Ветхого Завета (Суд. 3:4; 3Цар. 2:3; 4Цар. 14:6; Езд. 3:2; Неем. 1:7; Пс. 102:7; Дан. 9:11; Мал. 4:4). Второзаконие – это книга Закона, которая чаще всего цитируется в Новом Завете, и цитируется она со ссылкой на Моисея (Деян. 3:22; Рим. 10:19; 1Кор. 9:9). Иисус привёл стихи Вт. 6:13, 16, когда противостоял искушению от диавола (Мф. 4:7,10), а кроме того, прямо указывал, что эта книга написана Моисеем (Мк. 7:10; Лк. 20:28).

Упомянутые в книге географические и исторические детали свидетельствуют о непосредственном знакомстве с теми местностями, которые как раз и должен был хорошо знать Моисей; её формулировки, характерные для заключаемого договора, тоже указывают на дату создания в период Моисея (Kline, все).

Очевидные ссылки книги на более поздние времена легко объяснимы. Главу Вт. 34 с её описанием смерти Моисея, судя по всему, добавил его преемник Иисус Навин, поступив согласно обычаю тех дней.

Моисей и Пятикнижие в целом. Свидетельства того, что Второзаконие написано Моисеем, аннулируют «теорию **J-E-P-D**» как таковую. В различных же модификациях этой теории всё равно отрицается, что Моисей был автором всех пяти книг.

В четырёх из пяти книг (кроме Бытия) сказано, что они написаны Моисеем (см. Исх. 24:4; Лев. 1:1; 4:1; 5:14; Чис. 1:1; 33:2; ссылки относительно Второзакония см. выше). Отсутствие прямых указаний в Книге Бытие вполне понятно, так как события в ней происходили до рождения Моисея. В этой книге,

по всей видимости, Моисей сам выступил в роли своего рода редактора и компилятора, основываясь на материалах, сохранённых со времён патриархов. Об этом свидетельствует часто повторяющееся выражение «вот родословие...» (как в Быт. 5:1; 10:1; 25:19). Существуют весомые свидетельства того, что именно Моисей составил сборник текстов, известный нам как Книга Бытие:

1) Моисей имел доступ к родовым преданиям, в которых происхождение прослеживалось до Авраама и далее, к самому началу. В качестве руководителя иудеев Моисей знал обетование Бога отдать им во владение Палестину (Быт. 12:1–3; 13:15–17; 15:18–21; 17:8; 26:3) после освобождения их от порабощения в Египте (Быт. 46:3–4; ср. Исх. 2:24).

2) В ссылках на Книгу Бытие она понимается как составная часть «закона Моисеева» (Лк. 24:44; ср. 2Пар. 25:4). Цитаты из Книги Бытие есть в написанном самим Моисеем Второзаконии (Вт. 1:8), в 4Цар. 13:23; 1Пар. 1, а также в Мф. 19:8. Она объединяется с четырьмя другими книгами Моисея в ссылках Лк. 24:27, 44.

3) С самых древнейших времён в Иудаизме Книга Бытие приписывалась Моисею. Упоминания об этом повсеместно встречаются в иудейском Талмуде и у других иудейских авторов, таких как Филон Александрийский и Иосиф Флавий.

4) Книги от Исхода до Второзакония оказались бы неполными без основы в виде Книги Бытие. В сочетании они образуют единое повествование.

За возможным вычетом ряда вставных пояснительных материалов и модернизации изменившихся географических названий, по своему языку и культурным особенностям всё Пятикнижие соответствует эпохе Моисея (*см*. Олбрайт. Уильям Ф.).

Другие данные против гипотезы Вельхаузена. Практически весь массив археологических данных обнаруживает тенденцию к опровержению эволюционной теории Вельхаузена. Самыми важными оказались очень древние по происхождению находки в сирийской Эбле. Таблички из °Эблы подтверждают существование чрезвычайно древнего монотеизма, вопреки

предположению Вельхаузена о том, что это поздняя стадия эволюционного развития от более раннего политеизма и энотеизма.

Библиография:

O. T. Allis, *The Five Books of Moses.*

→ *The Old Testament: Its Claims and Its Critics.*

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*.

F. Delitzsch, *Commentary on Genesis*.

N. L. Geisler and W. E. Nix, *General Introduction to the Bible.*

R. K. Harrison, «Historical and Literary Criticism of the Old Testament» // F. Gaberlein, *The Expositor's Bible Commentary*. vol. 1.

→ Old Testament Introduction.

M. Kline, *Treaty of the Great King*.

E. Krentz, *The Historical-Critical Method*.

J. Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuchs* [*The Composition of the Hexateuch*].

→ *Prolegomena to the History of Ancient Israel.*

→ "Israel" // *Encyclopedia Britannica*, 9th ed.

J. W. Wenham, «History and The Old Testament», *Sacra* 124 (1967).

R. D. Wilson. *A Scientific Investigation of the Old Testament*.

Вера и Разум

(*FAITH AND REASO*N)

Соотношение между верой и разумом имеет для религиозного мыслителя особое значение. Проблема соединения этих двух аспектов человеческой личности существует уже со времён первых апологетов христианства. Ею занимались °Иустин Мученик, °Климент Александрийский и °Тертуллиан. °Августин сделал первую серьёзную попытку соотнести веру и разум, и всё же наиболее полная трактовка проблемы появилась к концу Средневековья, когда христианский интеллектуализм расцвёл благодаря трудам °Фомы Аквинского.

Соотношение веры и разума. Фома Аквинский полагал, что вера и разум связаны неразрывно. Вера применяет разум, а разум не в состоянии без веры преуспеть в отыскании истины.

Разум не может порождать веру. Разум сопутствует вере, но не порождает её. Вера есть *согласие без испытаний*, в том смысле, что принятие верою не обусловлено исследованием вопроса. Это даётся от Бога. Комментируя стихи Еф. 2:8–9, Фома Аквинский утверждает, что «свобода воли несоразмерна акту веры, ибо содержание веры выше рассудка [...] Поэтому, если человеку предстоит уверовать, это не может происходить от него самого, пока Бог этого не даст» (Aquinas, *Ephesians,* 96; если не указано иное, все ссылки в данной статье относятся к произведениям Фомы Аквинского). Вера есть дар Божий, и без того никто уверовать не может.

Тем не менее «это не препятствует пониманию человека, который уверовал благодаря некоему дискурсивному размышлению об аналогиях того, во что он уверовал» (*On Truth*, 14.Al.2). Такое дискурсивное размышление, то есть рассуждение от посылок к следствиям, не служит *причиной* принятия верою, но может и должно сопровождать оное (ibid., 14.Al.6). Вера и разум параллельны. Одно не может быть причиной другого, потому что «вера предполагает *волю* (свободу), а разум не направляет эту волю» (ibid.). Человек волен ни с чем не

соглашаться, какими бы убедительными ни были резоны уверовать.

Что касается тактического подхода в апологетике, если авторитет Писания уже признан (вера), то можно апеллировать к нему (разум). «Так, с иудеями мы можем спорить при помощи Ветхого Завета, а с еретиками можем спорить при помощи Нового Завета. Но магометане [*см*. Ислам] и язычники не признают ни то, ни другое [...] Мы должны, следовательно, апеллировать к естественному разумению, с выводами которого вынуждены соглашаться все люди» (*Summa Thieologica*, Ia.2.2).

Тем не менее некоторые истины доступны для чисто человеческого разумения, например то, что Бог существует и един. «Такие истины о Боге были убедительно доказаны философами, которых вёл свет естественного разумения» (ibid., Ia.3.2).

Три сферы применения разума. Разум или философия, говорит Фома Аквинский, могут быть полезны в трёх отношениях:

1) Для доказательства «преамбул веры» (что Бог существует, что мы Его творения...; *см*. Бог: свидетельства существования; доказательство космологическое).

2) Для анализа философских учений с целью раскрытия соответствующих концепций в христианском вероучении. Фома Аквинский приводит примеры из труда Августина «О Троице», где философия привлекается для разъяснения доктрины Троицы.

3) Для контрдоводов при критике веры с точки зрения логики (*Gentiles*, 1.9).

Разум может быть полезен при обосновании естественного богословия, которое изучает бытие и сущность единого Бога. К нему можно апеллировать для *иллюстрации* сверхъестественных богословских представлений, таких как учение о Троице и Воплощении (*см*. Христос: божественная сущность). И ещё он нужен для опровержения ложных богословских учений (*De Trinitate*, 2.3). Апологет наставляет человека, чтобы довести до него два рода истин о божественном и опровергнуть то, что противоречит истине.

Человек наставляется на истины естественного богословия путём рассудочного исследования вопроса, а на истины сверхъестественного богословия – верою.

Итак, чтобы ознакомить человека с божественными истинами первого рода, мы должны обеспечить доказательную аргументацию. Однако

…Поскольку такой аргументацией для божественных истин второго рода мы не располагаем, нашей целью должно стать отнюдь не убеждение нашего оппонента доводами: это будет ответом на его аргументацию, противоречащую истине; ибо, как мы показали, естественное рассуждение не может противоречить истинам веры. Единственный способ переубедить противника божественной истины – опереться на авторитет Писания, авторитет, божественно подтверждённый чудесами. Ибо в то, что выше человеческого разумения, мы веруем только потому, что это раскрыто Богом. Тем не менее есть определённые возможные [вероятные] доводы, которые следует выдвинуть, чтобы указать на божественную истину [*Gentiles*, 1.9; *см*. чудеса: значение для апологетики].

Существование Бога самоочевидно в абсолютном аспекте (само по себе), но не в относительном (для нас) (ibid., 1.10–11; *см*. первичные принципы). Поэтому человек в окончательном анализе должен принять верою как те вещи, которые могут быть познаны разумом, так и те, которые находятся выше разума. Рассудочное согласие без веры не может дать уверенность, так как человеческий разум известен своим скептицизмом, когда речь заходит о духовных материях. Соответственно, «необходимо было, чтобы божественная истина приходила путём веры, провозглашённая для них такой, какая она есть, Самим Богом, Который не может лгать» (*Summa Theologica*, 2a2ae.l, 5.4).

Божественная авторитетность. Фома Аквинский не считал, что разум даёт основу для веры в Бога. Разум может показать, что Бог существует, но не может убедить неверующего уверовать в Бога.

Разум предшествует вере. Мы можем уверовать (безоговорочно это принять) во что-то, что не представляет

собой самоочевидную истину и не выводится логически из таковой, проявляя свою волю. Однако это не значит, что разум не играет предшествующей роли для веры. Мы выносим суждение о том, что откровение заслуживает веры, «на основе знамений свидетельства или чего-то подобного» (ibid., 2a2ae.1, 4. ad 2).

Разум исследует то, во что предстоит уверовать, прежде чем уверовать в это. «Вера не предполагает исследований в рамках естественного разумения для обоснования того, во что уверовать. Однако она предполагает такую форму изучения вопроса, которая побуждает человека уверовать, например выяснение, было ли это сказано Богом и подтверждено ли чудесами» (ibid., 2a2ae.2, 1, ответ). Демоны без всякой охоты приняли бы свидетельство о том, что Бог существует, но подтверждающие знамения вынуждают их рассудочно признать истинность того, что исповедуют верующие. Однако о демонах нельзя сказать, что они действительно *уверовали* (*On Truth*, 14.9.ad 4).

Свидетельство Духа. Чтобы уверовать в Бога, нужно иметь внутреннее свидетельство Святого Духа (*см*. святой дух: значение для апологетики). Ибо «тот, кто уверовал, имеет достаточное побуждение к вере, а именно, авторитет Божьего учения, подтверждённого чудесами, и самое главное – внутреннее вдохновение [*instinctus*] от Бога, побуждающего его верить» (*Summa Theologica*, 2a2ae.6.1). Святой Дух использует две причины, чтобы пробудить добровольную веру. Убеждение может идти извне, например, в виде засвидетельствованного чуда. Однако убеждение может и происходить изнутри. Первой причины никогда не будет достаточно, чтобы человек внутренне принял истины веры. Принятие верою порождено Богом, когда Он через благодать внутренне подвигает к тому верующего. Вера есть вопрос воли, но воля должна быть подготовлена Богом, «чтобы подняться к тому, что выше природы» (ibid., 2a2ae.2, 9. ad 3).

Разум в подтверждение веры. Комментируя употребление слов «разумное обоснование» в 1Пет. 3:15 {"отчёт"}, Фома Аквинский указывает, что «человеческое

рассуждение, обосновывающее то, во что мы верим, может находиться в двояком соотношении с волей верующего». Во-первых, у неверующего может не быть желания поверить, пока его не вынудит к этому человеческое рассуждение. Во-вторых, человек, воля которого готова к тому, чтобы уверовать, любит истину, обдумывает её и сердцем принимает свидетельство о ней. В первом случае неверующий может прийти к своего рода вере, но в ней не будет заслуги, так как эта вера не простирается далеко за пределы ясно видимого. Второй человек тоже изучает обоснования человеческого разума, но это достойный труд веры (ibid., 2a2ae.2, 10).

Позитивное свидетельство. Вера подтверждается вероятными доводами, хотя и не основывается на них. «Однако те, кто уверовал в такую истину, «для которой человеческое разумение не даёт основанного на опыте свидетельства», не верят легкомысленно, как те, кто следует «хитросплетённым басням"" (2Пет. 1:16). Напротив, «она указывает на своё присутствие, как и на истинность и богодухновенность своего учения, через свою подтвержденность доводами; а чтобы подтвердить те истины, которые выходят за пределы естественного знания, она даёт зримые проявления дел, превосходящих все возможности природы». В подобные позитивные свидетельства, на которые опирается Фома Аквинский, входят такие события, как воскрешение мёртвых, чудеса и обращение языческого мира в христианство (*On Truth,* 14.A1).

Негативное свидетельство. К разряду негативных свидетельств относится аргументация против ложных религий, указывающая на такие их свойства, как мирская приверженность плотским удовольствиям, противоречие учения и обещаний, изобилие вымыслов и обманов, отсутствие чудес, которые подтверждали бы богодухновенность священных книг (таких как Коран) в этих религиях, обращение к войне (к силе оружия) для распространения проповеди, тот факт, что мудрые люди Мухаммеду не поверили, а пошли за ним только невежественные кочевники пустыни, тот факт, что не было свидетельствующих о нём пророков, а также на искажение

мусульманами содержания Ветхого и Нового Завета (*Gentiles*, 1.6).

Вера и ошибочность свидетельств. Можем ли мы обрести полную уверенность, если подтверждение нашей веры основано на множестве опосредованных (и небезошибочных) свидетельств? Фома Аквинский отвечает, что посредники становятся выше подозрений, когда их слова подтверждаются чудесами (например, Мк. 16:20). «Мы верим преемникам апостолов и пророков лишь постольку, поскольку они говорят нам то же самое, что апостолы и пророки оставили в своих писаниях» (*On Truth*, 14.10, ad 11). Одна только Библия является окончательным и непогрешимым авторитетом для нашей веры (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Вера и доказательная аргументация. Фома Аквинский различает два типа рациональной аргументации: доказательную и убеждающую. «Доказательная, неоспоримая и логически убедительная аргументация не может побудить к принятию истин веры, хотя способна нейтрализовать влияние враждебной критики, которая препятствовала бы вере». С другой стороны, «убеждающая аргументация, основанная лишь на вероятности […] не умаляет заслугу веры, потому что отнюдь не предполагает попыток превратить веру в очевидность за счёт сведения того, во что верят, к самоочевидным первым принципам» (*De Trinitate*, 2.1, ad 5).

Разграничение веры и разума. Хотя вера неотделима от разума, Фома Аквинский осуществляет их формальное разграничение. Он убеждён, что они связаны между собой, но эта взаимосвязь ещё не заставляет человека уверовать.

Вера по отношению к разуму. Человеческий разум не принуждает к вере. Иначе акт веры не был бы свободным. А в действительности «мысли верующего склоняются к тому, чтобы встать на одну из сторон в вопросе, но не благодаря рассуждениям, а благодаря проявлению воли. Таким образом, принятие [верою] рассматривается в своей дефиниции как умственный акт, постольку, поскольку ум склоняется к такому решению волей» (ibid., 2a2ae.2, 1, ad 3).

Вера не является неразумной. Вера есть рассуждение плюс одобрение. Ибо, «обдумывать с одобрением – такова, следовательно, отличительная черта верующего: именно этим акт веры отличается от всех остальных умственных актов, относящихся к выявлению истины и лжи» (*Summa Theologica,* 2a2ae.2, 1, reply). Вера, таким образом, определяется как «*то состояние ума, посредством которого к нам приходит жизнь вечная, и то, что побуждает ум принять истины, для нас не явные*». Вера отличается от науки тем, что объект веры невидим. Она также отличается от сомнений, подозрений и предположений тем, что в подтверждение веры существуют свидетельства.

Вера есть свободный акт. Фома Аквинский ссылается на слова Августина о том, что «вера есть заслуга, когда верою принимается невидимое» (ibid., 2a2ae.4,1, ответ). Он заявляет, что

…уверовать – значит совершить умственный акт принятия божественной истины благодаря велению воли, движимой Богом через благодать; тем самым этот акт находится под контролем свободной воли и направлен к Богу. Акт веры является поэтому заслугой. То есть верующий заслуживает награды за веру в то, чего он не видит. Нет заслуги (и награды) в том, чтобы верить в то, что видимо, так как вера здесь ни при чём, раз можно просто увидеть. Учёный [то есть философ] принуждается к согласию силой исчерпывающих доказательств. В подобном согласии нет заслуги [ibid., 2a2ae.2, 9].

Вера есть акт ума и воли. Поскольку вера есть умственный акт под воздействием воли, она исходит как от ума, так и от воли, причём то и другое совершенствуется в этом процессе. «Чтобы акт воли был полностью благим, в уме и воле должна, следовательно, необходимо присутствовать привычка» (ibid., 2a2ae.4, 2, ответ). То есть нельзя спастись без готовности что-либо сделать верою. Спасающая вера породит добрые дела.

Вера как заслуга. Вера есть заслуга, не потому, что человек должен был трудиться ради неё, а потому, что она предполагает стремление уверовать. Она «зависит от воли по самой своей

природе» (ibid., ad 5). «Ведь в науке и предположениях [вероятных доводах] склонности к чему бы то ни было по причине воли нет, а есть только по причине рассуждения» (ibid., 14.3, reply). Однако, «никакое деяние не может быть заслугой, если оно не добровольно, как то уже нами сказано» (ibid., 14.5, reply).

Как полагает Фома Аквинский, в стихе Евр. 11:1 дано хорошее определение веры, так как в нём описано не только то, что вера *делает*, но и чем она *является*. Он видит здесь три главные черты:

1) Здесь упоминается воля и объект, движущий волю, как те начала, некоторых основана сущность веры.

2) Здесь мы можем отличить веру от того, что дано нам явно (вера как противоположность науке и рассуждению).

3) Всё это определение сводится к важнейшей фразе «осуществление ожидаемого» (ibid., 14.2).

Формальное различие между верой и разумом состоит в том, что нельзя одновременно иметь знание и веру по отношению к одному и тому же. Ибо «что бы мы ни знали научным, в истинном смысле слова, образом, мы знаем благодаря сведению этого к первым принципам, которые по самой своей природе присутствуют в разумении».

Вера и знание в отношении одного и того же объекта. Кульминация научного знания – это очевидность того, в чём мы убеждены, так что для веры здесь не остаётся места. Нельзя иметь веру и научное знание в отношении одного и того же объекта (ibid., 14.9, reply). Объект истинной веры – выше ощущений и постижения. «Соответственно, объект веры есть то, чего нет в нашем постижении». Как сказал Августин, «мы верим в то, что отсутствует, а видим то, что присутствует» (ibid., 14.9, reply).

Это, конечно же, не значит, что каждый должен с необходимостью верить в то, что я могу увидеть и без веры (*Summa Theologica*, 2a2ae.1, 5). Но это значит, что у одного и того же человека не может быть одновременно веры и доказательств в отношении одного и того же объекта. Тому, кто видит что-то, уже не нужно принимать это верою на основе

свидетельств других людей. А тот, кто принимает это верою на основе чьих-то свидетельств, сам этого не видит (не знает).

Вероятное знание и вера. Сходным образом, нельзя иметь «предположения» (вероятное знание) и «научное [точное] знание» в отношении одного и того же объекта. Как отмечает Фома Аквинский, «предположения подразумевают опасения в том, что другая сторона [противоположная позиция] верна, а научное знание исключает такие опасения. Однако таких опасений, что истинно может оказаться противоположное, нет в вопросах веры. Ибо вера приносит с собой уверенность большую, нежели можно было бы обрести благодаря разуму» (*On Truth*, 14.9, ad 6).

Знание и вера в Символе веры. Если существование Бога можно доказать рассудочно и если известное рассудку не может быть объектом веры, то почему в Символе веры говорится о вере в Бога? Фома Аквинский отвечает, что не все способны доказать существование Бога. «Мы говорим, что утверждение «Бог един» в той мере, в какой оно доказывается с очевидностью, не входит в Символ веры, но в нечто, предполагаемое до Символа. Ибо знание веры предполагается до естественного знания, точно так же, как благодать предполагается до природы» (ibid., 14.9, ad 8).

Совершенствующаяся любовью, порождённая благодатью. Разум может дойти только до своих границ. Вера идёт дальше разума и дополняет его. «Вера не уничтожает разум, но идёт дальше него и совершенствует его» (ibid., 14.10, reply, ad 7). «Любовь есть совершенствование веры. Поскольку милосердие есть одно из совершенств воли, вера формируется милосердием» (ibid., ad 1). «Это называется формированием постольку, поскольку вера приобретает благодаря милосердию некое совершенство» (ibid., ad 7). Причём «акт веры, предшествующий милосердию, есть акт несовершенный, ожидающий своего завершения в милосердии» (ibid., 14.A5, reply). Итак, любовь совершенствует веру. Поскольку вера зависит от постижения и воли, «такой акт не может быть совершенным, пока воля не сделается совершенной благодаря милосердию, а постижение – благодаря вере. Таким образом,

несформировавшаяся вера не может быть добродетелью» (ibid., ad 1).

Тем не менее «то, что вера получает от милосердия, случайно для веры в её природной конституции, но существенно для неё в её нравственном аспекте» (ibid., 14.6, reply).

Не только любовь необходима для совершенствования веры, но и благодать необходима для её возникновения. «Итак, благодать есть первое [в смысле дальней причины] совершенствование добродетели, а милосердие есть её ближайшее совершенствование» (ibid., 14.A5, ad 6).

Ограниченность разума. Фома Аквинский не считал, что для человеческого разума не существует ограничений. Собственно говоря, он даже выдвинул множество доводов о том, почему одного разума недостаточно и необходимо откровение.

Пять причин для откровения. Фома Аквинский, вслед за иудейским философом Моисеем Маймонидом, рассматривает пять причин, почему мы должны сначала уверовать в то, о чём позднее сможем представить убедительное свидетельство (Maimonides, 1.34):

1) Объект духовного постижения глубок и тонок, весьма далёк от чувственного восприятия.

2) Человеческое разумение слишком слабо, чтобы проникать в такие глубины.

3) Для исчерпывающего доказательства в сфере духовного необходимо знать множество вещей. На их выявление требуется много времени.

4) Некоторые люди не расположены к строго философским исследованиям.

5) Кроме философии и науки, приходится заниматься и другими делами, чтобы обеспечивать себе всё необходимое для жизни (*On Truth*, 14.10, reply).

По словам Фомы Аквинского, очевидно, что «если бы было необходимо обращаться к строгим доказательствам в качестве единственного способа обрести знание о том, что мы должны знать о Боге, лишь очень немногие вообще смогли бы выстроить

такие доказательства, и даже они смогли бы это сделать лишь за чрезвычайно долгий срок». В другом месте Фома Аквинский перечисляет только три главные причины, почему нам необходимо божественное откровение.

1) Знанием о Боге обладают немногие, кое-кто не расположен к философским исследованиям, другие не имеют на это времени или слишком ленивы.

2) На отыскание истины уходит много времени. Такие истины весьма глубоки и требуют для своего постижения выполнения множества предварительных условий. В юности душа отвлекается на «разнообразные движения страстей».

3) Трудно отделить то, что ложно в нашем разумении. Наше суждение слишком слабо, чтобы отделять истинные представления от ложных. Даже в доказанных утверждениях есть примесь ложного.

«Именно поэтому необходимо, чтобы неколебимая уверенность и чистая истина относительно божественного сообщались людям посредством веры» (*Gentiles*, 1.4, 2–5).

°Ноэтические последствия греха. Очевидно, разум оказывается слишком слаб, когда речь заходит о божественном. В качестве примеров этой слабости Фома Аквинский приводит философов с их ошибками и противоречиями. «Следовательно, для той цели, чтобы знание Бога, несомненное и достоверное, существовало среди людей, необходимо было передать божественные истины через веру, представляя их как Слово Бога, Который не может лгать» (ibid., 2a2ae.2, 4). Ибо, «поиск естественных объяснений не может удовлетворить потребность человека в знании даже тех божественных реалий, которые разум может доказать» (ibid., 2a2ae.2, 4, reply).

Вследствие ноэтического действия греха становится необходима благодать. Фома Аквинский приходит к тому выводу, что «если в отношении каких-то вещей, то, что они находятся в нашей власти, означает, что мы можем сделать их без помощи благодати, то мы и ограничены многими вещами, не находящимися в нашей власти без целительной благодати, – например, в любви к Богу или к ближнему». То же самое можно

сказать в отношении веры. Но с помощью благодати такая власть у нас есть (ibid., 2a2ae.2, 6, ad 1).

Однако Фома Аквинский не считает, что грех полностью уничтожает рациональные способности человека. «Грех не может целиком уничтожить в человеке всё рациональное, ибо в таком случае тот не был бы больше способен грешить» (ibid., 1a2ae.85, 2).

То, что выше разума. Вера необходима не только из-за человеческой испорченности, но также из-за того, что некоторые вещи просто превосходят возможности разума. Это не значит, что они противоречат разуму, однако они непостижимы до конца. «О вере тем не менее говорят, что она превосходит разум, не потому, чтобы в вере не присутствовало актов разума, но потому, что рассуждения о вере не могут привести к очевидности таких вещей, которые относятся к вере» (ibid., 14.A2, ad 9). Если бы веру можно было полностью основывать на разуме, вера не была бы свободным актом; это было бы согласие, обусловленное рассудком.

Вопросы веры могут быть «выше разума» в двух аспектах. На своём высшем уровне вера может абсолютно превосходить разум – если выйдет за пределы интеллектуальных возможностей человеческого разума (например, в понятии °Троицы). Об этом невозможно иметь научное знание. «Верующие принимают это только благодаря свидетельству Бога». Или же, эти вопросы могут не абсолютно превосходить интеллектуальные возможности всех людей, но быть чрезмерно трудными для постижения и выходить за пределы интеллектуальных возможностей некоторых людей (например, то, что Бог существует без тела). «Относительно этого мы можем располагать научным доказательством, а если нет, мы можем просто верить в это» (*On Truth*, 14.9, reply).

Мы должны иметь в себе веру, когда свет благодати ярче, чем свет природы. Ибо «хотя божественно сияющий свет могущественней, нежели свет естественный, в нашем нынешнем состоянии мы не можем приобщиться к нему в совершенстве, но лишь несовершенно». Таким образом, «вследствие такого неполного участия мы не приходим с

помощью самого этого сияющего света к усмотрению тех вещей, ради знания которых он нам дан. Но оно будет у нас на небесах, когда мы в совершенстве приобщимся к этому свету и в сиянии Бога увидим свет» (*Gentiles*, 14.8. ad 2).

Итак, вера превосходит рассудок. Ибо, «некоторые истины о Боге выходят за все пределы возможностей человеческого разума. Такова истина о том, что Бог един в трёх лицах» (ibid., 1.3). Невыразимая сущность Бога не может открыться человеческому разуму. Причина этого в том, что наш ум опирается на ощущения. «И вот, вещи ощутимые не могут привести ум человека к точке, где через них станет видна сущность божественной субстанции; ибо ощутимые вещи есть лишь следствия, которым далеко до могущества своей причины» (ibid., 1.3, 3).

Из того, что мы не имеем разумения в отношении вещей, выходящих за пределы разума, ещё не следует, что они не рациональны. В каждом случае, когда вера не самоочевидна, её можно при необходимости обосновать. Мы можем не знать доказательства, но оно существует. По крайней мере, оно известно Богу «и тем благословенным, у кого есть ясное видение, а не вера, в отношении этих вещей» (*De Trinitate*, 1.1.4; *On Truth*, 14.9, ad 1). Хотя человеческий разум не может достичь истин веры, он есть вступление к ним. В то время как «философские истины не могут быть противоположны истинам веры, они явно недостаточны; и всё же допускают какие-то общие аналогии, а некоторые ещё и содержат предвосхищение, ибо природа есть вступление к благодати» (*De Trinitate*, 2.3).

«Хотя истины христианской веры, которые мы обсуждаем, превосходят возможности разума, всё же те истины, знанием которых человеческий разум наделён от природы, не могут быть противоположны истинам христианской веры» (*Gentiles*, 1.7, [1]).

Заключение. В представлениях Фомы Аквинского о соотношении веры и разума соединяются положительные элементы предпосылочной и эвиденциальной °апологетики, рационализма (*см*. Декарт, Рене: Лейбниц, Готфрид) и °фидеизма. Фома Аквинский указывает на необходимость

обращения к разуму до, во время и после обретения веры. Даже тайны веры не являются иррациональными.

С другой стороны, Фома Аквинский не считает, что один только разум может привести кого-то к вере. Спасение совершается только благодатью Божьей. Вера никогда не может быть *основана* на разуме. В лучшем случае она может *подтверждаться* разумом. Таким образом, разум и свидетельство никогда не принуждают к вере. У неверующего всегда остаётся возможность не верить в *Бога*, даже в том случае, если верующий сможет представить убедительное доказательство того, что Бог *существует*. Разум может применяться при доказательстве существования Бога, но сам по себе он никого не способен убедить уверовать в Бога. Совершить это может только Бог, действуя посредством свободной воли людей и через неё.

Эти разграничения у Фомы Аквинского чрезвычайно важны в дискуссии между рационалистами и фидеистами или представителями эвиденциальной и предпосылочной апологетики. В вопросе веры в существование Бога Фома Аквинский находится на стороне рационалистов и представителей эвиденциальной апологетики. Но в вопросе самой веры в Бога он солидарен с фидеистами (*см*. фидеизм) и представителями предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная).

Библиография:

N. L. Geisler, *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal*.

M. Maimonides, *A Guide for the Perplexed*.

Thomas Aquinas, *In Boethius. De Trinitate*.

→ *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians.*

→ *Summa Contra Gentiles.*

→ *Summa Theologica.*

→ *On Truth.*

Верификация: разновидности

(*VERIFICATION, KINDS OF*)

Верификация занимается тем, как проверять значение или истинность высказывания. В школе °логического позитивизма родился принцип верификации. Такие его приверженцы, как °А. Дж. Айер (Ayer), следуя Дэвиду °Юму, первоначально заявляли, что высказывание, чтобы быть осмысленным, должно быть либо истинным по определению, либо эмпирически верифицируемым в одном или нескольких смыслах. Это требование оказалось слишком жёстким, поскольку при таком подходе сам принцип эмпирической верифицируемости не будет эмпирически верифицируемым. Он и сам оказывается не имеющим смысла утверждением.

После смерти жёстко понимаемой верифицируемости был предложен обобщённый принцип, предусматривающий и другие виды верификации – опытную, историческую и эсхатологическую верификацию. Большинство философов сходятся в том, что должны существовать конкретные условия, при которых можно узнать, является ли данное высказывание осмысленным или истинным. Энтони °Флю, ссылаясь на притчу Джона Уисдома (Wisdom) о «невидимом садовнике», доказывает, что пока нет критериев, с помощью которых можно было бы установить ложность утверждения, невозможно установить и его истинность. Если нельзя указать конкретные условия, при которых высказывание можно было бы опровергнуть (фальсифицировать), то его нельзя и подтвердить (верифицировать). Должно существовать что-то, что потенциально могло бы свидетельствовать против некоего утверждения, если мы хотим, чтобы хоть что-то потенциально могло свидетельствовать в его пользу. Это означает, что у теиста, пока он не в состоянии указать конкретные условия, при которых можно было бы установить несуществование Бога, нет оснований и для утверждений о существовании Бога.

Разновидности верификации. Попытки обеспечить возможности верификации для истинностных высказываний

относятся к трём разным категориям – верификация через прошлое, через настоящее и через будущее. Когда предлагаются критерии для настоящего времени, их можно разделить на *теистические доказательства* и *критерии на основе духовного опыта*.

Историческая верификация. В числе христианских апологетов Джон У. Монтгомери (Montgomery) и Гэри Хабермас (Habermas) доказывают, что утверждения о христианских истинах могут быть верифицированы исторически, через воскресение Христа (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Этот подход называется исторической апологетикой или исторической верификацией.

Верификация в настоящем. Те, кто ищет какие-либо возможности для верификации в настоящем времени, делятся на две общих категории – это сторонники рационального подхода и подхода на основе духовного опыта. В первом случае для верификации предлагается использовать традиционные теистические доказательства. Традиционные теисты отмечают, что именно для этого и предназначена классическая аргументация «за» и «против» существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). Если бы удалось выдвинуть опровержение бытия Бога, это фальсифицировало бы утверждения теистов (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). Аналогичным образом, доказательство бытия Бога верифицировало бы утверждения о Его существовании. Аргументация, не достигающая уровня неопровержимого доказательства, всё равно проходит под рубрикой верификации либо фальсификации.

Критерии на основе духовного опыта могут быть общими или частными. Частные называют также мистическими, они опираются на особый духовный опыт. Общие критерии относятся к духовному опыту, доступному всем. Некоторые апологеты предлагают критерии на основе общего, не мистического духовного опыта для установления истинности религиозных утверждений. Иан Рэмси говорит об эмпирическом соответствии утверждений, ссылающихся на духовный опыт приобщения к Богу (см. Ramsey). Фридрих °Шлейермахер

указывает на ощущение абсолютной зависимости. К этой же категории относится «высшая приверженность» у Пауля Тиллиха (Tillich). Иногда разрабатывают аргументацию на основе религиозного духовного опыта для установления истинности утверждений о Боге. Это пытался сделать евангелический богослов Элтон °Трублад.

Эсхатологические критерии. Те, кто придерживается эмпирической традиции, изучают и другие разновидности верификации и фальсификации. Джон °Хикк сформулировал принцип эсхатологической верификации (Hick, 252–74). (Как раздел богословия, эсхатология, от греч. *eschatos*, «последние вещи», занимается изучением того, что произойдёт в конце.) Утверждения о бессмертии могут быть верифицированы, если, например, мы осознаём, что смотрим на собственные похороны. Мы сможем после смерти узнать, что Бог существует, если переживём духовный опыт трансцендентного вознесения и блаженства своего окончательного осуществления.

Оценка. Поскольку для обсуждения других видов верификации ссылки приведены выше, здесь мы обсудим эсхатологическую верификацию. С положительной стороны, верификация в грядущем, судя по всему, удовлетворяет минимальным требованиям осмысленности и истинности. Она действительно предусматривает конкретные условия, при которых мы могли бы установить, истинны ли данные религиозные утверждения.

С другой стороны, это знание будет слишком запоздалым для какого бы то ни было его применения. Атеисты (*см*. атеизм) рассчитывают, что ни Бога, ни ада нет. Если воскресший после смерти атеист обнаружит, что он жестоко ошибался в отношении и Бога и ада, всё равно уже будет слишком поздно. В этом суть «беспроигрышного пари» Паскаля (*см*. Паскаль, Блез). Слишком поздно может оказаться даже для теиста. Мы хотим знать *уже сейчас*, стоит ли нам жертвовать всем для Бога и каков истинный Бог. Чего ради страдать во имя Христа и даже принимать смерть за Него, если нет свидетельств истинности христианства? (ср. 2Кор. 11:22–28; 2Тим. 3:12). Может

показаться предпочтительным избежать всех этих невзгод и обратиться к радостям жизни уже сейчас.

Библиография:

A. J. Ayer, *Language. Truth and Logic*.
A. Flew, *New Essays In Philosophical Theology*.
G. R. Habermas, *The Resurrection of Jesus: An Apologetic*.
J. Hick, *The Existence of God*.
J. W. Montgomery, *The Shape of the Past*.
→ *Christianity and History.*
I. Ramsey, *Religious Language.*
R. Trueblood, *Philosophy of Religion*.

Ветхий Завет: археология

(*ARCHAEOLOGY, OLD TESTAMENT*)

Приступая к анализу археологических данных, относящихся к христианству, следует помнить о нескольких вещах (*см*. Новый Завет: археология). Во-первых, значение может быть выявлено только с учётом контекста. Суть археологического свидетельства обусловлена такими составляющими контекста, как дата, место, материалы и стиль. Как будут истолкованы эти данные – зависит от предпосылок их интерпретатора. Таким образом, не все толкования свидетельства будут дружественными по отношению к христианству.

Во-вторых, археология – особая научная дисциплина. Физики и химики могут ставить любого рода опыты для воссоздания изучаемых процессов и наблюдать за их ходом снова и снова. В археологии дело обстоит иначе. Археологи располагают лишь свидетельством, оставшимся от одного-единственного, неповторимого периода, когда жила данная цивилизация. Археология изучает не правильности прошлого, а не упорядоченность настоящего. Поскольку археологи не могут воссоздать общество, которое изучают, их выводы нельзя проверить, как это делается в других науках. Археология пытается подбирать правдоподобные и вероятные объяснения для обнаруженных фактов. Она не может устанавливать законы, как физика. По этой причине археологи всегда должны быть готовы пересмотреть любые свои выводы. Лучшее толкование – такое, которое наилучшим образом объясняет все имеющиеся данные.

В-третьих, археологическое свидетельство фрагментарно. Оно показывает только крошечный осколок всего, что произошло. Поэтому открытие новых данных может существенно изменить всю картину. Особенно это верно, когда выводы основаны на молчании истории – на отсутствии сохранившихся свидетельств. Многие критические замечания относительно Библии оказались впоследствии беспочвенными благодаря новым археологическим открытиям (*см*. Библия:

критика). Например, долгое время полагали, что Библия ошибается, говоря о хеттеянах (хеттах) (Быт. 23:10). Но после находки хеттской библиотеки в Турции (1906) так больше никто не думает.

Археология подтверждает Ветхий Завет. *Творение.* Начальные главы Книги Бытие (Быт. 1–11) стандартно считались мифологическим объяснением, развившимся из более ранних вариантов повествования о сотворении мира, которые, как мы знаем, существовали в древности на Ближнем Востоке. Однако при таком подходе предпочитают замечать только черты сходства между Книгой Бытие и рассказами о сотворении мира в других древних культурах. Если мы допустим происхождение рода человеческого от одной пары предков и учтём существование общего °откровения, мы вправе ожидать, что и должны были сохраниться какие-то остаточные следы от подлинного исторического описания. Важнее здесь различия. В вавилонских и шумерских рассказах сотворение мира описывается как результат борьбы между финитными богами. После того как один из богов побеждён и рассечён надвое, река Евфрат вытекает из одного его глаза, а Тигр – из другого. Человечество сделано из крови злого бога, смешанной с глиной. Эти истории демонстрируют именно такие искажения и дополнения, которых и следует ожидать, когда историческое описание превращается в мифологическое.

Менее вероятно, что литературная эволюция шла от этих мифов к строгой и неприукрашенной элегантности главы Быт. 1. Распространённое предположение о том, что иудейское повествование – это не более чем рафинированная и упрощённая версия вавилонского сюжета, ошибочно. Для древнего Ближнего Востока правило состоит в том, что простые рассказы и предания служат первоосновой появления (за счёт дополнений и приукрашивания) изощренных мифов, но отнюдь не наоборот. Так что имеющиеся свидетельства подтверждают то мнение, что Книга Бытие никогда не была мифом, превращённым в историческое повествование. Напротив, это внебиблейские рассказы представляют собой результат превращения исторического повествования в мифы (*см*. Книга

Бытие: дни сотворения; творение и происхождение; творение: различные взгляды).

Недавние открытия в Эбле (*см*. таблички из Эвлы) рассказов о сотворении мира добавили новые тому свидетельства. Найденная библиотека из шестнадцати тысяч глиняных табличек древнее вавилонского мифа примерно на 600 лет. Рассказ о сотворении мира на этих табличках поразительно похож на повествование Книги Бытие, так как речь идёт о единственном существе, сотворившем небо, Луну, звёзды и Землю. Люди Эблы верили в сотворение мира из ничего (*см*. творение: различные взгляды). Библия содержит древнейшую, менее приукрашенную версию этого рассказа и излагает факты без искажений мифологической обработки.

Ноев потоп. Как и рассказ о сотворении мира, повествование о потопе (*см*. великий потоп) в Книге Бытие более реалистично и менее окрашено мифологически, чем другие его древние варианты, что свидетельствует о его подлинности. Черты поверхностного сходства указывают на историческое ядро событий, давших начало всем версиям, а не на плагиат со стороны Моисея. Имена подверглись изменению. Ной носит имя Зиусудра (Ziusudra) в шумерском варианте и Утнапиштим (Ут-Напишти) – в вавилонском. Фабула осталась неизменной. Некоему человеку сказано построить корабль по определённым меркам, потому что Бог (боги) намерен навести на землю потоп. Человек строит корабль, пережидает на нём катаклизм, а сойдя на берег, приносит жертву. Божество (божества) в ответ выражает сожаление об уничтожении жизни и поставляет с человеком завет. Это неизменное фабульное ядро указывает на историческую основу повествования.

Сходные сюжеты о потопе существуют во всём мире. О потопе рассказывали древние греки, индийцы, китайцы, обитатели Мексики, индейцы алгонкины и гавайцы. В одном из перечней шумерских царей потоп служит исторической точкой отсчёта. После перечисления восьми царей, живших необычайно долго (десятки тысяч лет), перечень прерывается такой фразой; «[затем] Потоп наводнил [землю], а когда

царствование [снова] сошло с небес, царствование было [сначала] в Кише».

Существуют весомые основания для убеждения, что в Книге Бытие изложен первоначальный вариант. В других версиях видна обработка, неизбежно связанная с искажениями. Только в Книге Бытие указан год потопа, а также хронологические данные, относящиеся к жизни Ноя. Собственно говоря, Книга Бытие выглядит чуть ли не как дневник или судовой журнал с записью событий. На вавилонском корабле, с его кубической формой, не смог бы спастись никто. Бурные волны постоянно бы переворачивали его с боку на бок. А вот библейский ковчег имел вытянутую форму – был длинным, широким и невысоким – так что вполне мог плавать в бурном море. Продолжительность дождей в языческих рассказах (семь дней) явно недостаточна для такого катаклизма, который в них описывается. Поднимающиеся воды должны были бы, по крайней мере, скрыть большинство горных вершин, достигнув высоты свыше 5.200 метров, и гораздо разумней предположить, что для этого потребовались более продолжительные дожди. Вавилонское представление о том, что все воды потопа спали за один день, не менее абсурдно. ещё одно поразительное различие между Книгой Бытие и другими версиями состоит в том, что в этих рассказах герой становится бессмертным и возносится на небо. Библия переходит к греху Ноя. Только повествование, стремящееся раскрыть правду, упомянуло бы такую жизненную коллизию.

Кое-кто полагает, что потоп этот был грозным, но локальным. Существуют, однако, геологические данные относительно всемирного характера потопа. Частичные скелеты не слишком древних животных находят в глубоких разломах в нескольких частях света, и потоп здесь представляется лучшим из возможных объяснений. Это могло бы объяснить, почему такие расщелины встречаются даже в холмах значительной высоты и имеют длину от 40 до 120 метров. Поскольку ни один из скелетов не является полным, вполне можно заключить, что ни одно из животных (а это мамонты, медведи, волки, быки, гиены, носороги, зубры, олени и мелкие млекопитающие) не

попадало в такую трещину живым, и не было занесено в неё водными потоками. Однако, судя по известковым отложениям, цементирующим эти разнородные кости воедино, они должны были находиться под водой. Подобные трещины были обнаружены в нескольких местах по всему миру. Это свидетельство именно такого рода, какое должен был бы оставить подобный короткий, но бурный катаклизм, разыгравшийся и закончившийся на протяжении всего одного года.

Вавилонская башня. Сейчас имеются достаточно серьёзные свидетельства того, что некогда в мире действительно был единый язык. В шумерской литературе об этом упоминается несколько раз. Лингвисты тоже находят эту теорию полезной при классификации языков. Но что можно сказать о башне и смешении языков при вавилонском столпотворении (Быт. 11)? Археологи выяснили, что Ур-Намму, царь Ура в период примерно с 2044 г. до 2007 г. до Р. Х., предположительно получил повеление выстроить огромный зиккурат (храмовую башню) в знак поклонения богу Луны Наннату. Стела (монумент), имеющая приблизительно полтора метра в ширину и три метра в высоту, рассказывает о делах Ур-Намму. На одной из плит изображено, как царь с корзиной для раствора готовится приступить к строительству гигантской башни, демонстрируя свою покорность богам тем, что выступает в роли скромного рабочего. На ещё одной глиняной табличке указано, что возведение башни оскорбило богов, так что они разрушили всё выстроенное людьми, рассеяли их и сделали их речь непонятной. Это замечательно сходится с библейским рассказом.

Как убеждены консервативные учёные, первые главы Книги Бытие написаны Моисеем (*см*. Пятикнижие: авторство Моисея). Но как он мог это сделать, ведь данные события происходили задолго до его рождения? Здесь есть две возможности. Во-первых, Бог мог сверхъестественным образом раскрыть Моисею, что произошло. Точно так же, как Бог может раскрыть будущее в откровении для пророков, Он может раскрыть и прошлое – в ретроспективном откровении. Вторая возможность

более вероятна, а именно, Моисей мог скомпоновать и отредактировать имеющиеся прежние записи этих событий. Это не расходится с обычной библейской практикой. Таким же образом составлял своё Евангелие Лука (Лк. 1:1–4). П. Дж. Вайсман (Wiseman) убедительно доказывает, что историческое повествование Книги Бытие первоначально было записано на глиняных табличках и передавалось из поколения в поколение, причём каждый «глава рода» был ответствен за поддержание текста в порядке и за обновление его записями о текущих событиях. Главный признак этого, обнаруженный Вайсманом в Библии, – периодическое повторение слов и фраз, особенно фразы «вот родословие», «вот происхождение», «вот бытие» (например, Быт. 2:4; 6:9; 10:1; 11:10). Во многих случаях на древних табличках, чтобы содержать их в порядке, повторяли в начале новой таблички последние слова предыдущей. Литературный анализ Книги Бытие по сравнению с другой древней литературой выявляет, что она была составлена не позднее времени Моисея. Вполне возможно, что Книга Бытие – это родовая история, сохранённая патриархами и получившая свою окончательную форму после редактирования её Моисеем.

Патриархи. Хотя повествования о жизни Авраама, Исаака и Иакова не вызывают такого рода трудностей, как первые главы Книги Бытие, они долгое время считались легендарными, потому что не выглядели соответствующими известным на тот момент свидетельствам. Однако по мере того, как становилось известно больше, эти рассказы стали получать всё новые и новые подтверждения. Сборники законов времён Авраама позволяют понять, почему патриарх колебался, прежде чем услать Агарь из своего стана – потому что юридически он был обязан о ней заботиться. И только когда Богом было дано ему повеление высшего закона, согласился Авраам, чтобы она ушла.

В документах из Мари встречаются такие имена, как Абамрам (Авраам), Иакоб-эль (Иаков) и Бениамитес (Вениамин). Хотя они не относятся к соответствующим лицам из Библии, это, по крайней мере, показывает, что такие имена были употребительны. Эти документы подтверждают также

упоминание о войне в главе Быт. 14, где говорится о сражении четырёх царей против пяти. Имена этих царей, по-видимому, соответствуют названиям известных в те дни народностей. Например, в Быт. 14:1 упоминается аморрейский {"Елласарский"} царь Ариох; в текстах из Мари имя царя приведено в форме Ариуук (Ariwwuk). Все эти данные ведут к заключению, что текстуальным источником Книги Бытие были рассказы из первых рук о людях, живших во времена Авраама.

Содом и Гоморра. Разрушение Содома и Гоморры считалось выдумкой, пока не были найдены подтверждения того, что все пять городов, упомянутые в Писании, действительно являлись торговыми центрами этого региона и географически располагались там, где помещает их Библия. Библейское описание их гибели выглядит не менее точным. Данные свидетельствуют о тектонической активности, о том, что различные пласты почвы были смещены, с силой выбрасывались наверх. Здесь большое количество природных асфальтов, и точное описание звучало бы так, что потоки серы (сернистого битума) обрушились на эти города, отвергшие Бога. Имеются данные о том, что слои осадочных пород спеклись в одно целое из-за сильного нагрева. Следы такого спекания пород были найдены на вершине Джебель Усдум (горы Содом). Это дошедшее до нас свидетельство огненного катаклизма. имевшего место в далёком прошлом, вероятно, когда произошло воспламенение и извержение одной из нефтяных залежей под дном Мёртвого моря. Такое объяснение никоим образом не препятствует религиозному пониманию сущности этого события, ведь природными силами управляет Бог. Момент, когда оно произошло, в контексте предостережений и посещения города ангелами, указывает на его сверхъестественный характер в целом.

Датировка Книги Исход. Один из вопросов в теме взаимоотношений древнего Израиля с египтянами – когда произошёл Исход в Палестину (*см*. Книга Исход: датировка; Пятикнижие: авторство Моисея). Существует даже официальная «общепринятая дата» входа в Ханаан приблизительно в 1230–1220 гг. до Р. Х. С другой стороны, Писание в трёх различных

текстах (3Цар. 6:1; Суд. 11:26; Деян. 13:19–20) указывает, что Исход имел место в 1400-х гг. до Р. Х., а вход в Ханаан – спустя сорок лет после этого. Хотя дебаты не прекращаются, больше не осталось никаких причин для того, чтобы принимать дату 1200-х гг.

Выдвигались предположения о том, что город «Раамсес» из Исх. 1:11 был назван в честь Рамсеса Великого, что строительство поселений в дельте Нила не велось до 1300 г. и что с девятнадцатого по тринадцатый век никакой крупной цивилизации в Ханаане не было. Однако имя «Рамсес» часто встречается в истории Египта. Рамсесом Великим называли Рамсеса II. Но ведь ничего не известно о Рамсесе I. Кроме того, имя могло относиться не к городу, а к некоторой местности. В Быт. 47:11 землёй «Раамсес» названо место в дельте Нила, где поселился Иаков со своими сыновьями.

Некоторые учёные сейчас полагают, что более тщательный анализ данных требует перенести временные границы Среднего бронзового века (СБ). Если это сделать, выяснится, что несколько найденных в Ханаане городов были разрушены израильтянами. На недавних раскопках обнаружены данные о том, что на последнюю фазу СБ необходимо отводить больше времени, чем всегда считалось, так что её окончание ближе к 1400 г., а не к 1550 г. Это уточнение сводит воедино два события, о которых ранее предполагалось, что они разделены между собой столетиями: упадок ханаанских городов периода СБ II и завоевание Ханаана израильтянами.

Может оказаться необходимым ещё одно изменение – в традиционных представлениях об истории Египта. Хронология всего древнего мира основана на таблицах последовательности сменявших друг друга египетских фараонов и дат их царствования, которые обычно считаются твёрдо установленными. Однако Беликовский (Velikovsky) и Курвиль (Courville) настаивают, что вкравшиеся в эту хронологию 600 лишних лет заставляют сместить даты соответствующих событий на всём Ближнем Востоке. Как показал Курвиль, перечень египетских царей не следует понимать как строгую последовательность. Он убеждён, что некоторые из

перечисленных «царей» были не фараонами, а просто высшими царедворцами. Историки полагали, что каждая следующая династия приходит на смену предшествующей. Однако во многие династические перечни попали не царствующие правители, жившие в одно время с предыдущей династией. Приняв эту новую хронологию, мы получаем для Исхода дату ок. 1450 г. до Р. Х., а для других периодов израильской истории возникает соответствие между датировками и именами упоминаемых в записях фараонов. Эти данные не являются окончательными, однако больше нет причин настаивать на поздней датировке Исхода. Дополнительную информацию *см*. в статье Книга Исход: датировка.

Саул, Давид и Соломон. Саул стал первым царём Израиля, и на раскопках в Гиве была обнаружена его цитадель. Одним из самых примечательных открытий оказалось то, что рогатка для метания камней была в те дни одним из самых важных видов оружия. Это имеет отношение не только к победе Давида над Голиафом, но и к ссылке в Суд. 20:16, где говорится о семистах отборных воинах, которые, «бросая из пращей камни в волос, не бросали мимо».

Первая книга Царств (см. 1Цар. 31:10) говорит нам, что после смерти Саула его оружие положили в капище Астарты, ханаанской богини плодородия, в Беф-Сане, а в 1Пар. 10:10 указано, что его голову поместили в храме Дагона, бога земледелия у филистимлян. Это считали какой-то ошибкой, поскольку представлялось маловероятным, чтобы у враждующих народов одновременно были храмы в одном и том же месте. Однако раскопки показали, что здесь действительно были два соединённых переходом храма: один для Дагона, а другой – для Астарты. Похоже, филистимляне переняли культ ханаанской богини.

Одним из главных достижений царствования Давида стало завоевание Иерусалима. В связи с библейским повествованием возникает та проблема, что израильтяне вошли в город через подземный ход, ведущий к водоёму Силоам. Однако считалось, что в то время Силоам находился *вне* городских стен. Лишь

раскопки в 1960-х гг. окончательно установили, что пределы города действительно простирались далеко за этот водоём.

О приписываемых Давиду псалмах часто говорят, что они были созданы гораздо позже, так как встречающиеся в них подзаголовки подразумевают, что уже существовали гильдии музыкантов (например, сыны Кореевы). Предположение о таких организациях заставляет многих думать, что эти гимны следует датировать приблизительно периодом Маккавеев во втором веке до Р. Х. Благодаря раскопкам у Рас-Шамры теперь известно, что такие гильдии существовали в Сирии и Палестине ещё во времена Давида.

Для периода Соломона найдено не меньше подтверждений. На месте Соломонова храма раскопки не производились из-за близости к мусульманской святыне, «Куполу скалы» (мечеть Омара, Куббат Ас-Сахра). Тем не менее всё, что известно о храмах филистимлян, построенных во времена Соломона, согласуется с библейским описанием архитектурных форм, убранства и материалов храма. Единственный осколок свидетельства из самого храма – это небольшой орнамент в виде граната на конце прутка, имеющий надпись «принадлежность храма Яхве». Впервые он появился в некоем иерусалимском магазинчике в 1979 г., был признан подлинным в 1984 г. и приобретён музеем Израиля в 1988 г.

Раскопки Гезера (Gezer) в 1969 г. обнажили мощный слой пепла, который закрывал большую часть холма. При просеивании пепла попадались мелкие артефакты материальной культуры евреев, египтян и филистимлян. Очевидно, все три культуры смешались здесь в одно и то же время. По этому поводу археологи терялись в догадках, пока не осознали, что Библия в точности сообщает им, с чем они столкнулись. «Фараон, царь Египетский, пришёл и взял Газер, и сжёг его огнём, и Хананеев, живших в городе, побил, и отдал его в приданое дочери своей, жене Соломоновой» (3Цар. 9:16).

Ассирийское вторжение. Много сведений об ассирийцах было получено после находки 26 000 табличек во дворце Ашшурбанипала, сына Асархаддона, который взял в плен Северное, Израильское царство в 722 г. до Р. Х. Эти таблички

рассказывают о многих завоеваниях Ассирийской империи и с благоговением описывают жестокие и страшные кары, грозящие тем, кто ей противостоит.

Есть несколько записей, подтверждающих точность библейского рассказа. Каждое из упоминаний в Ветхом Завете ассирийских царей оказалось правильным. Даже в случае Саргона, который какое-то время не был известен историкам – после обнаружения и раскопок его дворца там оказалась стена с изображением битвы, упомянутой в главе Ис. 20. Так называемый «Чёрный обелиск» Салманасара принёс нам новые данные о библейских исторических фигурах, поскольку имеет изображение того, как Иисуй (или его представитель) кланяется царю Ассирии.

В числе самых интересных находок – запись Сеннахирима об осаде Иерусалима. Тысячи его людей погибли, а остальные были рассеяны, когда он попытался взять город, и, как и предсказывал Исаия, он не смог овладеть Иерусалимом (Ис. 37). Не имея возможности в данном случае хвастать великой победой, Сеннахирим изыскал способ показать себя с выгодной стороны, не признавая своё поражение:

Что касается Езекии, еврея, он не покорился моему ярму. Я осадил 46 его укреплённых городов, крепостей и без числа малых деревенек в их окрестностях [...] Я увёл из них 200 150 человек, старых и малых, мужчин и женщин, бессчётное множество лошадей, мулов, ослов, верблюдов, крупного и мелкого скота, считая [их] своей добычей. Его самого я сделал пленником в Иерусалиме, его царской резиденции, запер, как птицу в клетке (Pritchard, 288).

Плен. Нашли своё подтверждение и различные аспекты ветхозаветной истории периода плена. Тексты, обнаруженные в знаменитых висячих садах Вавилона, показывают, что Иехония и пять его сыновей ежемесячно получали провиант, им было отведено жильё, и с ними хорошо обращались (4Цар. 25:27–30). Проблема возникала в связи с именем Валтасара, так как не только не встречалось никаких упоминаний о нём, но для него и не было места в перечне царей Вавилона; однако Набонид оставил запись о том, что передал своему сыну Валтасару

(Дан. 5) правление на несколько лет в своё отсутствие. Таким образом, царём оставался Набонид, но правил в столице царства Валтасар. Кроме того, указ Кира, упомянутый в Книге Ездры, казался слишком хорошо согласующимся с пророчеством Исаии, чтобы быть правдой, – до тех пор, пока не был найден цилиндр с записями, подтверждающими текст указа во всех важных деталях.

Для каждого периода ветхозаветной истории мы обнаруживаем, что имеются весомые археологические свидетельства, подтверждающие правильность сказанного в Писании. Во многих случаях в Писании даже отражено знание описываемого времени и событий из первоисточника. Хотя многие сомневаются в точности библейского повествования, время и продолжающиеся исследования неуклонно убеждают нас, что священнописатели Слова Божьего лучше информированы, чем их критики.

По сути дела, в то время как тысячи археологических находок подтверждают, в общем и целом, а зачастую – и в деталях, библейскую панораму событий древнего мира, ни один бесспорный факт ещё не оказался противоречащим Библии.

Библиография:

W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*.

G. L. Archer. Jr., *Encyclopedia of Biblical Difficulties*.

J. Bimson and D. Livingston. «Re-dating the Exodus», *BAR*, September-October 1987.

N. Glueck, *Rivers in the Desert*.

K. A. Kitchen. *Ancient Orient and Old Testament*.

J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near East Texts*.

C. A. Wilson, *Rocks, Relics and Biblical Reliability.*

E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*.

Ветхий Завет: редакционная критика

(*REDACTION CRITICISM, OLD TESTAMENT*)

Редактор редактирует, изменяет текст, составленный другим человеком. В редакционной (редакционистской) критике Библии утверждается, что последующие редакторы (обработчики текста) изменяли текст Писания. Если такие предполагаемые изменения были существенными, то это серьёзно скомпрометировало бы достоверность Писания (*см*. Библия: свидетельства истинности). Мы не могли бы иметь уверенности в том, каким был изначальный текст. Утверждения редакционных критиков относительно Нового Завета обсуждаются в статье Библия: критика.

Существо редакционной критики. Позиций редакционной критики придерживаются как евангелические, так и неевангелические учёные. Последние более радикальны в своих утверждениях о том, какого рода изменения, по их мнению, были внесены в текст.

Радикальные взгляды. На Эмануила Това (Tov) часто ссылаются в поддержку представлений о редактировании канонических текстов. В вопросе о предполагаемом редактировании Книги Иеремии он утверждает, что были изменены как незначительные, так и существенные элементы текста. По мнению Това, такие изменения с очевидностью проявляются в:

1) компоновке текста;
2) добавлении заголовков к пророчествам;
3) повторении разделов;
4) добавлении новых стихов и разделов;
5) добавлении некоторых подробностей;
6) изменении содержания (Tov, 217).

Разумеется, факт существенных изменений содержания заставил бы нас усомниться в достоверности Ветхого Завета и особенный ущерб нанёс бы его роли в апологетике. Разве смогли бы мы тогда сохранять уверенность, что пророчества не

были исправлены позднее, чтобы соответствовать произошедшему в реальности?

«Богодухновенный редактор». Некоторые евангелические учёные попытались адаптировать теории редакционной критики, выдвигая идею «богодухновенного редактора». На этом пути они надеялись и объяснить имеющиеся данные о редактировании, и сохранить уверенность в богодухновенности Писания (*см*. Библия: свидетельства истинности; Ветхий Завет: рукописи; новый завет: рукописи). Например, Брюс Уолтке заявляет, что «книги Библии, по всей видимости, прошли редакторскую правку после того, как вышли из уст богодухновенного повествователя». В том же месте он говорит о «позднейшей редакторской обработке». По словам Уолтке, существуют свидетельства о редактировании в период между 1800 г. до Р. Х. и 200 г. по Р. Х. (Waltke, 78, 79, 92). Однако в ответах на его предположения его позиция была подвергнута решительной критике (ibid., 133). Даже его компромиссы способны дискредитировать текст Библии.

Доводы в пользу теории редактирования.

Здесь внимание сосредоточено на теории редактирования Ветхого Завета, особенно в понимании Уолтке и некоторых других евангелических учёных, которые настаивают, что «богодухновенные редакторы» внесли в библейский текст существенные изменения. Вместе с более критически настроенными приверженцами этой теории они считают, что содержание библейских текстов постоянно подвергалось изменениям, пока они не приняли свою окончательную форму.

В поддержку этой теории иногда приводят следующую аргументацию:

1) После Моисея кто-то, возможно Иисус Навин, написал последнюю главу Второзакония (Вт. 34), поскольку она, не являясь пророчеством, описывает смерть Моисея.

2) В определённых разделах Книги Второзаконие (Вт. 2:10–12, 20–23) видны признаки позднейшего редактирования. Они имеют характер вставных примечаний.

3) Компоновка Псалтири в виде пяти книг или разделов, несомненно, возникла в результате усилий редактора-

компилятора.

4) Книга Притчей прошла после Соломона через руки редакторов (Пр. 10:1; 22:17; 25:1; 30:1), часть которых жила во времена Езекии, через два столетия после Соломона (Пр. 25:1).

5) Некоторые книги, такие как Книга Иеремии, сохранились в двух, существенно различных вариантах. Более длинный вариант (на древнееврейском) приблизительно на одну седьмую больше, чем вариант греческой Септуагинты; один из примеров этого сохранился во фрагментах Кумранских свитков (4QJerb).

6) В Книгах Паралипоменон указано, что они составлены на основе предшествующих пророческих писаний (1Пар. 9:1; 27:24; 29:29; 2Пар. 9:29; 13:22; 16:11; 20:34; 25:26; 27:7; 28:26; 32:32; 33:19; 35:27; 36:8), которые были отредактированы автором (авторами) Книг Паралипоменон.

Ответы на аргументацию. Ни один из доводов, выдвинутых в подтверждение теории «богодухновенного редактора», не является решающим. Меррилл Анджер (Unger) признаёт только незначительные «корректурные добавления в Пятикнижии, расцениваемые как *подлинно* Моисеевы по характеру». При этом он категорически отвергает ту идею, будто бы позднейшие, не Моисеевы добавления были внесены в Пятикнижие редакторами, богодухновенными или нет (Unger, 231–32). Ответы на теорию «богодухновенного редактора» будут даны в том же порядке, что и приведённые выше доводы в её пользу.

Рассказ о смерти Моисея. Полное обсуждение этого вопроса проводится в статье Пятикнижие: авторство Моисея. То, что Моисей не мог написать главу Вт. 34, давно признавали консервативные учёные, в том числе и Унгер. Однако это не *редактирование* содержания каких бы то ни было текстов Моисея. Это *дополнение*, рассказ о событиях, которые сам Моисей, с человеческой точки зрения, не мог бы описать, ведь это были его собственные похороны (Вт. 34). Разумеется, всегда возможно, что Моисей оказался способен написать это благодаря сверхъестественному откровению, но в тексте нет никаких утверждений или свидетельств о том, что так и было. Завершение книги другим богодухновенным пророком,

например Иисусом Навином, никак не может скомпрометировать её авторитетность.

Вставные примечания в главе Вт. 2. Этот вопрос тоже обсуждается в статье Пятикнижие: авторство Моисея. Вставки в главе Вт. 2 не обязательно появились в результате позднейшего редактирования. Они хорошо согласуются с текстом, и нет причин, почему бы сам Моисей не мог вписать их для развития темы и пояснения сказанного. Если эти вставки были сделаны позднее переписчиками, то они не являются богодухновенными и должны служить объектом таких же текстологических сомнений, как стихи Мк. 16:9–20 и Ин. 8:1–11. При отсутствии свидетельств противного, представляется вполне разумным считать их корректурными примечаниями самого Моисея.

Добавления и перекомпоновка текста. Сам по себе факт компиляции и компоновки богодухновенных текстов (отдельных псалмов) ещё не является доказательством редакционной теории. Добавление псалмов в Псалтирь по мере их создания идеально соответствует представлениям о формировании канона из пророческих писаний. Теория же редактирования должна была бы доказать, что позднейшие богодухновенные писатели намеренно изменяли содержание псалмов (или текстов других книг), уже вошедших в канон, а не просто изменяли композицию ранее включённых в него материалов. Никаких доказательств этого в Псалтири нет.

Малые *корректурные* добавления к тексту не создают проблемы. Теория богодухновенного редактора предполагает *существенные* изменения содержания.

В Книге Притчей нет признаков редактирования. Ни одна упомянутая цитата из Книги Притчей не в состоянии опровергнуть то мнение, что изначальные тексты богодухновенных священнописателей (будь то тексты Соломона [Пр. 1–29], Агура [Пр. 30] или Лемуила [Пр. 31]) были немедленно и окончательно приняты сообществом верующих, не подвергаясь в дальнейшем никаким исправлениям содержания. Выражение «собрали» (Пр. 25:1) означает не «изменили содержание», а просто «переписали» в новую рукопись. Осуществлялись ли при этом отбор и перекомпоновка

написанных Соломоном текстов, значения не имеет. Как и в случае Псалтири, есть большая разница между *перекомпоновкой* материалов Соломона и *редактированием* (изменением) содержания. Признаков последнего нет.

Два варианта Книги Иеремии. Консервативные учёные признают, что могли существовать два варианта (две редакции) Книги Иеремии, которые восходят к самому Иеремии, вероятно, через Варуха, его писца (Archer, 361–62). Это могло бы объяснить разночтения, встречающиеся в рукописях. В таком случае нет необходимости предполагать *позднейшее* редактирование. Сам Иеремия в какой-то период своей жизни мог заняться созданием нового варианта своей книги, включающего в себя больше пророчеств. Иеремия проповедовал и пророчествовал в ответ на требования жизни. Вполне понятно, что сборник его писаний постепенно расширялся. Возможно, составители Септуагинты располагали только предварительным вариантом книги.

Цитирование других источников. Указанные стихи из Книг Паралипоменон (1Пар. 9:1; 27:24 и так далее) не означают, что священнописатель этих книг (вероятно, Ездра) *редактировал* какие-то другие книги. Он лишь использовал их в качестве источников для составления собственной книги, точно так же, как Даниил (Дан. 9) обращается к книге Иеремии (Иер. 25), а в 2Цар. 22 воспроизводится Пс. 17. Лука явным образом пользуется внешними источниками (Лк. 1:1–4).

Далее, нет необходимости считать, что все эти ветхозаветные цитаты взяты из богодухновенных текстов. Иногда это просто материалы официальных реестров (например, 1Пар. 9:1; 27:24; 2Пар. 20:34). Записи «Самуила провидца» и «Нафана пророка» (1Пар. 29:29) могли быть пророческой книгой, известной ныне как 1 Царств. ещё где-то могут встретиться комментарии не из богодухновенного источника (например, 2Пар. 13:22). Павел обращался к таким источникам в своих произведениях (ср. Деян. 17:28; Тит. 1:12). Но это отнюдь не внесение изменений в богодухновенные книги.

Проблемы теории «богодухновенного редактирования». Теория редактирования, предполагающая,

что редакторы вносили намеренные и существенные изменения содержания в уже существовавшие пророческие тексты, оказывается неприемлемой.

Она противоречит предостережениям Бога. Бог неоднократно предостерегает Своих пророков: «не прибавляйте к тому, что я заповедую вам» (Вт. 4:2; ср. Пр. 30:6; Отк. 22:18–19). Это, разумеется, не означает, что ещё один пророк не мог добавить последующее, полученное уже им откровение, чтобы закончить книгу Второзакония. Означает же это, что никому не дозволяется изменять (редактировать) откровение, которое Бог даёт другим Своим пророкам или, в данном случае, самому этому пророку. Никто не имеет права ничего добавлять или убавлять в словах Бога (ср. Отк. 22:19).

Смешиваются вопросы текстологической критики и каноничности. В теории редактирования смешиваются вопросы каноничности и низшей текстологической критики (*см*. Библия: критика). Вопросы каноничности (греч. *canon* – «правило, эталон») сводятся к тому, какие книги богодухновенны и должны входить в Библию (*см*. Библия: каноничность). Низшая текстологическая критика изучает текст канонических книг, стремясь как можно ближе подойти к изначальному тексту. При этом вопрос об изменениях, внесённых переписчиками в скопированную рукопись богодухновенной книги, является вопросом низшей текстологической критики, а не каноничности. Сходным образом, если материал был добавлен позже, как в случае 1Ин. 5:7 (в KJV) или Ин. 8:1–11, то задача текстологической критики – установить, содержался ли он в изначальном тексте. Это не есть вопрос собственно каноничности.

Низшая текстологическая критика является узаконенной научной дисциплиной, потому что она стремится не изменить, *отредактировать* текст, а просто *реконструировать* изначальный текст по имеющимся рукописям.

Она противоречит смыслу богодухновенности. Теория так называемого «богодухновенного редактора» расходится с библейским словоупотреблением термина «богодухновенный» в 2Тим. 3:16. В Библии не говорится о богодухновенных

священнописателях, только о богодухновенных писаниях (*см*. Библия: свидетельства истинности). Богодухновенный писатель сам был бы непогрешимым, никогда не ошибающимся человеком, а не просто автором непогрешимой, не содержащей ошибок книги.

Она противоречит богодухновенности автографов. Теория редактирования противоречит евангелическим представлениям о том, что богодухновенны только автографы (изначальные тексты). *Автограф* – это изначальный текст (или его точный дубликат) в том виде, в каком он был составлен пророком. Только он считается богодухновенным и, следовательно, не содержащим ошибок. Копии богодухновенны в той мере, в какой они точно воспроизводят оригинал.

Но согласно теории «богодухновенного редактора», богодухновенен окончательно отредактированный вариант. Если это так, то изначальный текст не может быть богодухновенным. Ибо ошибаться (Тит. 1:2; Евр. 6:18) и изменяться (Мал. 3:6; Евр. 1:12; 13:8; Иак. 1:17) Бог не может. Если бы существовал «богодухновенный редактор», оказалось бы, что Бог изменял содержание в каждой последующей богодухновенной редакции Своего откровения.

Далее, теория «богодухновенного редактора» требует отказа от евангелических представлений о строго определённом письменном оригинале, на создание которого Бог вдохновил конкретного пророка. В таком случае автограф превращается в аморфную рукопись, постоянно изменяющуюся, возможно, на протяжении столетий. Фактически, это возводит переписчиков в ранг пророков. Богодухновенными должны были быть все копии (со всеми их ошибками), а не только оригинал.

Она исключает возможность проверки. При богодухновенном редактировании теряют значение те средства, с помощью которых утверждения пророка могли проверить его непосредственные слушатели. Согласно теории редактирования, произведения пророка как таковые не становились известны сообществу верующих его времени. Вместо этого их доводил до завершения и передавал в ведение Церкви кто-то другой, причём спустя многие десятилетия (и

даже столетия). Когда возникала необходимость, Бог свидетельствовал о Своих пророках знамениями и чудесами (ср. Исх. 3–4; 3Цар. 18; Деян. 2:22; Евр. 2:3–4). Современники пророка могли проверить слова человека, говорящего от имени Бога (ср. Вт. 18). Но если верна теория «богодухновенного редактора», то невозможно установить, действительно ли эти писания (в их окончательно отредактированной форме) происходят от Божьего пророка. Только если изначальная, неискажённая проповедь пророка утвердилась в таковом своём качестве среди его первоначальных слушателей, можем мы быть уверены, что она по праву занимает место в каноне.

Она лишает Писание авторитетности. Теория редактирования делает носителем божественной авторитетности не изначальное пророческое слово (сказанное Богом через пророка), а сообщество верующих, живших поколения спустя. Это противоречит тому принципу каноничности, что Бог *устанавливает* канон, а народ Божий *выявляет*, что Бог определил как богодухновенное. По сути дела, в теории редактирования божественную авторитетность приобретает сама Церковь вместо обращённого к Церкви через пророка Божьего слова.

Она предполагает обман. Редакционная модель построения канона подразумевает признание обмана в качестве средства божественного откровения. Ведь в достаточно существенном своём аспекте проповедь или книга, которые объявляются пришедшими через пророка, фактически получены от позднейшего редактора. Применительно к евангелиям редакционная критика утверждает, что Иисус не обязательно говорил и делал то, что приписывают Ему евангелисты. Редакторы буквальным образом вкладывали свои слова в уста Иисуса. Но это предполагает намеренное искажение истины, то есть обман (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). Та же самая критика действительна, если позднейшие редакторы изменяли то, что написал пророк. Это был бы обман, заставляющий читателя поверить, что таким было слово Божье, через изначальных священнописателей. Но Бог не может лгать (Евр. 6:18).

Она смешивает обычную правку с редакторской обработкой. В редакционной модели построения канона узаконенные действия переписчиков, затрагивающие грамматическую *форму*, написание имён собственных и компоновку пророческих материалов, приравниваются к незаконным редакторским изменениям в фактическом *содержании* уже написанного пророческого текста. Смешивается вполне приемлемая правка переписчиков с неприемлемой редакторской *обработкой*. Ложно отождествляется правомерное обсуждение того, каким был древнейший *текст*, с неправомерными утверждениями о том, что позднейшие пророки исказили *истину* ранее существовавшего текста.

Она опровергается историей иудаизма. Теория редактирования предполагает, что богодухновенные редакторы существовали и спустя долгое время после периода пророков (четвёртое столетие до Р. Х.). Не могут появляться богодухновенные произведения, когда нет живых пророков. А иудеи не признают ни одного пророка после времени Малахии (ок. 400 г. до Р. Х.). Иудейский историк Иосиф Флавий прямо указывает, что откровение прекратилось «в царствование персидского царя Артаксеркса» (Josephus, 1.8). Он продолжает: «От Артаксеркса до наших дней всё записывалось, но ничто не было сочтено заслуживающим такого же доверия, как предшествующее, потому что строго определённая череда пророков оборвалась» (ibid.).

Раввинистические высказывания о прекращении пророчеств дополнительно это подтверждают (см. Beckvith, 370) – в Seder Olam Rabbah 30 сказано: «до тех пор [до пришествия Александра Македонского] пророки пророчествовали через Святого Духа. А с тех пор – «приклони ухо твое, и слушай слова мудрых"". А в Baba Bathra 12b сказано: «с того дня, когда был разрушен Храм, пророчество было отнято у пророков и отдано мудрым». Равви Самуил бар Иниа сказал: «Второй Храм лишён был пяти вещей, бывших в первом Храме, а именно: огня, ковчега, урима и туммима, елея помазания и Святого Духа [пророческого]».

Таким образом, любые изменения в тексте Ветхого Завета после этого времени не могли быть богодухновенными, поскольку не было пророков. Итак, это вопрос текстологической критики, а не каноничности.

Она опровергается текстологической критикой. Такая научная дисциплина, как текстологическая критика, опровергает утверждения теории редактирования. Ведь история текста Библии хорошо изучена (*см*. Новый Завет: рукописи). Изменения можно проследить по тысячам рукописей. Реконструкция изначального текста возможна с очень высокой степенью уверенности. Не существует никаких редакторских изменений в содержании пророческих текстов, будь то со стороны богодухновенных или не богодухновенных редакторов. Большая часть изменений затрагивает форму, а не содержание. Это грамматические, а не идеологические разночтения. Переписчики верно копировали исходный текст. И в таком случае нет оснований считать, что изначальная проповедь библейских священнописателей была отредактирована с искажениями. Не слишком большая удалённость во времени и огромное количество рукописей по сравнению с другими древними произведениями гарантированно подтверждают тот факт, что содержание библейских текстов дошло до нас без изменений.

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*.

R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*.

Flavius Josephus, *Against Aplon*.

→ *Antiquities of the Jews*.

N. L. Geisler and W. Nix, *General Introduction to the Bible*.

E. Tov, «Tire Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History» // J. Tigay, ed., *Empirical Models for Biblical Criticism*.

M. Unger, *Introductory Guide to the Old Testament.*

Б. K. Waltke, «Historical Grammatical Problems» // E. D. Radmacher and R. D. Preus, eds., *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible*.

Ветхий Завет: рукописи

(*OLD TESTAMENT MANUSCRIPTS*)

Рукописи Ветхого Завета не имеют такого критического значения для христианской апологетики, как рукописи Нового Завета (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). Тем не менее их достоверность в целом важна, так как рукописям отведена ведущая роль в подтверждении достоверности Ветхого Завета. Они также ценны для определения дат ветхозаветных пророчеств (*см*. пророчества как подтверждение библии), тем самым выполняя вспомогательную функцию при отстаивании христианства (*см*. апологетика: основные положения). Как и в случае Нового Завета, оригинальные рукописи (*автографы*) Ветхого Завета у нас отсутствуют, однако еврейский текст в изобилии представлен рукописями, созданными и до возникновения христианства, и в последующий период (см. Geisler, «Bible Manuscripts», 1:248–52). В результате достоверность еврейского текста может быть установлена на основе имеющихся рукописных свидетельств. Причём на протяжении свыше 2000 лет копирования текста (500 до Р. Х. – 1500 по Р. Х.) иудаисты выполнили невероятный труд точного сохранения текстуальной традиции.

История ветхозаветного текста. Стандартизацией и сохранением библейского текста последовательно занимались многие поколения иудаистов:

□ *Sopherim* (от древнееврейского слова, означающего «писцы, книжники»): иудейские книжники и хранители текста в период с пятого по третье столетие до Р. Х.

□ *Zugoth* («пары» текстологов) занимались этой задачей во втором и первом столетиях до Р. Х.

□ *Tannalm* («повторяющие», «учителя») действовали до 200 г. Результаты их труда – это *Midrash* («толкование текста»), *Tosefta* («добавление») и *Talmud* («наставление»). *Talmud* делится на две части: *Mishnah* («повторения») и *Gemara*

(«материал урока»). Талмуд постепенно создавался в период 100–500 гг.

□ Между 500 г. и 950 г. масореты добавили, опираясь на дошедшую до них *Масору* («традицию»), знаки, уточняющие расстановку гласных и произношение, к состоящему из одних согласных древнееврейскому тексту, который сохранили *Sopherim*. Масореты были книжниками, которые систематизировали и записали изустно передававшиеся критические замечания и пояснения к древнееврейскому тексту. У масоретов существовали две главные школы, два центра, в общем и целом не зависящие друг от друга: Вавилонский и Палестинский. Самые знаменитые масореты жили в галилейской Тивериаде в конце девятого и в десятом столетии: это Мозес Бен Ашер (Asher), его сын Аарон (Aaron) и Мозес бен Нафтали (Naphtali). Текст бен Ашера является на сегодня стандартным текстом еврейской Библии, лучше всего представленным в кодексе Leningradensis B19^{A} (L) и в кодексе Aleppo.

В настоящее время основное значение имеет стандартный «масоретский» текст еврейской Библии, с него и выполняются переводы. Фредерик Кеньон (Kenyon) формулирует важнейший вопрос: действительно ли масоретский текст передаёт древнееврейский текст, изначально созданный священнописателями? Стандартное издание масоретского текста впервые вышло под редакцией еврейского христианина Якоба бен Хайима (Chayyim; ок. 1525). В основном это был исправленный вариант масоретского текста бен Ашера (ок. 920) (см. Geisler, *General Introduction to the Bible*, chap. 25). Ответ на вопрос Кеньона можно найти благодаря подробному ознакомлению с количеством и качеством библейских рукописей.

Количество рукописей. Первая коллекция древнееврейских манускриптов, собранная Бенджамином Кенникоттом (Kennicott; 1776–1780) и опубликованная Оксфордским университетом, насчитывала 615 рукописей Ветхого Завета. Позднее Джованни де Росси (de Rossi; 1784–1788) опубликовал перечень 731 рукописи. Самые важные

открытия рукописей в новое время – это «Каирская гениза» (1890-е) и свитки Мёртвого моря (1947 г. и далее). В аттике каирской синагоги была обнаружена «гениза», то есть хранилище древних рукописей, где находилось 200 000 рукописей и фрагментов (Kahle, 13; Würthwein, 25), около 10 000 из которых были библейскими (Goshen-Gottstein, 35). По данным Дж. Т. Милика (Milik), в °свитках Мёртвого моря насчитываются фрагменты около 600 рукописей, хотя не все из них библейские. Как полагает Моше Гошен-Готтштайн (Goshen-Gottstein), общее количество фрагментов древнееврейских рукописей Ветхого Завета, рассеянных по всему миру, исчисляется десятками тысяч (ibid., 31).

Главные собрания рукописей. Примерно половина из 200 000 рукописных фрагментов «Каирской генизы» находится в Кембриджском университете. Остальные рассеяны по всему миру. Авторитетный специалист по «Каирской генизе» Пауль Кале (Kahle) идентифицировал свыше 120 редких рукописей, изготовленных «Вавилонской группой» масоретских книжников.

Самое большое в мире собрание древнееврейских рукописей Ветхого Завета – это «Вторая коллекция Фирковича» (Firkowitch) в Санкт-Петербурге. В ней содержится 1582 текста из Библии и Масоры на пергаменте (725 на бумаге) плюс 1200 дополнительных рукописных фрагментов на древнееврейском языке в «собрании Антонина» (Würthwein, 23). Кале также заявляет, что все эти рукописи и фрагменты «коллекции Антонина» происходят из «Каирской генизы» (Kahle, 7). В «коллекции Фирковича» обнаружено четырнадцать рукописей Ветхого Завета на древнееврейском языке, относящихся к периоду 929–1121 гг. и происходящих из «Каирской генизы».

Рукописи «Каирской генизы» рассеяны по всему миру. Одни из лучших в Соединённых Штатах хранятся в «Мемориальном собрании Энелоу» в Иудейской богословской семинарии г. Нью-Йорка (Goshen-Gottstein, 44f.).

В каталоге Британского музея перечислена 161 древнееврейская рукопись Ветхого Завета. В Оксфордском университете в каталоге Бодлианской библиотеки перечислены 146 рукописей Ветхого Завета, каждая из которых содержит

большое количество фрагментов (Kahle, 5). Как полагает Гошен-Готтштайн, только в Соединённых Штатах находятся десятки тысяч фрагментов семитских рукописей, и около 5 процентов из них, то есть свыше 5000 рукописей, – библейские (Goshen-Gottstein, 30).

Древнееврейские рукописи. Важнейшие древнееврейские рукописи Ветхого Завета датируются периодом от третьего века до Р. Х. до четырнадцатого века по Р. Х. Самые примечательные из них входят в свитки Мёртвого моря, которые датируются периодом с третьего века до Р. Х. до первого столетия по Р. Х. В них содержится одна ветхозаветная книга (Исаии) полностью и тысячи фрагментов, охватывающих все ветхозаветные книги за исключением Книги Есфири.

Находки свитков Мёртвого моря. Пещера номер 1 была обнаружена арабским пастушком. Из неё он взял семь более-менее полных свитков и несколько фрагментов:

Исаия А (IQIs^{a}). Свиток Исаии монастыря св. Марка – это популярная копия с многочисленными исправлениями над строчками или на полях. Это древнейшая из известных полных копий любой книги Библии.

Исаия В (IQIs^{b}). Свиток Исаии Еврейского университета не является полным, однако его текст ближе к масоретскому, чем в рукописи Исаия А.

Другие фрагменты из пещеры номер 1. Эта пещера принесла также фрагменты таких книг, как Бытие, Левит, Второзаконие, Судей, Самуила (1 и 2 Царств), Исаия, Иезекииль, Псалтирь, и нескольких небиблейских произведений, в том числе книг Еноха, Речей Моисея (прежде неизвестных), Юбилеев, Ноя, Завета Левия, Товита и Премудростей Соломона. Интересный фрагмент Книги Даниила, содержащий стих Дан. 2:4 (где язык меняется с древнееврейского на арамейский) тоже происходит из этой пещеры. Ещё в пещере номер 1 найдены фрагменты комментариев к Псалтири, книгам Михея и Софонии.

Пещера номер 2. Пещера номер 2 сначала была обнаружена и частично опустошена бедуинами. Раскопали её в 1952 г. Были найдены фрагменты примерно сотни рукописей, в

том числе два фрагмента из Исхода, один из Левита, четыре из Чисел, два или три из Второзакония, по одному из Иеремии, Иова и Псалтири, два из Руфи.

Пещера номер 3. Пещера номер 3 была обнаружена археологами и обследована 14 марта 1952 г. В ней нашли две половинки медного свитка с указанием шестидесяти или шестидесяти четырёх мест, где якобы спрятаны сокровища. Эти места расположены преимущественно в области Иерусалима и окрестностей, простираясь от севера Иерихона до долины Ахор. До сих пор все поиски кладов оказались бесплодны. Относительно содержания этого свитка выдвигались самые разные объяснения. Предполагалось, что это дело рук какого-то ненормального или изложение фольклорных преданий, а может быть, запись мест хранения денег на храмовую подать и священной утвари, предназначенной для богослужения в храме (см. Allegro).

Пещера номер 4. Куропаточья пещера, или пещера номер 4, после разграбления её бедуинами, была обследована в сентябре 1952 г. и оказалась самой богатой на находки. Буквально тысячи фрагментов были собраны путём скупки у бедуинов или в результате просеивания археологами мусора с пола пещеры. На этих обрывках сохранился текст сотен рукописей, почти 400 из которых были идентифицированы. В их число входит 100 копий библейских книг – всех книг Ветхого Завета, кроме Есфири.

Фрагмент книги Самуила из пещеры номер 4 (4Qsam^{b}) считается древнейшей из известных рукописей с текстом еврейской Библии. Он датируется третьим столетием до Р. Х. Найдены также несколько фрагментов с примечаниями к Псалтири, Исаии и Науму. Как полагают, собрание рукописей из пещеры номер 4 хорошо отражает состав Кумранской библиотеки, и, судя по относительному количеству найденных книг, любимыми книгами сообщества были Второзаконие, Исаия, Псалтирь, Малые пророки и Иеремия, именно в таком порядке. В одном фрагменте, содержащем части Дан. 7:28; 8:1, язык изменяется с арамейского на древнееврейский.

Пещеры номер 5 и 6. Пещеры номер 5 и 6 были раскопаны в сентябре 1952 г. В пещере номер 5 были обнаружены фрагменты Книги Товита и ряда библейских книг, все рукописи – в стадии далеко зашедшего разложения. В пещере номер 6 находились преимущественно не пергаменты, а папирусы. Среди них были папирусные фрагменты книг Даниила, 1 и 2 Царей (3 и 4 Царств).

Пещеры номер 7–10. Пещеры с номерами с 7 по 10, исследованные в 1955 г., не принесли существенных находок ветхозаветных рукописей. В пещере номер 7, однако, обнаружилось несколько спорных рукописных фрагментов, которые Хосе °О'Каллахан идентифицировал в качестве новозаветных текстов. Если его предположения верны, речь должна идти о древнейших рукописях Нового Завета, с такой ранней датировкой, как 50 г. или 60 г. по Р. Х.

Пещера номер 11. Пещера номер 11 была раскопана в начале 1956 г. В числе находок оказались хорошо сохранившиеся копии тридцати шести псалмов вместе с апокрифическим Псалмом 151, прежде известным только на древнегреческом языке. В пещере также нашли прекрасную рукопись части Левита, несколько обширных фрагментов апокалиптической книги о Новом Иерусалиме и арамейский *таргум* (пересказ) Книги Иова.

В нескольких последних исследованиях свитков Мёртвого моря были проведены их детальное описание и каталогизирование. Глисон Л. Арчер младший (Archer) даёт хорошее сводное изложение этих вопросов в приложении к своей книге «Обзор вводных материалов к Ветхому Завету» (*A Survey of Old Testament Introduction*).

Открытия в Мураббате. Воодушевлённые прибылью от находок в Кумране, бедуины предприняли новые поиски и обнаружили к юго-востоку от Вифлеема несколько пещер, содержащих рукописи с обозначением даты и другие документы времён Второго иудейского восстания (132–135). Систематические исследования и раскопки в этих пещерах начались с января 1952 г. Позднее датированные рукописи помогли установить древность свитков Мёртвого моря. В этих

пещерах была найдена ещё одна рукопись Малых пророков, от второй половины Иоиля до Аггея, во многих деталях подтверждающая масоретский текст. Древнейший из известных семитических папирусов (причём это палимпсест) с повторными записями древнееврейским почерком (датируемый седьмым-восьмым веками до Р. Х.) тоже был обнаружен здесь (см. Barthelemy).

Рукописные материалы обнаружились в ещё одном месте под названием Хирбет-Мирд. В Вади-Мураббате 3 апреля 1960 г. был найден пергаментный фрагмент (первого столетия по Р. Х.), содержащий Псалом 14 и, частично, Псалом 15 (см. Cass, 164).

Самарянское Пятикнижие. Самаряне отделились от иудеев, по всей вероятности, в течение пятого или четвёртого столетия до Р. Х. после долгого и напряженного религиозно-культурного конфликта. Как можно подозревать, в момент раскола самаряне отделились с таким Писанием, в каком виде оно тогда существовало, и составили собственный, переработанный текст Пятикнижия. Самарянское Пятикнижие не является вариантом в прямом смысле слова, скорее, это рукописная выдержка из того же текста на древнееврейском языке. Оно содержит пять книг Моисеевых и написано древним почерком иудейских книг. В некоторых из древнейших библейских рукописей Кумрана встречается этот же почерк, так как он был возрождён во втором столетии до Р. Х. во время Маккавейского восстания против греков. Текстолог Франк М. Кросс-младший (Cross) полагает, что Самарянское Пятикнижие может относиться к Маккавейскому периоду.

Какая-то разновидность текста Самарянского Пятикнижия, по-видимому, была известна отцам Церкви Евсевию Кесарийскому (ок. 265–339) и Иерониму (ок. 345–419). Западные учёные нового времени не видели его до 1616 г., когда Пьетро делла Валле (Valle) обнаружил рукопись Самарянского Пятикнижия в Дамаске. В кругах библеистов это вызвало большое волнение. Текст расценивали как превосходящий по качеству масоретский текст (МТ) до тех пор, когда Вильгельм Гезениус (Gesenius) в 1815 г. раскритиковал его как практически

бесполезный для текстологии. Позднее значение Самарянского Пятикнижия было заново подтверждено такими учёными, как А. Гайгер (Geiger), Кале и Кеньон.

Из сохранившихся рукописей Самарянского Пятикнижия ни одна не датируется ранее чем одиннадцатым столетием. Самарянское сообщество утверждало, что один свиток составил Авия, правнук Моисея, на тринадцатый год после завоевания Ханаана, однако эта ссылка столь одиозна, что такие притязания вполне можно оставить без внимания. На древнейшем кодексе Самарянского Пятикнижия имеется надпись о его продаже ок. 1149–1150 гг., но сама рукопись намного старше. Одна из рукописей была скопирована в 1204 г. Другая, датируемая 1211–1212 гг., в настоящее время находится в Манчестере, в библиотеке Джона Райлендса (Rylands). Ещё одна, датируемая приблизительно 1232 г., хранится в Публичной библиотеке Нью-Йорка.

Стандартное печатное издание Самарянского Пятикнижия *(Der Hebraische) Pentateuch der Samaritaner*, 1914–1918) подготовил в пяти томах Ф. фон Гал (Gall). В нём приведён эклектический текст, основанный на восьмидесяти рукописях периода позднего Средневековья вместе с фрагментами. Хотя текст фон Галя записан древнееврейскими буквами, в действительности самаряне пользовались алфавитом, заметно отличающимся от стандартного древнееврейского. Впрочем, их письмо, как и у евреев, происходит от древнейшей палеоеврейской письменности.

В Самарянском Пятикнижии насчитывается около 6 000 отклонений от масоретского текста, большинство из них тривиальны. Примерно в 1900 случаях самарянский текст сходится с Септуагинтой, отличаясь вместе с ней от масоретского текста. Некоторые отклонения были намеренно внесены самарянами, чтобы зафиксировать свои отличия в диалекте и традициях. В масоретском тексте запечатлены иудейские диалект и традиции.

В раннехристианскую эпоху был выполнен перевод Самарянского Пятикнижия на арамейский диалект самарян. Этот самаринский *таргум* был также переведён на

древнегреческий и, получив название *Samaritikon*, иногда цитировался Оригеном. После одиннадцатого столетия Самаринское Пятикнижие несколько раз переводили на арабский язык (Kahle, 51–57).

Другие важные открытия. Папирусы *Nash*. Среди древнейших рукописей еврейской Библии сохранилась одна повреждённая копия «Шемы» (из Вт. 6:4–9) и два фрагмента из Десяти заповедей (Исх. 20:2–17; Вт. 5:6–21). Папирусы *Nash* датируются периодом между вторым веком до Р. Х. и первым веком по Р. Х.

Orientalis 4445. «Рукопись Британского музея», или Orientalis 4445, Христиан Д. Гинзбург (Ginsburg) датировал 820–850 гг., а добавленные к ней примечания – столетием позже. Однако Пауль Кале (см. Würthwein, 18) доказывает, что и состоящий из одних согласных древнееврейский текст, и знаки огласовки (диакритические знаки для уточнения гласных) относятся к десятому столетию. Поскольку древнееврейский алфавит состоит из одних согласных, в древнееврейском письме в норме появляются только эти буквы, и лишь немногие буквы используются для обозначения некоторых гласных. Диакритические знаки (точки) огласовки – это уже средневековое усовершенствование. Данная рукопись содержит главы Быт. 39:20 – Вт. 1:33 за вычетом Чис. 7:47–73; 9:12 – 10:18.

Кодекс Cairensis. Кодекс – это рукопись в виде состоящей из страниц книги. Согласно *колофону*, то есть надписи в конце книги, кодекс Cairensis (C) в 895 г. скопировал и расставил знаки огласовки Мозес бен Ашер из палестинской Тивериады (ibid., 25). В кодекс входят первые пророки (книги Иисуса Навина, Судей, 1–4 Царств) и последние пророки (книги Исаии, Иеремии, Иезекииля и Малые пророки). В *Biblia Hebraica Stuttgartensia* он обозначается буквой **C**; считается одним из самых авторитетных древнееврейских текстов, основанных на масоретской традиции.

Кодекс Aleppo. Алеппский кодекс написал Шломо бен Байяа (Baya'a; см. Kenyon, 84), однако в колофоне сказано, что знаки огласовки (диакритические знаки для гласных) расставил Мозес бен Ашер (ок. 930). Это образцовый кодекс, хотя его долгое

время не разрешалось копировать, и даже сообщалось, что он уничтожен (Würthwein, 25). Он был контрабандой провезён из Сирии в Израиль. К настоящему времени текст сфотографирован и стал основой для «Новой еврейской Библии» (*New Hebrew Bible*), опубликованной Еврейским университетом (Goshen-Gottstein, 13). Это добротный и авторитетный источник для текста бен Ашера.

Кодекс Lenlngradensis. Как указано в колофоне, кодекс Leningradensis (L) скопировал в Старом Каире (Эль-Фустат близ Каира) Самуил бен Якоб в 1008 г. с ныне утраченной рукописи, которую Аарон бен Мозес бен Ашер написал ок. 1000 г. (Kahle, 110). Это одна из древнейших полных рукописей еврейской Библии. Киттель (Kittel) использовал этот кодекс для третьего издания своей *Biblia Hebraica*, и в том же качестве он продолжает использоваться в *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, где обозначается буквой **L**.

Вавилонский кодекс последних пророков. Вавилонский (Babylon) кодекс ($V(ar)^{p}$) иногда называют Ленинградским кодексом пророков (Kenyon, 85) или [Санкт-]Петербургским кодексом (Würthwein, 26). Содержит книги Исаии, Иеремии и двенадцати малых пророков. Он датируется 916 г., однако главное его значение состоит в том, что благодаря нему была вновь открыта пунктуация, добавленная Вавилонской школой масоретов. В *Biblia Hebraica Stuttgartensia* он обозначается как $V(ar)^{p}$.

Кодекс пророков Reuchlin. Датируемый 1105 г., кодекс Reuchlin ныне хранится в Карлсруэ. Как и «рукопись Британского музея» (ок. 1150), он содержит текст, который выправил бен Нафтали, масорет из Тивериады. Обе рукописи чрезвычайно ценны для установления правильности текста бен Ашера (Kenyon, 36).

Кодексы Erfurt. Эрфуртские кодексы (El, E2, E3) числятся в библиотеке Тюбингенского университета. Они в большей или меньшей степени (в большей для E3) отражают текст и отметки традиции бен Нафтали. E1 – это рукопись четырнадцатого столетия. Рукопись E2, вероятно, относится к тринадцатому

столетию. Е3, самая древняя, датируется периодом до 1100 г. (Würthwein, 26).

Утраченные кодексы. Существовал также ряд важных, но позднее утраченных кодексов, специфические текстовые варианты из которых сохранены и рассматриваются в *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Кодекс *Severl* – это средневековый перечень тридцати двух текстовых вариантов Пятикнижия, предположительно основанный на привезённой в Рим в 70 г. рукописи, которую император Александр Север (222–235) позднее передал в построенную им синагогу. Кодекс *Hillel* предположительно скопировал ок. 600 г. рабби Гиллель бен Мозес бен Гиллель. Судя по отзывам, она была очень аккуратной и использовалась для правки других рукописей. Варианты из этой рукописи цитируются средневековыми масоретами и отмечены в *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ibid., 27).

Особенности рукописей. *Виды ошибок в рукописях*. Хотя официальный текст Ветхого Завета передавался через века с большой бережностью, за сотни лет копирования тысяч и тысяч рукописей в них неизбежно закрались определённые ошибки переписчиков. Существует несколько видов ошибок переписчиков, порождающих текстовые разночтения (Archer, 55–57).

□ *Гаплография* (пропуск повтора) – это копирование слова, буквы или слога только один раз, в то время как этот элемент должен быть скопирован два раза или более.

□ *Диттография* (удвоение) – это копирование элемента два раза вместо одного.

□ *Метатеза* (перестановка) – это нарушение правильного порядка букв или слов.

□ *Слияние* – это объединение двух отдельных слов в одно.

□ *Деление* – это разделение одного слова на два.

□ *Омофония* – это замена одного слова на другое, похожее (например, «лук» вместо «луг»), или неправильное воспроизведение сходных по форме букв.

□ *Гомеотелевтон* – это пропуск промежуточного отрывка из-за того, что взгляд переписчика неосознанно перескакивает с одной строки на другую, с похожим окончанием.

□ *Случайные пропуски* – это ошибки, которые происходят без особых причин, при отсутствии повторений и пр. (ср. 1Цар. 13:1), или, например, когда еврейскую гласную букву воспроизводят как согласную.

Правила текстологической критики. Учёные выработали определённые критерии для оценки, какой из вариантов считать правильным, изначальным. Можно сформулировать семь таких правил (ibid., 51–53):

1) Следует предпочитать более древний вариант, так как он ближе к оригиналу.

2) Следует предпочитать более трудные варианты, так как переписчики скорее склонны сглаживать трудные для чтения места.

3) Следует предпочитать более короткие варианты, так как переписчики скорее склонны вставлять новый материал, нежели сокращать священный текст.

4) Следует предпочитать вариант, который наилучшим образом объясняет другие варианты.

5) Следует предпочитать вариант с более широкими географическими подтверждениями, так как менее вероятно, чтобы такие рукописи, варианты текстов влияли друг на друга.

6) Следует предпочитать тот вариант, который ближе всего к обычному стилю автора.

7) Следует предпочитать тот вариант, в котором не проявляются доктринальные уклоны (Würthwein, 80–81).

Качество рукописей. Было предложено несколько объяснений сравнительной редкости древнееврейских рукописей. Первое и самое очевидное сводится к сочетанию древности с недолговечностью; 2000 или 3000 лет – слишком долгий срок, чтобы рассчитывать на сохранность древнего документа. Тем не менее свидетельства, относящиеся к нескольким разным категориям, подтверждают вывод о том, что качество рукописей очень высоко.

Разночтения. В имеющихся у нас текстах вариантов очень мало, так как масореты систематически уничтожали старые рукописи после аккуратного их копирования. Кеньон для иллюстрации малочисленности вариантов в масоретских

текстах сравнивает Ленинградский кодекс пророков, принадлежащий к Вавилонской, восточной традиции, со стандартным Палестинским текстом (западного семейства) Книги Иезекииля. В западной традиции масоретский текст иногда повреждён. Однако имеется всего лишь шестнадцать реальных рассогласований между этими двумя текстами (Kenyon, 45, 70–72).

Благоговение иудеев перед Библией. И всё-таки в том, что касается еврейского Писания, отнюдь не одна только аккуратность переписчиков гарантировала точность воспроизведения. Главную роль играло едва ли не суеверное благоговение иудеев перед Библией. Как указано в Талмуде, существовали не только правила относительно того, какой сорт кожи взять и какого размера должны быть колонки текста, но и особые религиозные ритуалы, которые переписчик должен был выполнить перед тем, как написать имя Божье. Правила определяли тип используемых чернил, плотность текста (пробелы) и не разрешали что бы то ни было вписывать по памяти. Строки и даже буквы методично пересчитывались. Если оказывалось, что рукопись содержит хотя бы одну ошибку, то её браковали и уничтожали. Таким педантизмом переписчиков объясняется, по крайней мере отчасти, предельная точность при копировании Писания. Он также стал причиной того, что рукописей существовало совсем немного (так как правила требовали уничтожать дефектные копии).

Сравнение параллельных мест. Ещё одна категория свидетельств высокого качества ветхозаветных рукописей включает в себя данные, полученные при сравнении параллельных мест в самом масоретском тексте. Некоторые псалмы встречаются дважды (например, Пс. 13 и Пс. 52); значительную часть Ис. 36–39 можно найти в 4Цар. 18–20; Ис. 2:2–4 почти в точности совпадает с Мих. 4:1–3; глава Иер. 52 представляет собой повтор 4Цар. 25; а большие выдержки из книг Паралипоменон встречаются в книгах Самуила и Царей (1–4 Царств). Анализ этих текстов выявляет не только их согласие по существу, но в некоторых случаях и дословное совпадение. Таким образом, мы можем заключить, что ветхозаветные тексты

не испытывали радикальных изменений, даже если предположить, что эти параллельные места имели один и тот же источник.

Археологические подтверждения. Доказательства существенной точности ветхозаветного текста даёт археология. Многочисленные открытия подтвердили историческую достоверность библейских документов, вплоть до таких случайных деталей, как полузабытые имена иноземных царей. Эти археологические подтверждения точности Писания рассмотрены во многих книгах (*см*. Ветхий Завет: археология; Новый Завет: археология). Археолог Нельсон Глюэк заявляет: «Можно категорически утверждать, что ни одно археологическое открытие не противоречит библейским описаниям. Археологические поиски приносят десятки находок, которые подтверждают в отчётливой перспективе и в точных деталях относящиеся к истории библейские высказывания» (Glueck, 31).

Септуагинта и масоретский текст. Септуагинта была Библией Иисуса и апостолов. Большинство новозаветных цитат взято непосредственно из неё, даже в тех случаях, когда она отличается от масоретского текста. В целом же Септуагинта весьма близка к нему и подтверждает правильность этого текста десятого столетия.

Если бы не было никаких других свидетельств, аргументацию о правильности масоретского текста можно было бы с уверенностью основывать на текстологическом сравнении и понимании специфики в системе еврейского письма. Однако после находок °свитков Мёртвого моря, начавшихся в 1947 г., мы имеем просто ошеломляющие подтверждения правильности стандартного текста масоретской Библии. Критики масоретского текста указывали на немногочисленность и позднюю дату создания рукописей. Благодаря свиткам Мёртвого моря почти весь Ветхий Завет можно проверить по фрагментам древних рукописей. Эти проверочные материалы примерно на тысячу лет старше Большой Масоретской рукописи десятого века. До открытий в «Каирской генизе» и в пещерах Мёртвого моря папирус Nash (фрагменты из Десяти заповедей и «Шемы», Вт. 6:4–9), датируемый 150–100 гг. до Р. Х., был единственным

известным обрывком древнееврейского текста, переписанного до христианской эпохи.

Согласие с Самарянским Пятикнижием. Несмотря на многие мелкие отличия Самарянского Пятикнижия от древнееврейского текста Ветхого Завета, между ними имеет место согласие по существу. Как отмечалось выше, 6 000 разночтений с масоретским текстом – это преимущественно различия в произношении и связанные с культурой вариации слов. Тысяча девятьсот вариантов сходятся с Септуагинтой (например, в возрасте патриархов в Быт. 5; 11). Некоторые варианты в Самарянском Пятикнижии – сектантские, такие как повеление строить храм на горе Гаризим, а не в Иерусалиме (например, после Исх. 20:17). Следует, однако, отметить, что большинство рукописей Самарянского Пятикнижия созданы достаточно поздно (в тринадцатом-четырнадцатом веках), и ни одна не имеет датировку ранее десятого столетия (Archer, 44). Но Самарянское Пятикнижие всё же подтверждает основной текст, от которого оно отделилось за сотни лет до этого.

Проверка по свиткам Мёртвого моря. Благодаря открытию свитков Мёртвого моря учёные располагают древнееврейскими рукописями, которые на 1000 лет старше главных рукописей масоретского текста, что позволяет проверить правильность воспроизведения текста в этой традиции. Дословное совпадение имеет место более чем в 95 процентах случаев, а 5 процентов разночтений сводятся в основном к опискам и вариантам написания слов (ibid., 24). Свиток Книги Исаии (lQIs^{a}) из Кумрана заставил переводчиков «Исправленного стандартного перевода» (*Revised Standard Version*) внести в масоретский текст всего лишь тринадцать изменений; восемь из них были уже известны по древним переводам, и лишь немногие можно называть имеющими значение (Burrows, 305ff.). Из 166 древнееврейских слов главы Ис. 53 лишь семнадцать букв в свитке Исаия В отличаются от масоретского текста. Десять букв – варианты написания, четыре – стилистические усовершенствования, а оставшиеся три образуют слово «свет» (добавленное в Ис. 53:11), что не приводит к существенному изменению смысла (Harris, 124). Более того, это слово

встречается в данном стихе также в Септуагинте и в свитке Исаия А.

Заключение. Тысячи древнееврейских рукописей, имеющих дополнительное подтверждение в виде Септуагинты и Самарянского Пятикнижия, а также в виде многих других средств перекрёстной проверки, как в самом тексте, так и вне его, составляют чрезвычайно весомое свидетельство достоверности ветхозаветного текста. Поэтому уместно будет в заключение привести вывод, к которому приходит Кеньон: «Христианин может взять в руки весь священный текст Библии и сказать без опасений и колебаний, что это истинное слово Божье, от поколения к поколению пришедшее к нам через столетия без существенных потерь».

Поскольку тексту Ветхого Завета отводится существенная роль в христианской апологетике, достоверность его выступает подтверждением христианской веры. Это относится не только к установлению дат сверхъестественных пророчеств о Мессии, но и к подтверждению исторической достоверности Ветхого Завета, о которой свидетельствовали Иисус и новозаветные священнописатели (*см*. Библия в понимании Иисуса; Библия: свидетельства истинности).

Библиография:

J. M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll*. 2d rev. ed.

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, Appen. 4.

D. Barthelemy and J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Judean Wilderness*.

T. S. Cass, *Secrets from the Caves*.

K. Elliger and W. Rudolph, eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

N. L. Geisler. «Bible Manuscripts» // *Wycliffe Bible Encyclopedia*.

___ and W. E. Nix, *General Introduction to the Bible*.

N. Glueck, *Rivers In the Desert: A History of the Negev*.

M. Goshen-Gottstein, «Biblical Manuscripts in the United States», *Textus* 3 (1962).

R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity*.

P. E. Kahle, *The Cairo Geniza.*

F. G. Kenyon. *Our Bible and the Ancient Manuscripts.*

R. Kittel and P. Kahle, eds., *Biblia Hebraica*, 7th ed.

M. Mansoor, *The Dead Sea Scrolls*.

J. C. Trever, «The Discovery of the Scrolls», *Biblical Archaeologist* 11 (September 1948).

G. Vermes, trans., *The Dead Sea Scrolls in English*.

E. Würthwein, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*.

Витгенштейн, Людвиг

(*WITTGENSTEIN, LUDWIG*)

Людвиг Витгенштейн (1889–1951) родился в семье преуспевающего венского стального магната. Его отец был принявшим протестантство евреем. Мать же была католичкой, и Людвига крестили по католическому обряду. Он изучал машиностроение в Берлине и в английском Манчестере. Он также учился в Кембридже у Бертрана Рассела (Russell). «Логико-философский трактат» (*Tractatus Logico Philosophicus*, 1921; англ. перев. 1961), свой приобретший большую известность труд по философии, Витгенштейн написал, находясь в качестве военнопленного в лагере для интернированных лиц. Витгенштейн полагал, что в «Трактате» решены все философские проблемы, поэтому оставил занятия философией и стал преподавать в школе. Кроме того, он раздал на пожертвования унаследованное им богатство. В конце 1920-х гг. Витгенштейн много общался с логическими позитивистами из «Венского кружка» (*см*. логический позитивизм), в том числе с А. Дж. Айером (Ayer). Он преподавал в Кембридже до 1947 г., а затем устроился работать больничным служителем. С 1948 г. он предпочёл стать затворником и вскоре узнал, что болен раком.

Кроме «Трактата», Витгенштейн является автором следующих произведений: «Записные книжки: 1914–1916 гг.» (1914–1916; англ. перев. 1961), «Прототрактат» (1914–1918; 1971), «Лекции и беседы об эстетике, психологии и религиозной вере» (1930–1938; 1966), «Синяя и коричневая книги» (1933–1935; 1958), «Замечания об основах математики» (1937–1944; 1956), «Записка» (Der Zettel I, 1945–1948; 1966), «Об уверенности» (1949; 1969) и «Философские изыскания» (часть 1: 1945; часть 2: 1947–1949; англ. перев. 1953).

Кроме того, Витгенштейн продолжал заниматься инженерными разработками и запатентовал несколько изобретений, среди них – турбовинтовой двигатель для авиации.

На его философское мышление особое влияние среди многих оказали Иммануил °Кант, Артур °Шопенгауэр и Бертран °Рассел. Лев Толстой и Фёдор Достоевский определили его жизненные приоритеты, тогда как произведения °Августина и Серена °Кьеркегора составляли его любимое чтение на темы религии.

Философское мышление. Деятельность Витгенштейна распадается на два больших периода. Ранний период нашёл своё отражение в «Логико-философском трактате». Сам Витгенштейн говорил, что назначение этой книги – этическое. В предисловии он разъясняет, что надеется наложить ограничения на способы выражения мыслей. Для мыслей границ быть не может, провозглашает он. «Мы должны уметь мыслить о немыслимом». Однако, чтобы наложить ограничения на язык, нужно различать осмысленные идеи и бессмыслицу. «О чём мы не можем говорить, то мы должны обходить молчанием», – указывает Витгенштейн. Это относится и к самому его произведению. Он говорил: «Мой труд состоит из двух частей – первой, представленной здесь, и второй, всего того, что я не написал; причём важнее именно вторая часть».

Тематика «Трактата» – кантианская. Применяемый метод – логический атомизм, с помощью которого, как считал Витгенштейн, сближаются язык и реальность. Язык отражает мир. Это сближение подразумевало в системе Витгенштейна серьёзные последствия для этики и философии. Все, что можно выразить языком, – это естественнонаучные утверждения (Wittgenstein, *Tractatus*, 6:42). Никакие трансцендентальные утверждения об этике, эстетике или Боге выражены быть не могут.

Второй период деятельности Витгенштейна нашёл своё отражение в «Философских изысканиях». Витгенштейн излагает, а затем пытается опровергнуть высказывания Августина относительно «изобразительной теории значения» как сущности человеческого языка. Он считает недопустимым упрощением те представления, будто бы функция языка сводится к формулировке фактов и будто бы все слова есть имена, указывающие на что-либо. Витгенштейн развенчивает ту идею

Августина, будто бы смысл разъясняют через примеры в определениях слов. Определения на примерах могут быть истолкованы по-разному (ibid., 1.1:28). Утверждение Августина о том, что значение имени есть объект, который обозначается этим именем, он считает абсурдным.

Он также отвергает те представления, будто бы значение связано с порождением мысленных образов, будто бы высказывания проясняются с помощью их анализа и будто бы слова имеют строго определённый смысл. Витгенштейн отрицает как равнозначный, так и аналогический язык (*см*. принцип аналогии). В позитивном же аспекте своих взглядов Витгенштейн выступает твёрдым представителем °конвенционализма.

Главный тезис заключается в том, что религиозный язык бессмысленен. Он принадлежит к сфере невыразимого, поскольку существует непреодолимая пропасть между фактом и ценностью. Как указывается в статье принцип аналогии, данная позиция сводится к тому, что все «слова о Боге» лишены смыслового наполнения. Это не значит, что человек не может ничего ощущать или знать относительно Бога. Из «Записных книжек» явствует, что существуют чувство зависимости и вера в Бога, потому что «факты мира не есть цель материи». Но о том, что Витгенштейн знает, он не может реально говорить. Такие вещи находятся вне пределов языка, а в конечном счёте – и мышления.

Из того, что высшее и трансцендентное невыразимо, ещё не следует, что оно полностью неизъяснимо. Его можно если не описать словами, то показать. Явное противоречие в «Трактате» состоит в том, что сами утверждения о языке, хотя и высказываются, не могут быть естественнонаучными утверждениями. По собственной логике Витгенштейна, они должны оказаться бессмысленными. Он это признаёт, отмечая, что они способны служить лишь пояснениями – примером показывания и описания словами (ibid., 6:45).

В «Изысканиях» Витгенштейн не говорит прямо о религиозном дискурсе, но, похоже, допускает, что молитва и богословие есть осмысленные лингвистические акты. Молитва в

особенности рассматривается как одна из языковых игр. Поскольку формулировка фактов – это лишь один из многих лингвистических актов, не существует априорной преграды для осмысленности религиозного языка. Поскольку языковые игры не имеют внутренних критериев осмысленности, а религиозный язык есть одна из языковых игр, он должен оцениваться по своим собственным нормам, а не по нормам, навязанным извне. Это разновидность фидеизма.

В «Лекциях и беседах» Витгенштейн говорит о возможной осмысленности религиозного языка (как языковой игры). Понятно, однако, что Витгенштейн остаётся представителем акогностицизма. Он отрицает для религиозного языка потенциал какого бы то ни было когнитивного познания. Например, вполне законно высказывать свою веру в последний суд. Но никто не может сказать, истинное ли это убеждение или ложное (Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, 58). Подобные убеждения – это в чистом виде вопрос слепой веры (*см*. фидеизм). Они ничем не могут быть подтверждены. Витгенштейн, впрочем, не будет критиковать тех, кто заявляет, что их вера основана на свидетельстве, например, предоставленном исторической апологетикой.

«Говорят, что христианство опирается на историческую основу. Тысячу раз уже было сказано разумными людьми, что несомненности в этом случае не будет достаточно, даже если свидетельств имеется так много, как в пользу существования Наполеона (*см*. Вэйтли, Ричард). Потому что несомненности всё же не будет достаточно для того, чтобы побудить меня изменить всю мою жизнь» (ibid., 57).

Религиозные убеждения помогают нам выбирать путь в жизни, но никак не раскрывают нам реальность. Витгенштейн говорит, что мы заперты в лингвистическом пузыре. Религиозный язык хорош в качестве языковой игры, но ничего не сообщает нам о Боге или высшей реальности.

Оценка. В отличие от логических позитивистов (*см*. Айер, А. Дж.), Витгенштейн не отрицал так категорично осмысленность религиозного языка. Он остаётся одной из законных форм языка и основан на осмысленном опыте. Точно так же Витгенштейн не

присоединялся к членам Венского кружка в утверждениях относительно эмпирической верифицируемости. Они настаивали, что только пустые логические тавтологии (*см*. тавтология логическая), истинные по определению, или то, что известно из чувственного опыта, могут быть осмысленными. Витгенштейн отказывался от такой формы позитивизма, осознавая, что следует прислушиваться к смыслу, вместо того чтобы пытаться формализовать осмысленность.

Таким образом, Витгенштейн был далёк от атеизма. Он был фидеистическим теистом. Он читал и Новый Завет, и Серена °Кьеркегора. Он признавал законность молитвы и веры в последний суд. Он даже считал, что религиозный язык имеет свой смысл. С точки зрения Витгенштейна, этот язык, хотя ничего не описывает, практически помогает в религиозной жизни. Это осмысленное выражение религиозного опыта, нужное в жизни человека.

Кроме того, Витгенштейн был непримиримым противником тех восходящих к Платону (*см*. Платон) воззрений, будто бы имеет место лишь взаимно однозначное соответствие между нашими представлениями и Божиими идеями. Этот тезис Августина он отвергал категорически. Нет никакого соответствия между нашими мыслями и мыслями Бога (*см*. природа истины).

И всё же позиция Витгенштейна уязвима для серьёзной критики. Ни одна разновидность °фидеизма не допускает обоснования.

Если расценивать работы Витгенштейна как рациональное обоснование нерациональной фидеистической веры, то это внутренне противоречиво. Если же он не выдвигает рационального обоснования для своей веры, то это просто бездоказательные утверждения, с которыми ни один разумный человек не обязан соглашаться.

Ещё Витгенштейн вслед за Кантом проводит ложную дихотомию факта и ценности. Их числят по двум совершенно разным категориям. Но это неверно. В человеческом существе сочетается то и другое. Нельзя посягать на фактичность человека (физическое бытие его тела), не посягая на ценность человеческой жизни и личности. Невозможно отделить насилие

или геноцид от ценностного значения их жертв. В богословии факт смерти Христа нельзя отделить от его искупительного значения.

Витгенштейн полагал, что мы заперты внутри языка, который ничего не сообщает нам о сфере ценностей, лежащей вне самого языка. Но это внутренне противоречиво. Любая попытка запретить высказывания о лежащей вне языка сфере мистического уже нарушает сам этот запрет. Как и в случае кантовского °агностицизма, никто не может знать, что он ничего не может знать, и не может высказать, что он ничего не может высказать. В том утверждении, что о мистическом нельзя говорить, речь уже идёт именно о мистическом.

В наследии Витгенштейна нет более сухой ветви, нежели конвенциональная теория смысла. Не может быть относительным всякий смысл. Иначе бы утверждение «всякий смысл относителен» само оказалось бы бессмысленным. Как и в случае других попыток отрицать объективность смысла, Витгенштейну приходится предполагать, что сами его высказывания всё-таки имеют объективный смысл (*см*. конвенционализм).

Библиография:

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

E. Gilson, *Linguistics and Philosophy*.

Plato, *Cratylus*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica.*

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus.*

→ Philosophical Investigations.

Внутренне противоречивые высказывания

(*SELF-REFUTING STATEMENTS*)

Различные наименования. Существуют высказывания, опровергающие сами себя, потому что они не удовлетворяют собственным критериям валидности или приемлемости. Их также называют внутренне противоречивыми, самоопровергающимися, самоотрицательным и, самофальсифицируемыми.

Некоторые примеры. Такие высказывания, как «я не могу сказать ни слова по-русски», сами себя опровергают, потому что само это утверждение выражено русскими словами. Точно так же утверждение «я не существую» внутренне противоречиво, поскольку оно предполагает, что всё-таки существует тот, кто мог бы это высказать.

Принцип самофальсифицируемости служит для апологетики полезным инструментом, так как большинство (если не все) из нехристианских систем взглядов связаны с внутренне противоречивыми утверждениями. Возьмём, например, такие самофальсифицируемые утверждения:

1) «Необходим скепсис по отношению ко всем высказываниям об истине».
2) «Никакая истина не может быть познана».
3) «Никакое высказывание не является осмысленным».

Проблема, возникающая в связи с высказыванием номер 1, состоит в том, что это высказывание об истине, скепсис по отношению к которому отсутствует. Однако это несовместимо с самим высказыванием. Точно так же утверждение номер 2 само должно являться истиной, которая может быть познана, что противоречит её смыслу (а именно, что никакая истина не может быть познана). То же самое можно сказать об утверждении номер 3, которое формулируется как осмысленное высказывание о том, что невозможно сформулировать ни одно осмысленное высказывание.

Обоснование принципа самофальсифицируемости. Принцип самофальсифицируемости не принадлежит к числу

°первичных принципов, таких как закон непротиворечивости. Однако он основан на законе непротиворечивости. Дело в том, что некое высказывание само себя опровергает тогда, когда оно предполагает два противоречивых утверждения – первое, которое высказывается явно, и второе, противоречащее ему, которое подразумевается в самом акте или процессе высказывания первого утверждения. Поэтому высказывания, которые сами себя опровергают, внутренне

противоречивы. А закон непротиворечивости – это один из самоочевидных первичных принципов, истинность которых устанавливается из рассмотрения их формулировок – сводится ли их предикат (сказуемое) к субъекту (подлежащему).

Принцип неопровержимости. Принцип неопровержимости связан также с понятиями автореферентности и самоотрицания. Оборотной стороной неопровержимости является неутверждаемость. Некоторые высказывания неопровержимы, потому что при любой попытке отрицать их в самом этом процессе происходит их подтверждение. Точно так же высказывание может характеризоваться, в буквальном смысле слова, «неутверждаемостью», то есть какие-то вещи нельзя утверждать, при этом не отрицая то, что утверждается, или не утверждая то, что отрицается. Например, высказывание «я не могу сказать ни слова по-русски» с очевидностью не может быть истинным, так как здесь по-русски сказано о невозможности сказать ни слова по-русски. Такое высказывание рубит сук, на котором сидит.

Значение принципа неопровержимости. К принципу неопровержимости обращаются многие представители °теизма, чтобы получить отправную точку для теистических доказательств существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). Они начинаются с посылки «нечто существует» (например, я существую). Эта посылка должна быть истинной, потому что любая попытка отрицать моё существование подтверждает его в самом своём процессе. Ведь я должен существовать, чтобы иметь возможность отрицать своё существование. Поэтому моё существование неопровержимо.

Особенности в сопоставлении с другими принципами. Однако принцип неопровержимости не следует смешивать с первичными принципами логического мышления, такими как закон непротиворечивости.

Отличие от законов логики. Законы логики самоочевидны и рационально необходимы. А логическая необходимость означает, что противоположное никак не может быть истинным. Например, логически необходимо, чтобы треугольник имел три угла. А квадратные круги логически невозможны. Точно так же логически необходимо, чтобы Необходимое Существо – если Оно существует – существовало с необходимостью. Однако логической необходимости в существовании Необходимого Существа нет. Логически возможно, чтобы имело место состояние полного и вечного небытия, несуществования чего бы то ни было (*см*. доказательство онтологическое). Речь не идёт о том, что не может быть неопровержимого доказательства существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования); просто есть разница между *логической необходимостью* (на которую кое-кто ссылается в целях отрицания онтологического доказательства) и *актуальной неопровержимостью* (на которую другие теисты опираются в °космологическом доказательстве).

Точно так же моё несуществование *логически возможно*. Но оно не является *актуально утверждаемым (мыслимым).* В самом деле, моё несуществование актуально невозможно, потому что я должен существовать, прежде чем я смогу отрицать, что существую.

Тем не менее между законами логики и принципом неопровержимости прослеживается важная связь. Закон непротиворечивости, например, можно обосновать, показав, что он самоочевиден, так как его предикат (сказуемое) тождественен его субъекту (подлежащему) или сводится к нему. Таким образом, высказывания, которые сами себя опровергают, ложны, потому что они внутренне противоречивы. А внутренне противоречивые утверждения ложны, потому что они нарушают самоочевидный закон непротиворечивости.

Отличие от трансцендентального доказательства. Принцип неопровержимости имеет черты сходства с °трансцендентальным доказательством. Оба гласят, что определённые условия выступают необходимыми предпосылками для соответствующих выводов. Например, я не могу отрицать истину (*см*. природа истины), одновременно не утверждая её, когда заявляю, что высказывание «никакой истины нет» истинно. Трансцендентально необходимая истина является истиной неопровержимой. Но в трансцендентальном доказательстве постулируется ещё нечто кроме того, что утверждается. Например, трансцендентально необходимым предусловием осмысленности является существование осмысляющего разума. В этом отношении трансцендентальное доказательство реализует своеобразную косвенную форму неопровержимости. Ибо в нём постулируется, что определённые вещи не могут быть верны, пока не выполнены другие предусловия.

Однако высказывание «ни одно высказывание, в том числе данное, не имеет смысла» создаёт прямое противоречие, потому что оно вытягивает ковёр прямо у себя из-под ног, не апеллируя к необходимости каких бы то ни было других предусловий. Итак, в трансцендентальном доказательстве присутствует косвенная форма неопровержимости.

Статус принципа неопровержимости. Принцип неопровержимости не является самоочевидным в том смысле, в каком это говорят о традиционных первичных принципах. Кое-кто утверждает, что это метапринцип, то есть принцип относительно принципов. В таком случае он не является ни установленным по произволу, ни бессодержательным. Он применим к реальности (*см*. реализм). Это принцип, который обусловлен самим процессом тщетных попыток отрицать первичные принципы или другие высказывания, не допускающие своего отрицания без одновременного подтверждения. Это принцип, вытекающий из неосуществимости попыток избавиться от определённых утверждений, не подтверждая их при этом (прямо или косвенно) в ходе самого процесса. Он не выводится индуктивно или

дедуктивно, однако он применим. Это принцип не предписывающий, а описывающий такой процесс мышления, который бумерангом бьёт по себе и сам себя опровергает.

В играх истинности принцип неопровержимости – это не новое правило, а скорее новый судья на поле. Ссылаясь на правила логики (такие как закон непротиворечивости), он просто обращает внимание на тот факт, что определённые высказывания сами себя удаляют с поля, так как внутренне противоречивы, сами себя опровергают. В этом отношении принцип неопровержимости косвенно выступает «судьёй» в играх истинности, устанавливая, какого рода высказывания допускаются на поле. Он указывает на определённые «утверждения», которые в действительности не участвуют в играх истинности, потому что подразумевают противоположные утверждения в самом процессе своего выражения. Они сами себя исключают (Также *см*. агностицизм; первичные принципы; реализм).

Вольтер, Франсуа Мари

(*VOLTAIRE, FRANCOIS-MARIE*)

Франсуа Мари Вольтер (1694–1778) родился в Париже в состоятельной французской семье. Он получил классическое образование у иезуитов в колледже Людовика Великого. Дальнейшему изучению права он предпочёл литературные искания. Его резко сатирические наклонности привели к высылке в Голландию в 1718 г., а затем к заключению в Бастилию (1717–1718). После выхода в свет сатирической поэмы «Генриада» (*La Henriade*, 1723), посвящённой Генриху IV (1366–1413), последнему веротерпимому английскому королю, Вольтер на пять десятилетий занял ведущее положение на французской литературной сцене.

Вольтер написал «Письма об английской нации» – в Англии в то время было больше веротерпимости, чем во Франции. Во французском их издании Вольтер добавил критику «Мыслей» Блеза Паскаля (Pascal, 1623–1662; *Pensees*). Его «Философские письма» (*Lettres philosophiques*, 1734) стали источником вдохновения для либеральных мыслителей восемнадцатого столетия. «Эссе о нравах» (*Essai sur les moeurs*, 1756) было опубликовано, когда он жил в Женеве, и «Кандид» (*Candide*), сатира на теодицею «лучшего из возможных миров» у Готфрида °Лейбница, появился в 1756 г. Темы его ранних «Писем» были глубже раскрыты позднее, в «Философском словаре» (*Dictionare philosophique*, 1764).

Деистический Бог у Вольтера. Хотя сам Вольтер для определения своей философии употреблял термин «теизм» (*см*. теизм), он был деистом (*см*. деизм). Он верил в Творца, Который не вмешивается в дела мира сверхъестественным образом. Твёрдая убеждённость Вольтера в устроенности мироздания удерживала его от °атеизма, и эту его позицию позднее критиковал Чарлз °Дарвин (Darwin; 1809–1882).

Вольтер не считал, что у людей есть врождённое знание о существовании Бога. Он отмечает, что у некоторых народов нет представлений о творящем Божестве. «Каждый человек

приходит в мир, имея нос и по пять пальцев на руках, но никто от рождения не обладает знанием Бога» (Voltaire, *Philosophical Letters*, 39–40). Наравне с осознанием нравственного закона, ощущение божественного развивается постепенно, хотя и неизбежно, по мере того как человек воспринимает свидетельства, запечатлённые Богом в мире природы.

Свидетельства существования Бога. В аргументации о существовании Бога Вольтер многое перенял у Фомы °Аквинского. Его °космологическое доказательство крепко выстроено и убедительно:

1) Я существую; значит, что-то существует.

2) Если что-то существует, то что-то должно существовать и от вечности; ибо то, что существует, либо имеет самосуществование, либо существование дано ему другим существом.

3) Если то, что существует, имеет самосуществование, оно существует с необходимостью; оно всегда существовало с необходимостью – это и есть Бог.

4) Если то, что существует, получило своё существование от другого существа, то другое существо получило своё существование от третьего, Которое с необходимостью должно быть Богом (Voltaire, *Voltaire and Rousseau against the Atheists*, 42–43).

В своём °телеологическом доказательстве Вольтер следует варианту Уильяма °Пэйли (Paley; 1743–1805): «Я всегда буду придерживаться того мнения, что часы доказывают существование часовщика, а мироздание доказывает существование Бога». Он продолжает: «С моей точки зрения, в природе, как произведении искусства, я не могу видеть ничего иного, кроме конечных причин; и я настолько же убеждён, что яблони созданы, чтобы приносить яблоки, насколько я убеждён, что часы созданы, чтобы показывать время суток» (ibid., 35). «Возможно ли, чтобы эти *копии* подразумевали существование их разумного создателя, а *оригиналы* ничего такого не предполагали? [...] Уже само по себе это выглядит для меня самым убедительным доказательством существования Бога, и я

совершенно не представляю, каким образом на него можно было бы возразить» (ibid., 9).

Атрибуты Бога. Вольтер, как и Фома Аквинский, считал, что сущностные атрибуты Бога, Первичного Двигателя, можно вывести из природы. «Этот единый Двигатель в высшей степени *могущественен*, иначе Он не мог бы контролировать такую грандиозную и сложную машину [как мироздание]». Точно так же «Он в высшей степени *разумен*, поскольку мы, хотя и разумны, не в состоянии создать ничего равного мельчайшей пружинке этой машины». Далее «Он есть *необходимое* Существо, постольку, поскольку машина не могла бы существовать, если бы не Он [...] Он *вечен*, ибо Он не мог бы возникнуть из небытия, которое, будучи ничем, ничего не способно порождать» (ibid., 9–10). Кажется, Вольтер признаёт и *простоту*, бессоставность Бога. Ведь он говорит о «стараниях провести ложную идею Бога в виде представления о том, что Он состоит из частей – и притом частей, не связанных между собой, частей, враждебных друг другу» (ibid., 24).

Однако Вольтер неоднозначно высказывается в вопросе *инфинитности* Бога. Он говорил: «Вечность я вынужден признать, но вовсе не вынужден признавать, что есть такая вещь, как инфинитность» (ibid., 12). «Я ощущаю только, что существует нечто более могущественное, чем я сам, но не свыше того» (ibid., 42). «Я не знаю ни одной причины, по которой Бог должен был бы быть инфинитным» (ibid., 11). Тем не менее хотя Бог в своей сущности не инфинитен, Вольтер, похоже, признаёт инфинитность Бога в длительности (вечность) и могуществе (всемогущество), «ибо какие могут быть для Него преграды?» (ibid., 44). Вольтер, судя по всему, предвосхищал позднейшие представления о финитном Боге у Джона Стюарта °Милля.

То, чего хочет Бог, Он хочет с необходимостью. Ибо Он есть Необходимое Существо. Такая необходимость не отменяет свободу воли. «Я с необходимостью хочу, чтобы я мог изведать счастье. Я не хочу этого в меньшей степени оттого, что хочу этого *с необходимостью*; напротив, я лишь сильнее хочу этого благодаря тому факту, что моя воля неукротима» (ibid., 16).

Бог хочет, чтобы Его создания жили согласно природному нравственному закону. В довольно откровенном отрывке Вольтер пишет: «Чем ещё можно было бы обуздать алчность и тайные, безнаказанные пороки, если не мыслью о вечном Владыке, Который видит нас и будет судить даже самые сокровенные наши помыслы?» (ibid., 85). Не очень ясно, каким образом Вольтер согласует эту идею со своими сомнениями в бессмертии, разве что суд должен полностью состояться уже в этой жизни – вещь, большинству людей не кажущаяся бесспорной.

Другие взгляды Вольтера*. Этика.* Этика всегда находилась в центре внимания Вольтера. Догмы разделяют, но этика объединяет. Все гражданские законы должны быть основаны на законе нравственном, общем для всех людей и коренящемся в одинаковой природе людей. Справедливость – это фундаментальный принцип. Вольтер ненавидел несправедливость, жестокость и угнетение. Благо индивидуума и общества – главные цели этического поведения.

Вольтеру был присущ натуралистический взгляд как на религию, так и на этику. Люди рождаются с нравственными наклонностями, если не с нравственным инстинктом. Как бы ни возникала нравственность, она – основа общества. Без неё невозможно было бы управлять миром людей.

Особое провидение и °чудеса. Бог был необходим, чтобы мир начал быть, но Он не проявляет с тех пор никакой особенной провиденциальной заботы о мире. В самом деле, общим мотивом такого произведения Вольтера, как «Задиг» (*Zadig*), предстают сомнения в справедливости Бога. Вольтер проводит различие между общим и особым провидением Бога. Первое из них он ещё допускает – в том деистическом смысле, что Бог наделил человеческие существа разумом и стремлением к добру, – а второе полностью отрицает. Мировое зло стоит между человеком и всеблагим Богом (*см*. проблема зла).

Что касается чудес, то «ни одно из пророчеств, на которые ссылается Паскаль, не может быть по доброй совести

соотнесено с Христом [...] его рассуждения о чудесах – чистый вздор» (Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 264).

Бессмертие души. Мнение Вольтера относительно сущности разума и души позднее дало начало материализму, хотя сам он оставался скептиком. Опираясь на английский эмпиризм, Вольтер в конечном счёте пришёл к выводу: «Я не мог бы сомневаться, что Бог не наделял ощущениями, памятью и, соответственно, идеями организованную материю» (ibid., 264). На протяжении всей своей жизни Вольтер придерживался скептической позиции относительно души, и его шутливая фраза в последней главе «Микромегаса» (*Micromegas*, 1752) выражает его убеждения: «Спаси Бог, если Он есть, мою душу, если она у меня есть». Последователи трансформировали скептицизм Вольтера относительно души в законченный атеистический °материализм.

Негуманное христианство. Его анонимная поэма «Послание Урании» (*Epitre a Uranie*, 1722) была суровым обличением христианской веры в ревнивого и тиранического ветхозаветного Бога и негуманное осуждение всех язычников на вечное наказание. Обращаясь к благожелательному, милостивому божеству, пред которым преклонялся, Вольтер молится: «Я не христианин и могу любить тебя больше» (ibid., 266). Вольтер отвергал все богооткровенные религии (*см*. откровение частное, или особое).

Критика христианства у Вольтера непосредственно была направлена на самого известного его защитника в то время, на °Паскаля. В своих двадцати пяти философских письмах Вольтер разбирает христианские представления Паскаля о грехопадении, искуплении, божественном провидении, предназначении и благодати. Вольтер считал, что Паскаль не имеет ничего общего ни с Просвещением, ни с гуманизмом, а только потворствует фанатизму. Что касается «беспроигрышного пари» °Паскаля, Вольтер был шокирован тем, что можно прибегнуть к такому способу доказывать существование Бога. Со своей стороны Вольтер отвечал: «Небеса проповедуют славу Божию».

За исключением этого анонимного произведения, со своей самой резкой критикой христианства Вольтер не выступал вплоть до своего ухода от дел в начале 1760-х гг. В своём повествовании о ставшем атеистом священнике Жане Мелье (Meslier) Вольтер писал (1762):

В чём же тогда заключаются источники тщеславия христиан? В их нравственных принципах? По существу своему, они одинаковы во всех религиях. Отличия христианства сводятся к жестокости догм, из них вытекающих и возбуждающих гонения и распри. Верить ли нам в христианские чудеса? Но у какого же народа нет своих чудес, и какой же разумный философ не презирает эти басни? […] Их пророчества? Разве ложность их не была доказана? […] Их мораль? Разве редко она оказывается бесчестной? Величественное возведение их религии? Но не начиналась ли постройка с фанатизма, не утвердилась ли в коварных интригах и не превратилась ли в дворец, держащийся на явном насилии? Христианское учение? Но разве это не верх абсурда? [ibid., 266].

Для Вольтера «установление христианства – прискорбное помрачение человеческого разума, задержка в прогрессе человечества» (ibid., 267).

Свою аргументацию против чудес (*см*. чудеса: аргументы против) Вольтер взял у Дэвида °Юма и английских деистов. У Антони Коллинза (Collins) он нашёл доводы, отрицающие факт пророческих предсказаний. А французские рационалисты убедили его в наличии бесчисленных противоречий и расхождений в библейских текстах.

Что касается Христа, Вольтер признавал Его своим Господом, стоящим выше других религиозных учителей, таких как Конфуций (551–479 до Р. Х.), которым он восхищался. Однако Христа он представлял как деиста или гуманиста. Вольтер отрицал Христа, раскрытого в Евангелии, хотя, как и Томас °Джефферсон (Jefferson; 1743–1826), он признавал евангельские основы нравственного учения Иисуса. Единственный смысл, в котором воззрения Вольтера могут быть названы христианскими, – это смысл деистический. Суть теистического и нравственного учения христианства об

отцовстве Бога и братстве всех людей одинакова для всех религий, так как раскрывается в природе (см. Voltaire, *Traite sur la tolerance* [1763]).

Зло. Обращаясь к Эпикуру (341–270 до Р. Х.), Вольтер соглашается с тем, что «или Бог может удалить зло из мира, но не хочет; или, желая это сделать, не может; или не может и не хочет; или же и может, и хочет». Но, «если Он, желая, не может, то Он – не всемогущий; если Он может, но не хочет, то Он – не всеблагой; если Он и не хочет, и не может, то Он – не всеблагой и не всемогущий [...] а если Он и хочет, и может, то откуда на лице земли зло?» (цитируется в Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 265).

Полемика о проблеме зла у Вольтера была направлена против оптимизма Лейбница и Александра Поупа (Pope; 1688–1744). В классической сатире «Кандид» наш «лучший из возможных миров» описан самым язвительным образом. Вольтер отрицает оптимистические лозунги «что есть, то и хорошо» и «частное зло – для всеобщего блага», взамен призывая стоически принимать свою судьбу и стремиться сделать жизнь терпимой, несмотря ни на что (*см*. проблема зла).

Религиозный настрой. Несмотря на свою антипатию к христианству и сверхъестественным религиям, Вольтер в своей жизни приобрёл глубокий религиозный опыт и твёрдо отстаивал естественную религию. Как формулирует Норман Торри (Torrey), «он испытывал истинные чувства благоговения и преклонения, выражаемые заведомо слишком часто, чтобы их игнорировать, чувства, которые могли возникнуть только из личного мистического опыта приобщения к космическому величию» (Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 265).

Оценка*. Положительные черты*. Вольтер страстно отстаивал многие из тех самых идей, которые столь дороги теистам и всем, кто высоко ставит нравственность и свободу. Он отстаивал существование Бога, разоблачал суеверия, сохранял глубоко религиозный настрой, ценил человеческий разум в его поисках истины и обладал высокоразвитым чувством нравственности и справедливости.

Вместе с теистами Вольтер высказывался против атеизма. Он писал: «Я всегда был убеждён, что атеизм не может привести ни к чему хорошему, зато способен принести очень много зла. Я указывал на непреодолимую пропасть между мудрецами, которые обличали суеверие, и безумцами, которые отрицали Бога. Ни в одной атеистической системе нет ни философии, ни нравственности» (Voltaire, *Philosophical Letters*, 33). Он продолжает: «Не составило бы труда доказать на основе истории, что атеизм иногда способен принести столь же великое зло, как и самое варварское суеверие» (ibid., 29). В самом деле, «вполне возможно, что все могущественные люди, проводившие свою жизнь в том круговороте преступлений, который глупцы *величают политическими интригами, революционными мерами, искусством властвовать* и т.д., были атеистами» (ibid., 33).

Вольтер, долгое время восхищавшийся всем английским, испытал влияние идей Джона °Локка (Locke; 1632–1704) и Исаака Ньютона (Newton; 1642–1727). Ньютоновский закон всемирного тяготения вызвал у Вольтера чувство глубокого благоговения перед природой и её божественно разумной Причиной. Он писал: «Одна и та же гравитация проникает во все небесные тела и притягивает их друг к другу […] и я должен по этому поводу отметить то, что, между прочим, предугадал °Платон (уж и не знаю, как ему это удалось), – что мироздание выстроено *Великим Геометром*" (ibid., 7).

Вольтер правильно полагал, что зло является одной из крупнейших проблем для теиста. Кроме того, он ясно представлял себе форму этого возражения, а именно, что выглядит невозможным совместить существование зла одновременно со всемогуществом и всеблагостью Бога. Но он не видел, что в этой дилемме есть путь между Сциллой и Харибдой (*см*. проблема зла).

Те, кто верит в рациональную религию, могут испытывать чувство благодарности к Вольтеру за разоблачение религиозных суеверий и невежества. Такая направленность весьма способствует поискам истины. Это объективная проверка там,

где без этого царили бы необузданные страсти и иррациональность.

Вольтер хорошо усвоил через °Локка и английских деистов урок о необходимости религиозной свободы и веротерпимости. Влияние Локка на Джефферсона имело большое значение для Американской революции. Насильственная религия, при этом предполагающая свободное самовыражение души, – это противоречие в терминах. Первейшая обязанность правительства состоит в том, чтобы защищать свободу вероисповедания, а не насаждать государственную религию.

Критика негативного. Теология Вольтера, как разновидность °деизма, уязвима для всех внутренне присущих деизму противоречий. Как отмечено в статье деизм, при этом признаётся великое чудо (сотворение мира), но отрицаются чудеса малые. Для деистов характерно придерживаться аргументации против чудес, которую сформулировали Бенедикт °Спиноза (Spinoza; 1632–1677) и °Юм. Как показано, эта аргументация необоснованна, сводится к построению порочного круга и заведомо выстроена в пользу натурализма (*см*. чудеса: аргументы против).

С чисто натуралистической точки зрения можно разделять сомнения Вольтера относительно бессмертия души. Однако, с учётом чрезвычайно веского свидетельства о воскресении Христа (*см.* воскресение Христа: свидетельства), есть все основания верить в жизнь после смерти. Действительно, Вольтер отнюдь не выглядит последовательным в своих представлениях о Боге, Который судит всех людей, ведь Вольтер прекрасно знает, что далеко не всякое зло справедливо наказывается в этой жизни.

Как и многие другие деисты, скептики и атеисты, Вольтер заостряет внимание на проблеме зла. Но тем самым он подрывает собственную позицию. Ибо, как мы могли бы решить, что несправедливость в конечном счёте не будет исправлена, если не постулируем существование окончательного эталона справедливости? Но если Бог в конечном счёте справедлив, то проблема зла решена. То безнаказанное зло, которое мы видим, есть лишь временная несправедливость. Коль скоро Бог

совершенно справедлив, Он исправит всякую несправедливость в то время, которое для этого изберёт (*см*. проблема зла).

Дилемма Вольтера оказывается ложной. Ведь тот факт, что зло *все ещё* не уничтожено, не означает, что так и будет. Коль скоро Бог всеблаг. Он хочет уничтожить зло. Коль скоро Бог всемогущ, Он может это сделать. А коль скоро Ему присуще и то, и другое, но зло *ещё* не уничтожено, оно *будет* уничтожено.

Мыслителям «эпохи °Просвещения» свойственно было выступать против несправедливости преисподней. Но их предполагаемый эталон высшей справедливости именно этого и требует. Иначе высшей справедливости не было бы, и Бог в конечном счёте оказался бы несправедливым, а Он должен быть справедливым, поскольку сама концепция несправедливости требует существования высшей Справедливости.

Типичной для того периода была и негативная библейская критика. Однако эта критика основывалась на неоправданном отрицании всего сверхъестественного и может быть названа «доархеологической». Библейские тексты с тех пор получили множество существенных подтверждений (*см*. Ветхий Завет: археология; Книга Деяний: историческая достоверность; Новый Завет: археология; Новый Завет: историческая достоверность).

Как и другие, кто принимает для истории религии необоснованную гипотезу об эволюции от анимизма к энотеизму, а затем к политеизму и к монотеизму, Вольтер поддался на пропаганду той идеи, будто бы ветхозаветный Бог был мстительным родовым божеством, в отличие от новозаветного Бога любви. Фактически же, о любви и милосердии Бога гораздо чаще говорится в Ветхом Завете (см., например, Быт. 43:14; Исх. 20:6; Чис. 14:19; Вт. 7:9; Пс. 135; Иона 4:2). А самые суровые предостережения о вечном наказании встречаются в Новом Завете (например, Мф. 25:41; Лк. 16:19–31; Отк. 20:11–15).

Библиография:

G. Lanson, *Voltaire*.

N. Torrey, *Voltaire and the English Deists*.

→ «Voltaire, Francois-Marie Arouet De» // Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*.

Voltaire, Francois-Marie, *Candlde, Zadlg, and Selected Stories*, D. M. Frame, trans.

→ *Philosophical Dictionary*, P. Gay, trans., 2 vols.

→ *Philosophical Letters*, E. Dilworth, trans.

→ *Selected Letters*.

→ *Voltaire and Rousseau against the Atheists, Or, Essays and Detached Passages from Those Writers in Relation to the Being and Attributes of God* (1845), J. AkerIy, trans.

Воскресение

см. **Воскресение Христа; притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях.**

Воскресение Христа

(*RESURRECTION OF CHRIST*)

***Порядок событий**. Введение.* Критики часто возражают, что материалы евангелий, в особенности относящиеся к Воскресению, не вызывают доверия из-за того, что различные повествования расходятся друг с другом. Например, порядок событий выглядит в этих повествованиях совершенно разным. Так, в евангелиях Мария упомянута в качестве первого человека, увидевшего Иисуса после Его воскресения, тогда как в 1Кор. 15:5 первым назван Пётр. Сходным образом, в Мф. 28:1 сказано, что первыми появились у гроба Мария Магдалина и другая Мария, а согласно Ин. 20:1 первой пришла только Мария Магдалина.

И все же, несмотря на эти затруднения, более глубокий анализ повествований о Воскресении выявляет их скрытую гармонию. Действительно, он раскрывает такого 1юда единство в различиях, которого и следует ожидать от независимых и правдивых свидетелей, не сговаривавшихся заранее. Таким образом, утверждение о том, что евангелия противоречат одно другому, оказывается несостоятельным по целому ряду причин.

Гармония повествований о Воскресении. В новозаветных повествованиях имеется явственно различимая общая последовательность событий, произошедших после Воскресения. Все события можно включить в эту общую последовательность таким образом:

Мф.
Мк.*
Лк.
Ин.
Деян.
1Кор.
1) Мария Магдалина
×
×
2) Мария и женщины

×
×
3) Пётр **
×
×
4) 2 ученика
×
×
5) 10 апостолов
×
×
6) 11 апостолов
×
7) 7 апостолов
×
8) Все апостолы (Великое поручение)
×
×
×
9) 500 братьев
×
10) Иаков
×
11) Все апостолы (Вознесение)
×
12) Павел
×
×

*Стихов 16:9–20 из Евангелия от Марка нет в древнейших и наиболее достоверных рукописях Нового Завета.

**Что касается Петра, то он видел пустой гроб, а не Христа.

Другие учёные (см. Wenham, 139) меняют местами пункты 3 и 4 (см., однако, Лк. 24:34), а кое-кто объединяет пункты 8 и 9. Но это не препятствует согласованию имеющихся данных. В любом случае доказать существование противоречий невозможно.

Если учесть ещё несколько факторов, серьёзных проблем в согласовании всего ряда событий, то есть явлений Христа, не возникнет.

Во-первых, поскольку Павел отстаивает сам факт Воскресения, он приводит официальный список очевидцев, в который включены только мужчины (женщины в то время не допускались для дачи показаний в суде).

Во-вторых, вполне понятно, что о явлении Христа Павлу не могло быть упомянуто в евангелиях, так как в них к моменту вознесения Христа повествование заканчивается, а Павел видел Христа спустя много лет (Деян. 9:3 и далее; 1Кор. 15:7).

В-третьих, так как целью Павла было предоставить доказательства Воскресения, естественно, что он особо упомянул явление Христа пятистам свидетелям, большинство из которых были ещё живы, когда он это писал (ок. 55 г. по Р. Х.).

В-четвёртых, остальные случаи явления Христа, такие как явление Иакову (1Кор. 15:7) и двум ученикам на дороге в Еммаус (Лк. 24:13 и далее), вполне могут расцениваться в качестве дополнительных сведений, не входящих в противоречие с другими случаями.

В-пятых, даже затруднения при выявлении точной последовательности событий в первых явлениях Христа женщинам нельзя назвать непреодолимыми. Изложенная ниже последовательность событий, как представляется, логично объясняет все имеющиеся данные:

1) «Мария Магдалина» пришла ко гробу Иисуса рано утром в воскресенье, «когда было ещё темно» (Ин. 20:1). (Не исключено, что она была не одна, так как она рассказывает об этом во множественном числе первого лица [Ин. 20:2]).

2) Увидев, что камень отвален (Ин. 20:1), она бежит назад в Иерусалим к Петру и Иоанну и говорит им: «не знаем, где положили Его» (Ин. 20:2).

3) Пётр и Иоанн бегут ко гробу и видят пустые погребальные пелены (Ин. 20:3–9), после чего «ученики» (Пётр и Иоанн) «опять возвратились к себе» (Ин. 20:10).

4) Мария Магдалина следовала ко гробу за Петром и Иоанном. После ухода Петра и Иоанна Мария Магдалина, задержавшись у гроба, увидела двух ангелов там, «где лежало тело Иисуса» (Ин. 20:12). Затем Иисус явился ей (Мк. 16:9) и сказал ей, чтобы она вернулась к ученикам (Ин. 20:14–17).

5) Когда Мария Магдалина уходила, другие женщины пришли ко гробу с ароматами, чтобы помазать тело Иисуса (Мк. 16:1). Это было уже «на рассвете» (Мф. 28:1). Эти женщины, в том числе «другая Мария» (Мф. 28:1), мать Иакова (Лк. 24:10), Саломия (Мк. 16:1) и Иоанна (Лк. 24:1,10), тоже увидели, что камень отвален (Мф. 28:2; Мк. 16:4; Лк. 24:29; Ин. 20:1). Войдя во гроб, они увидели, что там стоят «два мужа» (Лк. 24:4), один из которых заговорил с ними (Мк. 16:5) и сказал им вернуться в Галилею, где они увидят Иисуса (Мф. 28:5–7; Мк. 16:5–7). Два этих юных «мужа» в действительности были ангелами (Ин. 20:12).

6) Когда Мария Магдалина и женщины шли, чтобы передать сказанное ученикам, им явился Иисус и сказал, чтобы они шли в Галилею к Его «братьям» (Мф. 28:9–10). В то время одиннадцать учеников «пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус» (Мф. 28:16; Мк. 16:7).

7) Мария Магдалина «и другие» (Лк. 24:10) присоединились вечером того дня к одиннадцати и всем прочим (Лк. 24:9), которые затем вновь собрались, теперь в Галилее, за запертыми дверями «из опасения от Иудеев» (Ин. 20:19). Мария Магдалина сказала им, что она видела Господа (Ин. 20:18). Но ученики ей не поверили (Мк. 16:11). Не поверили они и рассказу других женщин (Лк. 24:11).

8) Пётр, услышав эти вести, встал и опять побежал ко гробу. Увидев пустые погребальные пелены (Лк. 24:12), он изумился. Существует заметная разница между этим его приходом и первым. Теперь Пётр пришёл один, а тогда он был с Иоанном (Ин. 20:3–8). Теперь произошедшее подействовало самым решительным образом и на Петра, а в первый раз только Иоанн «увидел, и уверовал» (Ин. 20:8).

Разногласия в независимых свидетельствах. То обстоятельство, что разные рассказы не так уж легко

согласуются друг с другом, как раз и должно иметь место в случае достоверных и независимых свидетельств. В самом деле, когда рассказы даже чисто внешне идеально соответствуют друг другу, мы вправе подозревать тайный сговор свидетелей. Однако тот факт, что многие события и общий их порядок прослеживаются отчётливо, – это именно то, чего нам следует ждать от достоверных показаний (подтверждено величайшими умами юриспруденции, которые проанализировали евангельские повествования и оценили их таким образом). Саймон °Гринлиф, знаменитый гарвардский правовед, написавший учебник о юридических свидетельствах, сам обратился в христианство, скрупулёзно исследовав свидетельство евангелий с точки зрения закона. Он пришёл к тому выводу, что «документы, которые были столь широко признаны и приняты в качестве основы для действий, как Четвероевангелие, любой суд счёл бы достоверным свидетельством без малейших колебаний» (Greenleaf, 9–10).

Позитивное свидетельство аутентичности. Имеются чрезвычайно весомые позитивные свидетельства того, что материалы евангелий аутентичны. В случае Нового Завета у нас существует большее количество рукописей, чем в случае любой другой книги Древнего мира (*см*. Новый Завет: рукописи). В самом деле, даже проверку по критериям величайшего скептика Дэвида Юма (Hume) Новый Завет выдерживает с блеском (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). Нет, следовательно, никаких оснований отрицать достоверность новозаветных повествований в связи с предполагаемой несогласованностью порядка событий. С учётом того факта, что существует пять основных повествований о явлениях Иисуса после воскресения (Мф. 28; Мк. 16; Лк. 24; Ин. 20–21; Деян. 9; 1Кор. 15), изобилующих свидетельствами очевидцев, не остаётся места для разумных сомнений в реальности Его воскресения.

Библиография:

W. L. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection*.
N. L. Geisler, *The Battle for the Resurrection.*
S. Greenleaf, *The Testimony of the Evangelists*.
G. Habermas, *Ancient Evidence on the Life of Jesus*.

A. T. Robertson, *Harmony of the Gospels*.
J. Wenham, *Easter Enigma*.

Воскресение Христа: альтернативные теории

(*RESURRECTION. ALTERNATE THEORIES OF*)

Свидетельство о сверхъестественном телесном воскресении Христа достаточно убедительно (*см*. воскресение Христа: свидетельства; воскресение Христа: физическая природа), а на возражения можно дать вполне адекватные ответы (*см*. воскресение Христа: возражения). Предлагались альтернативные объяснения сверхъестественного телесного воскресения, однако в приведённом ниже кратком обзоре мы покажем, что и они не являются состоятельными.

Натуралистические теории. Во всех натуралистических теориях, исходящих из предположения, что Иисус умер, но не воскрес, неразрешимой проблемой становятся два вопроса: во-первых, с учётом того неоспоримого факта, что Иисус действительно умер на кресте (*см*. смерть Христа; смерть Христа: теория обморока), главная проблема всех натуралистических теорий – объяснение, что произошло с телом. Необходимо объяснить, почему в самых ранних документах говорится о пустом гробе и почему мёртвое тело так и не было найдено. Во-вторых, самые первые ученики Иисуса засвидетельствовали, что видели пустой гроб и общались с Иисусом в течение нескольких недель после Его смерти. Если бы эти сообщения были неправдой, разве смогли бы они так решительно подвигнуть учеников на столь неординарные действия?

Тело изъяли власти. Одна из гипотез предполагает, что римские или иудейские власти перенесли тело из гроба в какое-то другое место и гроб остался пустым. Ученики же ошибочно подумали, что Иисус воскрес из мёртвых.

Если тело забрали римляне или синедрион, зачем они стали обвинять учеников, будто бы те украли тело? (Мф. 28:11–15). Такие обвинения не имели бы никакого смысла. И если тело было у противников христианства, почему они его не предъявили, чтобы прекратить все разговоры о Воскресении? Реакция властей доказывает, что они не знали, где находится

тело. Они постоянно *противодействовали* учению апостолов, но ни разу не попытались его опровергнуть.

Эта теория не согласуется с обращением в веру Иакова и, в особенности, Савла. Разве мог такой строгий критик христианства, как Савл из Тарса (ср. Деян. 8–9), оказаться настолько легковерным?

Безусловно, такая теория не объясняет явлений Христа после воскресения. Почему Иисус неоднократно являлся всем этим людям в том же самом пронзённом теле, которое было помещено во гроб? Это не согласовывалось бы и с обращением в веру людей, бывших противниками Иисуса. Предполагается, что Павел пал жертвой обмана, будучи одним из самых рьяных адептов в лагере иудейских противников христианства и всё же не зная, что тело находится в их распоряжении. А он поддался на обман и поверил в Воскресение.

Гипотеза об изъятом теле характеризуется логической ошибкой типа «довода от незнания». Нет и толики свидетельства в её пользу.

Ко гробу никто не приходил. Ещё одна теория сводится к тому, что в течение двух месяцев после смерти Иисуса Он являлся некоторым ученикам в некоей духовной форме, и на этой основе они стали проповедовать Воскресение. Но никто так и не проверил гроб, чтобы убедиться, действительно ли мёртвого тела Иисуса там нет. Чего ради они стали бы это делать, если уже видели Его живым?

Если бы мы и не верили больше ничему из рассказанного в самых ранних материалах евангелий, мы вряд ли смогли бы поставить под сомнение, что в то раннее утро у гроба Иисуса было достаточно людно. Если никакого чуда и не было, на евангелистов оно, безусловно, подействовало самым решительным образом. Согласование последовательности событий обсуждается в статье воскресение Христа: возражения. Женщины, которые пришли завершить похоронный обряд (Мк. 16:1), увидели, что камень отвален и гроб пуст. Иоанн, пришедший ко гробу, видел погребальные пелены, а появившийся вслед за ним Пётр вошёл внутрь и увидел, что пустые погребальные пелены и головной плат (повязка, которой

притягивали нижнюю челюсть) лежат отдельно (Ин. 20:3–8). Хотя Павел не говорит о пустом гробе явным образом, он подразумевает это, когда указывает, что погребение Иисуса предшествовало Его воскресению (1Кор. 15:4).

Стражники, безусловно, очень тщательно осмотрели гроб, прежде чем решились доложить иудейским властям об исчезновении тела (Мф. 28:11–15). Они поплатились бы жизнью, если бы выяснилось, что они не выполнили своих обязанностей. Эти стражи не согласились бы распространять обманный слух о том, что тело выкрали ученики, если бы в силах были найти какое-то другое разумное объяснение. Однако эта версия стражей не объясняет явлений Христа после воскресения, произошедшую с учениками метаморфозу, а также обращение в веру множества людей, причём спустя всего несколько недель и в том самом городе, где совершилось распятие.

Женщины пришли к другому гробу. Как ещё предполагают, женщины в темноте пришли не к тому склепу, увидели, что он пуст, и подумали, что Иисус воскрес. Затем рассказы женщин об этом распространились среди учеников и побудили их уверовать в воскресение Христа. Столь упрощённая версия характеризуется серьёзными проблемами. Если было так темно, почему Мария Магдалина решила, что садовник уже работает? (Ин. 20:15). Почему Пётр и Иоанн совершили ту же самую ошибку, что и женщины, хотя пришли позже, уже при дневном свете? (Ин. 20:4–6). Было достаточно светло, чтобы разглядеть погребальные пелены и свёрнутый головной плат в затенённом внутреннем объёме похожего на пещеру склепа (Ин. 20:7).

Если ученики приходили к другому гробу, властям стоило только указать нужный гроб и предъявить тело. Это был очень лёгкий способ опровергнуть все утверждения о Воскресении.

И, подобно другим натуралистическим теориям (*см*. натурализм), эта никак не объясняет сообщений о явлениях Христа.

Тело похитили ученики. Стражи распространили слух, что ученики ночью выкрали тело и унесли его в неизвестном направлении. Эта версия до сих пор популярна, особенно в иудейских кругах. Она объясняет сообщения о пустом гробе и

неспособность кого бы то ни было опровергнуть утверждения о том, что Иисус воскрес из мёртвых.

Разорение могил совсем не согласуется с тем, что нам известно о личных нравственных качествах учеников. Это были честные люди. Их учение и жизнь соответствовали высочайшим нравственным идеалам честности и чистоты. Пётр особо указывал, что апостолы не следуют хитроумно придуманным россказням (2Пет. 1:16). Далее, ученики не выглядели особенно изощренными или проницательными. Если они пытались представить дело так, что прорицания Иисуса оказались истиной, то ведь вплоть до этого момента они сами не понимали, как пророчества соотносятся с Иисусом. Они даже не догадывались, что Ему предстоит умереть, не говоря уж о Воскресении (Ин. 13:36).

В сцене у гроба мы застаём этих заговорщиков растерянными и сбитыми с толку, в точности, как и следовало ожидать, если они не имели ни малейшего представления о происходящем. Они не знали, что и думать, когда неожиданно увидели пустой гроб (Ин. 20:9). Они разбежались и прятались от страха, что их тоже схватят (Мк. 14:50).

Самое, наверно, серьёзное возражение состоит в том, что мистификация оказалась столь безукоризненно успешной. Для этого апостолам необходимо было упорствовать в своём заговоре до самой смерти и даже умереть ради заведомой лжи. Люди иногда готовы умереть за то, что считают истиной, но у них нет причин умирать за то, что для них с очевидностью лживо. Кажется невероятным. что ни один из учеников так и не отрёкся от веры в воскресение Христа, несмотря на все гонения и муки (ср. 2Кор. 11:22–32; Евр. 11:32–40). Они не только приняли смерть ради этой «лжи», но и само исповедание Воскресения апостолы полагали главным в своей вере (Рим. 10:9; 1Кор. 15:1–5, 12–19). Действительно, оно было темой самых первых апостольских проповедей (Деян. 2:30–31; 3:15; 4:10, 33).

Данная теория противоречила бы обращению в веру Иакова и Павла (Ин. 7:5; Деян. 9; 1Кор. 15:7). Эти скептики рано или

поздно обязательно узнали бы о заговоре и ни за что не сохранили бы свою веру при таком её источнике.

И наконец, если тело было выкрадено и оставалось мёртвым, то могло ли оно представляться воскресшим не только ученикам, но и тем, кто учениками не был? Иисус являлся во плоти Марии, Иакову (неверующему брату Иисуса), а позднее Павлу, самому большому среди иудеев противнику раннего христианства.

Тело изъял Иосиф Аримафейский. Сходная теория состоит в том, что тело Иисуса вынес Иосиф Аримафейский. Он втайне веровал в Иисуса, и тело Иисуса было погребено в принадлежащем Иосифу гробе. Проблемы данной теории сводятся в итоге к вопросам: «зачем?», «когда?» и «где?».

Зачем он изъял тело? У Иосифа не было для этого никаких реальных причин. Он не стал бы делать это для того, чтобы предотвратить похищение тела учениками, потому что Иосиф сам был учеником (Лк. 23:50–51). Если же он не был последователем Христа, он мог бы предъявить тело и пресечь все разговоры.

Когда мог он (или, допустим, ученики) похитить тело? Иосиф был набожным иудеем и не стал бы нарушать заповедь о субботе (см. Лк. 23:50–56). Ночью его факелы были бы далеко видны. Римские стражники находились у самого гроба (Мф. 27:62–66). На следующее утро женщины пришли с рассветом (Лк. 24:1). Для похищения просто не было возможности.

Если Иосиф и вынес тело, куда он его перенёс? Тело так и не было найдено, хотя прошло почти два месяца до тех пор, когда ученики начали проповедовать. Времени для раскрытия обмана было вполне достаточно. Итак, в обосновании этой теории не хватает мотива, возможностей и способа осуществления, и она не даёт объяснений явлениям воскресшего Христа во плоти.

И ещё раз, нет никаких удовлетворительных объяснений, кроме сверхъестественного воскресения, одиннадцати случаям явлений воскресшего Христа на протяжении последующих сорока дней более чем 500 очевидцам (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Они видели Его, притрагивались к Нему, делили

с Ним трапезу, разговаривали с Ним и, как по мановению руки, превратились из испуганных, разбежавшихся, сомневающихся учеников в величайшее известное миру миссионерское сообщество. Многое из указанного произошло в том самом городе, где Иисуса распяли.

Явления Христа объясняются ошибочным. узнаванием. Одна натуралистическая теория, разъясняемая в книге Шонфильда «Пасхальный заговор» (Schonfield, *The Passover Plot*; *см*. смерть Христа: гипотеза о пасхальном заговоре), состоит в том, что явления Христа, имевшие главное значение для веры учеников в Воскресение, во всех случаях объяснялись ошибочным узнаванием. Предположительно это подтверждается тем фактом, что даже сами ученики сначала думали, что видят не Иисуса, а кого-то другого. Мария решила, что она встретила садовника (Ин. 20). Два ученика думали, что это идущий в Иерусалим путник (Лк. 24), а позднее ученики предположили, что перед ними дух (Лк. 24:38–39). Марк даже признаёт, что явление было «в ином образе» (Мк. 16:12). По мнению Шонфильда, ученики в разных случаях ошибочно принимали за Иисуса разных людей (Schonfield, 170–73).

Эта теория сталкивается с многочисленными затруднениями. Во-первых, ни в одном из упомянутых случаев ученики в итоге не испытывали никаких внутренних сомнений в том, что именно Иисус, с Которым они тесно общались на протяжении нескольких лет, явился им во плоти. Все их сомнения были только первоначальными и кратковременными. К моменту окончания встречи Иисус каждый раз убеждал их – видом Своих ран, Своей способностью есть с ними пищу, разрешением прикоснуться к Нему, Своим учением, звуком голоса и/или Своими чудесами – что Он и есть Тот, с Кем они провели свыше трёх лет (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Шонфильд игнорирует все эти свидетельства и принимает во внимание только первоначальные сомнения – которые служат признаком подлинности повествований – причём полностью отрывая их от контекста.

Во-вторых, гипотеза ошибочного опознания не объясняет факт навсегда опустевшего гроба. Если ученики видели просто

других людей, иудеи или римляне могли пойти к гробу Иисуса и предъявить тело, чтобы опровергнуть все слухи. Однако нет никаких данных о том, что они это сделали, хотя у них были все основания предпочесть такое решение. Факт состоит в том, что никто так и не нашёл тело. Напротив, ученики были абсолютно убеждены, что видели именно Иисуса в том же самом воскрешённом физическом теле, в котором так близко знали Его все эти годы.

В-третьих, эти спекулятивные построения не объясняют, почему с учениками произошло такое преображение. Ссылки на ошибочное узнавание и где-то разлагающееся мёртвое тело не позволяют понять, почему испуганные, разбежавшиеся, сомневающиеся ученики как по мановению руки превратились в величайшее известное миру миссионерское сообщество всего лишь после ложно истолкованных встреч с несколькими смертными существами.

В-четвёртых, крайне маловероятно, чтобы такое множество людей могло так много раз ошибиться. В конце концов, явления Иисуса видели свыше пятисот свидетелей в одиннадцати различных случаях на протяжении сорока дней. Меньшим чудом было бы сверхъестественное воскресение Христа, чем предполагаемый факт, что все эти люди во всех этих случаях были полностью сбиты с толку и все же испытали полное преображение своей жизни. Легче поверить в Воскресение.

И наконец, это не согласуется с обращением в веру таких скептиков, как Иаков и Савл из Тарса. Разве могли эти критики оказаться столь легковерными?

Бог уничтожил (трансформировал) тело. Все рассмотренные выше теории были строго натуралистическими. В другой группе теорий предполагается, что некое чудо произошло, но это не было чудом физического воскресения тела Иисуса после Его смерти. Наоборот, эти теории альтернативны физическому воскресению и гласят, что Бог уничтожил (или трансформировал) тело Иисуса, так что оно таинственно и незамедлительно исчезло из видимого мира (см. Harris). Последующие явления Христа были, по мнению одних, подобными теофании событиями, а по мнению других, во время

таких явлений Иисус принимал телесную форму (формы), в которой демонстрируемые Им раны были только копиями настоящих, с целью убедить очевидцев в Его реальности, если уж не в Его материальности. Данная точка зрения – гораздо более изощрённая и менее натуралистическая. Она не похожа на типичные теории в лагере представителей натурализма или либерализма. Скорее она вписывается в русло ошибочных представлений неоортодоксов о Воскресении. Во многих сектах, таких как свидетели Иеговы, придерживаются подобных взглядов. Но, как и натуралистические, эти теории страдают фатальными для них изъянами.

Чтобы устранить в своей теории одно простое чудо воскресения Иисуса в том же самом, но ставшем бессмертным физическом теле, в котором Он умер, те, кто ищет объяснений через духовное тело, предполагают осуществление по меньшей мере двух чудес. Во-первых, Бог мгновенно и таинственно уничтожил физическое тело или трансформировал его в нефизическое тело. Кое-кто утверждает, что оно превратилось в газообразную массу, которая улетучилась из гроба; другие говорят, что оно испарилось или было трансмутировано. Богу также пришлось чудесным образом наделить нефизическое тело Иисуса способностью в ряде случаев принимать физическую форму (формы), чтобы убедить апостолов, что Он жив.

В этих гипотезах ссылаются на два чуда, чтобы избежать признания одного, настоящего, и по ходу дела превращают Иисуса в обманщика. Ведь Он говорил Своим ученикам как до воскресения, так и после него, что воскресение совершается в том же самом физическом теле. Он, даже оставив пустой гроб и пустые погребальные пелены в качестве свидетельства, якобы не воскрес в том же теле, в котором умер. А Он в ответе фарисеям указывал на Своё воскресение: «разрушьте храм сей [физическое тело], и Я в три дня воздвигну *его* [то же самое физическое тело]» (Ин. 2:19; *курсив Н. Г.*). Это было ложью, если только Иисус не воскрес в абсолютно том же физическом теле, в котором умер. Далее, после Своего воскресения Иисус показывал ученикам раны от распятия как свидетельство того, что Он действительно воскрес в том же самом теле, в котором

был распят (ср. Ин. 20:27). «Когда они говорили о сём, Сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам. Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа. Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:36–39). Было бы не чем иным, как прямым обманом, указывать на раны от распятия в качестве свидетельства того, что Он действительно воскрес, если Он воскрес не в том теле, в котором был распят. Пустые погребальные пелены (Ин. 20:6–7; ср. Мк. 16:5) были оставлены именно с той целью, чтобы показать, что воскресение произошло с тем самым телом, которое претерпело смерть (ср. Ин. 20:8). Если Иисус воскрес в духовной форме, нет никаких причин, почему бы физическое тело не могло оставаться во гробе. В конце концов, Бог способен убедить людей в Своей реальности и в Своём присутствии без какой бы то ни было телесной формы. Он может осуществить это через глас с небес или через другие чудеса, как Он и поступал в ряде случаев (ср. Быт. 22:1, 11; Исх. 3:2; Мф. 3:17).

При такой точке зрения свидетельство апостолов о воскресении становится ложным, поскольку они утверждали, что Иисус воскрес из мёртвых в том же самом физическом теле, в котором умер. О *Воскресении* Пётр говорит так: «Он [Давид] прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления. Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели» (Деян. 2:31–32). Если это верно, то тело Иисуса не было уничтожено; воскресло то же самое Его тело из «плоти» (*sarx*). Это был «сей Иисус», Тот, Кого, «пригвоздив» (Деян. 2:23), убили, Кто «умер и погребён» (Деян. 2:29). Апостол Иоанн показывает преемственность между плотским телом Иисуса до воскресения и тем телом, в котором Иисус воскрес и до сих пор пребывает одесную Отца. Иоанн пишет «о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни» (1Ин. 1:1). Иоанн говорит, что «всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего [и

пребывающего до сих пор] во плоти, есть от Бога» (1Ин. 4:2). Употреблением перфектного причастия (действие в прошлом, последствия которого сохраняются в настоящем) здесь, наряду с настоящим временем (2Ин. 1:7) в параллельной фразе, подчёркивается, что Иисус до сих пор (теперь на небесах) пребывает в той же плоти, в которой пришёл в этот мир. Итак, отрицание того, что Иисус воскрес в том же самом физическом теле, в котором умер, превращает Его в обманщика, а Его последователей – в лжеучителей.

Такие представления резко противоречат иудейскому и библейскому пониманию воскресения, когда то же тело, которое претерпело смерть, выходит из могилы в виде воскресшей плоти. Иов говорил: «я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога» (Иов 19:25–26). Даниил сказал о физическом воскресении находящихся в могиле: «и многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2). Иисус подтвердил, что воскрешены будут именно физические тела, и они выйдут из могилы: «наступает время, в которое все, *находящиеся в гробах*, услышат глас Сына Божия; и *изыдут* творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин. 5:28–29; *курсив Н. Г.*). Павел вселяет в верующих, потерявших своих близких, надежду, что они смогут встретиться с ними, уже в воскрешённых телах (1Фес. 4:13–18), указывая, что наши тела будут подобны телу Христа (Флп. 3:21).

Заключение. Имеют место разнообразные попытки найти альтернативные объяснения факту физического воскресения Христа. Не говоря уже о чрезвычайно внушительном свидетельстве физического воскресения Христа в том же самом теле, в котором Он жил и умер (*см*. воскресение Христа: свидетельства), не существует фактической основы ни для одной из этих теорий. Ни одна из них не объясняет имеющихся данных. Большинство из них – чисто натуралистические, а это противоречит тому факту, что Бог существует (*см*. доказательство космологическое: доказательство нравственное;

доказательство телеологическое) и что Он может творить и творит чудеса (*см*. чудеса; чудеса: аргументы против). В других предполагается некое таинственное божественное вмешательство, в силу которого гроб оказался пустым, но в то же самое время без всякой на то необходимости принижаются как достоверность библейских материалов, так и личные нравственные качества Христа (*см*. Христос: уникальность).

Библиография:

J. Boice, *Foundations of the Christian Faith*.

W. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection*.

N. I. Geisler, *The Battle for the Resurrection*.

→ In Defense of the Resurrection.

R. Gundry, *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*.

G. Habermas, *The Resurrection of Jesus: An Apologetic.*

M. Harris, *From Grave to Glory.*

G. Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus*.

J. A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body*.

Воскресение Христа: возражения

(*RESURRECTION, OBJECTIONS TO*)

Среди стандартных возражений, выдвигаемых против учения о телесном воскресении Христа, встречаются утверждения, что чудеса в целом, и в том числе чудо Воскресения, неправдоподобны (*см*. чудеса: аргументы против). Этот вопрос рассматривается в специальной статье – *см*. чудеса: аргументы против. Другие заявляют, что мы не можем знать истинных обстоятельств таких событий, как смерть и воскресение Христа, потому что новозаветные документы подвергались обработке. Эти сомнения разрешаются в статьях: Библия: критика; Книга Деяний: историческая достоверность; Новый Завет: археология; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи; семинар по Иисусу.

В конце двадцатого столетия появились ещё два возражения. Одно из них состоит в том, что описываемые в евангелиях последовательности событий невозможно согласовать друг с другом. Вторая теория, приобретшая некоторых сторонников даже в кругах евангелических учёных, гласит, что воскрешённое тело Христа было телом духовным, а не физическим. Марри Харрис (Harris) находился в первых рядах сторонников этой идеи, пока постепенно не перешёл на более умеренные позиции. Однако ряд других специалистов по Новому Завету, и Джордж Лэдд в их числе, придерживаются именно таких воззрений. Поскольку необходимо рассматривать несколько аспектов этого подхода, на возражения против факта Воскресения ответ будет дан здесь, а общие соображения относительно природы воскрешённых тел (тела Христа и наших тел) довольно подробно излагаются в статье воскресение Христа: физическая природа.

Гармония повествований. Критики часто возражают, что повествования о Воскресении противоречат друг другу. Порядок событий выглядит в этих повествованиях совершенно разным. Например, в евангелиях Мария Магдалина упомянута в качестве первого человека, увидевшего Иисуса после Его

воскресения (ср. Мф. 18:1 и далее), тогда как в 1Кор. 15:5 первым очевидцем Воскресения назван Пётр. Сходным образом, у Матфея (Мф. 28:1) сказано, что первыми появились у гроба «Мария Магдалина и другая Мария», а у Иоанна (Ин. 20:1) упомянута только Мария Магдалина.

Более глубокий анализ выявляет, что в описаниях событий говорится об одном и том же, но с различных точек зрения; при скрупулёзном сравнении повествования оказываются вполне согласованными друг с другом.

В новозаветных повествованиях имеется явственно различимая общая последовательность событий, произошедших после Воскресения. Все события соответствуют такой общей схеме (*см*. воскресение Христа: свидетельства):

Мф.
Мк.
Лк.
Ин.
Деян.
1Кор.
1) Мария Магдалина
×
×
×
2) Мария и женщины
×
×
3) Пётр
×
×
×
4) 2 ученика
×
×
5) 10 учеников
×
×
6) 11 учеников

×
7) 7 учеников
×
8) Поручение апостолам
×
×
9) 500 братий
×
10) Иаков
×
11) Вознесение
×
12) Павел
×
×
*В древнейших и самых достоверных рукописях нет стихов Мк. 16:9–20.

**Пётр видел пустой гроб; он не видел непосредственно явление Христа.

Другие учёные (см. Wenham, 139) меняют местами пункты 3 и 4 (см., однако, Лк. 24:34), а кое-кто объединяет пункты 8 и 9. Эти различия не препятствует согласованию порядка событий (*см*. воскресение Христа).

Ряд обстоятельств поможет понять, почему некоторые священнописатели раскрывают свою тему именно таким образом:

□ Павел в 1 Коринфянам излагает суммарную апологетику Воскресения с официальной и юридической точки зрения, а не приводит описание событий шаг за шагом. Поэтому он составляет официальный перечень свидетелей, в который женщины никогда не могли бы войти в такой греко-римской социальной среде, как в Коринфе. Женщины для дачи показаний в суде не допускались.

□ О явлении Христа Павлу не упомянуто в евангелиях, так как Павел видел Христа спустя много лет после Вознесения (Деян. 9; ср. 1Кор. 15:7).

□ Павел, как апологет, должен был особо выделить впечатляющее явление Христа пятистам свидетелям, большинство из которых были ещё живы, когда Павел писал 1 Коринфянам (ок. 55).

□ Остальные случаи явления Христа, такие как явление Иакову (1Кор. 15:7) и двум ученикам на дороге в Еммаус (Лк. 24:13–34), вполне могут расцениваться в качестве дополнительных сведений. Они не имеют отношения к полемике о согласовании.

Эпизод с женщинами. Даже запутанные события первого утра, в которых участвовали женщины, не создают таких больших затруднений, чтобы нельзя было установить последовательность произошедшего (*см*. воскресение Христа).

Разногласия в независимых свидетельствах. То обстоятельство, что разные рассказы не так уж легко согласуются друг с другом, как раз и должно иметь место в случае достоверного свидетельства независимых очевидцев. Если бы рассказы даже чисто внешне идеально соответствовали друг другу, мы были бы вправе подозревать тайный сговор свидетелей. То, что сами события и их порядок описываются с разных точек зрения, зависящих от личной роли каждого очевидца в происходящем, а также то, что при описании самых напряжённых моментов, когда происходили поразительные вещи, очевидцы начинают несколько путаться в деталях, – это именно те характеристики, которые должны обнаружиться в случае достоверных показаний. И действительно, многие выдающиеся правоведы, имеющие богатый практический опыт выявления ложных свидетельств, проанализировали евангельские повествования и сочли их вполне заслуживающими доверия. Саймон °Гринлиф, гарвардский профессор права, написавший классический учебник о юридических свидетельствах, объяснял своё обращение в христианство результатами своих скрупулёзных исследований евангельских свидетельств. Он пришёл к тому выводу, что «документы, которые были столь широко признаны и приняты в качестве основы для действий, как

Четвероевангелие, любой суд счёл бы достоверным свидетельством без малейших колебаний» (Greenleaf, 9–10).

Физическая в своей сути природа воскрешённого тела. Ряд библейских цитат используется критиками для обоснования того утверждения, будто бы воскрешённое тело Христа не имело постоянной, существенно физической природы (Harris, *From Grave to Glory*, 373). Никто, однако, при этом не утверждает, что тело Христа вообще всегда имело не физическую, а некую иную природу.

Павел и «духовное тело». Сторонники того взгляда, что воскрешённое тело Христа было нематериальным, цитируют 1Кор. 15:44. Павел называет воскрешённое тело «духовным телом», в отличие от тела до воскресения, тела естественного, «душевного» (1Кор. 15:44). Однако исследование контекста не подтверждает подобные выводы.

Выражение «духовное тело» подразумевает бессмертность тела, а не его нематериальность. «Духовное» тело – это тело, возглавляемое духом, а не лишённое материи. Древнегреческое слово *pneumatikos* (переведённое здесь как «духовное») означает, что тело находится под властью духа, в противоположность телу, находящемуся под властью плоти. Оно подчиняется не тленной плоти, а нетленному духу (1Кор. 15:50–58). Итак, выражение «духовное тело» подразумевает здесь не то, что тело нематериально и невидимо, а то, что оно нетленно, бессмертно.

Определение «духовное» означает также сверхъестественную природу тела, а не то, что оно нефизично. Воскрешённое тело, о котором говорит Павел, сверхъестественно. Ряд противопоставлений, приведённых

Павлом в этом тексте, показывает, что воскрешённое тело является сверхъестественным телом. Отметим такие параллели:

Тело до воскресения – земное

Тело после воскресения – небесное

Тленное (1Кор. 15:42)

Нетленное

Немощное (1Кор. 15:43)

Сильное
Смертное (1Кор. 15:53)
Бессмертное
Душевное [естественное] (1Кор. 15:43)
[Сверхъестественное]

С учётом полного контекста выявляется, что слово «духовное» (*pneumatikos*) может быть переведено как «сверхъестественное», в отличие от «естественного». Это видно из параллели между тленным и нетленным, смертным и бессмертным. Фактически, слово *pneumatikos* переведено как *supernatural* (RSV), «сверхъестественный», в 1Кор. 10:4, где речь идёт о «сверхъестественном» последующем камне. В «Греко-английском словаре Нового Завета» (*Greek-English Lexicon of the New Testament*) поясняется: «То, что относится к сверхъестественному строю бытия, обозначается словом *pneumatikos*; соответственно, воскрешённое тело – это *soma pneumatikos* [сверхъестественное тело]».

Прилагательное «духовное» относится к физическим объектам. Исследование употребления Павлом того же самого слова в других текстах показывает, что оно отнюдь не относится к чему-то, что являлось бы чисто нематериальным. Во-первых, Павел говорит о «духовном» камне, который следует за израильтянами в пустыне и из которого они получают «духовное питие» (1Кор. 10:4). Однако ветхозаветные повествования (Исх. 17; Чис. 20) свидетельствуют, что это был вполне физический камень, скала, из которой они получали физическую воду для питья. Но эта настоящая питьевая вода, которую они пили из вполне материальной скалы, была получена сверхъестественным образом. Поэтому достаточно корректен вариант «Исправленного стандартного перевода» (*Revised Standard Version*), звучащий так: «все ели одну и ту же сверхъестественную пищу; и все пили одно и то же сверхъестественное питие. Ибо они пили из сверхъестественного Камня, Который следовал за ними, и Камень сей был Христос» (1Кор. 10:3–4 {ср. синод.}.

Иными словами, сверхъестественный Христос стал источником этих проявлений сверхъестественного при

получении естественной пищи и воды. Но одно только то, что физические ресурсы пришли из духовного (то есть сверхъестественного) источника, ещё не делает их нематериальными. Когда Иисус сверхъестественным образом сотворил хлебы для 5000 слушающих (Ин. 6), Он сотворил хлеб в прямом смысле слова. Тем не менее этот настоящий, вполне материальный хлеб можно назвать «духовным» хлебом в силу его сверхъестественного происхождения. Точно так же вполне земная манна, которую получает Израиль, названа «духовной пищей» (1Кор. 10:3).

Далее, когда Павел говорит о «духовном» человеке (1Кор. 2:15), он, очевидно, не имеет в виду незримого, нематериального человека, лишённого плотского тела. Он говорит о человеке из плоти и крови, жизнь которого протекает под сверхъестественной властью Бога. Он подразумевает материального человека, жизнь которого приобрела духовную направленность. Духовный человек – тот, кто живёт истинами, «изученными от Духа Святого», и принимает то, «что от Духа Божия» (1Кор. 2:13–14). Воскрешённое тело можно назвать «духовным телом» примерно в таком же смысле, как мы называем Библию «духовной книгой». Несмотря на их духовное происхождение и духовные свойства, как Библия, так и воскрешённое тело суть материальные объекты.

В «Новом международном словаре новозаветного богословия» (*The New International Dictionary of New Testament Theology*) сказано, что слово «духовный» (*spiritual*) употребляется «в противопоставлении *чисто* материальному, то есть таким действиям и настроениям, которые продиктованы устремлениями плоти и приобретают своё значение благодаря *чисто* физическому, человеческому, мирскому» (Brown, 3.707). Таким образом, «духовный» – не значит «строго нематериальный, неосязаемый». Духовный человек, как и духовный камень, и духовная пища, есть физическая сущность, которой коснулись духовные, сверхъестественные силы.

Способность Христа являться людям. Утверждают, что воскрешённое тело Христа было сущностно незримым и поэтому не могло быть объектом, наблюдаемым в реальной

истории. В Новом Завете сказано, что Христос иногда «являлся» людям (Harris, *Raised Immortal,* 46–47). Следовательно, перед явлениями тело должно было быть невидимым (см. Лк. 24:34; Деян. 9:17; 13:31; 26:16; 1Кор. 15:5–9). В каждом таком случае говорится, что Он «явился», точнее, Он «дал Себя увидеть» (в древнегреческом страдательном аористе *ophtht*). С грамматической точки зрения, действие здесь совершает тот, кто является, а не тот, кто видит явление. И это, как утверждают, подразумевает, что Иисус специально делал Себя видимым для того, чтобы являться ученикам после Воскресения.

Однако воскрешённое тело Христа можно было видеть глазами. В повествованиях о явлениях употребляется глагол *horao* (видеть). Хотя это же слово иногда обозначает зрительное восприятие неких скрытых от глаза реальностей (ср. Лк. 1:22; 24:23), зачастую оно указывает именно на зрение глазами. Обычное слово для обозначения «видений» – это *ὅραμα*, а не *horao* (см. Мф. 17:9; Деян. 9:10; 16:9). В новозаветных видениях, как правило, если не всегда, видят то, что по сути своей незримо, например, речь идёт о видении Бога или ангелов. А, скажем, Иоанн употребляет слово *horao* и по отношению к земному телу Иисуса до Воскресения (Ин. 6:36; 14:9; 19:35), и по отношению к Его воскрешённому телу (Ин. 20:18, 25, 29). Поскольку одно и то же слово для обозначения «тела» (*soma*) употребляется по отношению к Иисусу до и после Его воскресения и поскольку в обоих случаях тот факт, что Его видят, описывается одним и тем же словом (*horao*), нет оснований считать, что воскрешённое тело чем-то отличается от прежнего физического тела, отныне ставшего бессмертным.

Даже выражение «Он дал Себя увидеть» (страдательный аорист, *ophthe*) означает просто, что Иисус решил особо раскрыться для кого-то, а не то, что Он был сущностно невидимым, прежде чем сделал это. Та же форма («явился/явились») употребляется в греческом переводе Ветхого Завета (2Пар. 25:21), в апокрифах (1Мак. 4:6) и в Новом Завете (Деян. 7:26), по отношению к человеческим существам, появляющимся

в своих физических телах (Hatch, 2.105–7). В оставшихся случаях *ophthe* означает зрение глазами.

В страдательном залоге *ophthe* означает «появился для всеобщего обозрения, перешёл из места, где не был виден, в место, где стал виден». Это слово не означает, что нечто, по своей природе незримое, сделалось видимым. Когда выражение «дал себя увидеть» (*ophthe*) употребляется по отношению к Богу или ангелам (ср. Лк. 1:11; Деян. 7:2), то есть незримым сущностям, *в таком контексте* оно действительно означает, что невидимое стало видимым. Но поскольку то же самое выражение употребляется по отношению к человеческим существам, имеющим физические тела, и поскольку сказано, что у Христа было тело (*soma*), нет оснований понимать это выражение иначе, как ссылку на тело в буквальном смысле, на физическое тело. – коль скоро контекст не требует другого толкования. Всякий иной вывод противоречил бы настоятельным утверждениям Иоанна о том, что тело Иисуса, даже после Воскресения (когда Иоанн писал это), было всегда одним и тем же физическим, плотским телом (1Ин. 4:2; 2Ин. 1:7).

Те же самые события, которые обозначают выражением «Он явился» или «дал Себя увидеть» (страдательный аорист), такие как явление Христа Павлу (1Кор. 15:8), иногда описываются и в действительном залоге. Павел в том же послании пишет о себе: «не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?» (1Кор. 9:1). Но коль скоро воскрешённое тело можно увидеть своими глазами, нельзя говорить, будто бы оно было невидимым, пока не сделалось видимым посредством некоей «материализации».

«Явления» Христа были естественными. Слово «явился» (*ophthe*) указывает на естественное событие. В «Греко-английском словаре Нового Завета» Арндта (Arndt) и Джингрича (Gingrich) указано, что это слово употребляется «по отношению к действующему лицу, которое появляется естественным образом». В «Богословском словаре Нового Завета» (*The Theological Dictionary of the New Testament*) отмечено, что такие явления «имеют место в реальности и могут быть восприняты

естественными органами чувств». В своём труде «Лингвистические ключи к Новому Завету» (*Linguistic Key to the New Testament*) Фриц Ринеккер пишет, что слово «явился» означает: «Его можно было увидеть обычным человеческим взором, такое явление не было всего лишь видением» (Rienecker, 439).

Сказанное не означает, что не нужно учитывать тексты, для которых, по крайней мере, возможно толкование, предполагающее сверхъестественное появление или исчезновение. Христос, как Бог, мог творить чудеса. Поэтому нужно проводить разграничение между воскрешённым плотским телом Христа и властью Христа как Бога, воплотившегося в человека. То, *что* Иисуса можно было увидеть, не составляло чуда, в отличие от сверхъестественного способа, которым осуществлялись Его явления. В тексте просто имеется неоднозначность в вопросе о том, как именно происходили эти внезапные появления, и кое-кто полагает, что Иисус стремительно приходил и уходил обычным для человека образом. Однако на это есть сильное возражение в связи с тем, что Он появлялся *внезапно*. В тексте также говорится о внезапных исчезновениях. Лука пишет о двух учениках на дороге в Еммаус: «тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них» (Лк. 24:31; ср. Лк. 24:51; Деян. 1:9). Возможно, это указывает на акт божественного могущества, признак Его божественной природы.

Нигде в тексте не сказано, чтобы Иисус становился нефизическим в тот момент, когда ученики больше не могли видеть Его. Одно только то, что Он исчезал из их поля зрения, ещё не означает, что Он выходил из Своего физического тела. Бог имеет сверхъестественные возможности мгновенно перемещать людей даже в их физическом, не воскрешённом теле из одного места в другое. Хотя точный смысл текста не совсем ясен, похоже, именно это произошло с благовестником Филиппом, когда его «восхитил Ангел Господень» и перенёс в весьма отдалённый город (Деян. 8).

Не исключено, что священнописатели особо выделяют суверенность Христа в Его «явлениях» как раз с целью

подчеркнуть их значение для апологетики в качестве знамений. Явления Христа доказывают, что Он победил смерть (Деян. 13:30–31; 17:31; Рим. 1:4; ср. Ин. 10:18; Отк. 1:18). Перевод «Он дал Себя увидеть» идеально соответствует значению этой суверенной победы. Христос имел верховную власть над смертью и власть являться после Воскресения.

То, что таких явлений Христа было много, подчёркивается не потому, что воскрешённое тело было сущностно незримым и нематериальным, а потому, что оно было материальным и бессмертным. Без опустевшего гроба и многократных явлений в том же самом теле, которое было в нём погребено, но стало бессмертным, не существовало бы верных доказательств Воскресения. Так что совсем не удивительно, если в Библии особо указывается, что явлений Христа было много. Они стали реальными доказательствами телесного Воскресения.

Явления после Воскресения как «видения».

То утверждение, что явления Христа после Воскресения названы в тексте «видениями», тоже выдвигается для обоснования тезиса о нефизической природе воскрешённого тела. Лука отмечает, что женщины у гроба «видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив» (Лк. 24:23). Но в видениях всегда присутствуют незримые, невидимые реальности, а не физические, материальные объекты. Чудо состоит в том, что эти духовные реальности можно увидеть. Исходя из этого, утверждают, что духовное тело подобно ангельскому и, следовательно, не может быть увидено. Кое-кто ссылается на тот факт, что люди, бывшие с Павлом во время явления Христа на дороге в Дамаск, Христа не видели (Pannenberg, 93). Поэтому встреча с воскресшим Христом и названа видением. Однако подобные рассуждения несостоятельны.

В Лк. 24:23 не сказано, что явление воскресшего Христа было видением; видением {"явлением"} названа только встреча с ангелами у гроба. Евангелия ни разу не называют явления Христа после Воскресения видениями, как не называет их видениями и Павел в своём перечне из главы 1Кор. 15. Единственно возможный случай, когда явление Христа после

Воскресения названо видением, – это стих Деян. 26:19, где Павел говорит: «я не воспротивился небесному видению». Но даже если речь здесь идёт о явлении Христа на дороге в Дамаск, это просто пересечения в словоупотреблении. Ведь Павел определённо называет то же событие «явлением» Христа (1Кор. 15:8), во время которого он видел Иисуса и воспринял от Него своё апостольское призвание (1Кор. 9:1; ср. Деян. 1:22).

Не исключено, что даже в Деян. 19:26 слово «видение» обозначает последующее откровение, данное Анании, через которого Бог призвал Павла к служению для язычников (Деян. 9:10–19). Здесь Павел ничего не говорит о том, что видел Господа, в отличие от рассказа о случае на дороге в Дамаск (ср. Деян. 22:8; 26:15). Когда речь идёт о «видениях» (*optasia*), Павел именно так их и называет (2Кор. 12:1), в отличие от реальных явлений Христа.

Важнее, впрочем, то, что Павел, когда говорит об этом видении, излагает не само содержание событий на дороге в Дамаск, а их смысл, открытый ему позднее. Павел не сразу был призван к своему особому миссионерскому служению (Деян. 9:1–9). Сначала он лишь получил указание: «иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать» (Деян. 9:6). И только уже в городе через «видение» (Деян. 9:10) Анании Павел узнал о своём миссионерском призвании: «возвещать имя Моё [Христа] перед народами» (Деян. 9:15). Возможно, у Павла было своё видение, дополняющее видение Анании, когда он молился в Иудином доме на Прямой улице в Дамаске (Деян. 9:11, 12). Именно там Павлу открылось, что Анания возложит на него руки (Деян. 9:12). Поэтому, когда Павел говорит: «я не воспротивился небесному видению» (Деян. 26:19), не исключено, что он имеет в виду своё призвание посредством видения, ниспосланного Анании.

Слово «видение» (*optasia*) никогда не употребляется в других местах Нового Завета по отношению к явлениям Христа после Воскресения. Оно всегда подразумевает чисто визионерский духовный опыт (Лк. 1:22; 24:23; 2Кор. 12:1). Как бы то ни было, в «Богословском словаре Нового Завета» правильно отмечено, что в Новом Завете проводится

разграничение между видениями и событием на дороге в Дамаск.

Явления отличаются от видений. Встречи с воскресшим Христом обычно описываются как «явления» в прямом смысле слова (1Кор. 15:5–8) и никогда – как «видения». Различие между просто видением и реальным явлением Христа существенно. Видения связаны с незримыми, духовными реальностями, такими как Бог и ангелы. В явлениях участвуют физические объекты, которые можно видеть обычным зрением. Видения, в отличие от явлений, не имеют своего выражения через внешние физические процессы.

Люди иногда «видят» или «слышат» что-то во время видений (Лк. 1:11–20; Деян. 10:9–16), но не посредством своего физического зрения или слуха. Когда кто-то по-настоящему видит ангелов или прикасается к ним (Быт. 18:8; 32:24; Дан. 8:18), это не видение, а явление ангелов в физический мир. На время таких явлений ангелы принимают зримую форму, а затем возвращаются в своё нормальное невидимое состояние. Однако явления Христа после Воскресения сводились к тому, что Его видели в Его постоянной, зримой, материальной форме посредством естественного зрения.

То утверждение, что произошедшее с Павлом должно было быть видением, так как находившиеся с ним люди Христа не видели, тоже лишено оснований. Спутники Павла на пути в Дамаск не видели и не поняли всего, что там было, однако восприняли физические феномены в форме звука и света. В Библии сказано, что они «стояли в оцепенении, слыша голос» (Деян. 9:7) и что они «свет видели» (Деян. 22:7). Они слышали, но не поняли смысл того, что было сказано. В том, что они замерли, «никого не видя» (Деян. 9:7), нет ничего удивительного. Павел был физически ослеплён сиянием этого света (Деян 9:8–9). Очевидно, только Павел смотрел прямо на сияние божественной славы. Поэтому только он действительно видел Христа и только он буквально ослеп из-за этого (ср. Деян. 22:11; 26:13). Но тем не менее это было восприятие настоящей физической реальности, так как те, кто был с

Павлом, тоже видели и слышали происходящее посредством своих естественных органов чувств.

Явления только для верующих. Утверждают, будто бы власть Иисуса над Его явлениями свидетельствует, что Он был сущностно незримым и делал Себя видимым, только когда хотел этого. В связи с этим указывают на то обстоятельство, что Иисус не являлся неверующим людям, предположительно свидетельствующее, что Он не был виден для естественного зрения.

Но в Писании нигде не сказано, что Иисус являлся только верующим. Он явился своему неверующему брату Иакову (1Кор. 15:7), а в Мф. 28:17 сказано, что уверовали не все, кто видел Его. Он явился самому злейшему неверующему, Савлу из Тарса (Деян. 9). Что касается Его воскресения, в него сначала не поверили даже Его ученики. Когда Мария Магдалина и другие сообщили ученикам, что Иисус воскрес, «показались им слова их пустыми, и не поверили им» (Лк. 24:11). Позже Иисусу пришлось упрекнуть двух учеников на дороге в Еммаус за их неверие в Его воскресение. «О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!» (Лк. 24:25). Даже после того, как Иисус явился женщинам, Петру, двум ученикам и десяти апостолам, Фома всё-таки сказал: «если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю» (Ин. 20:25).

Избирательность явлений не свидетельствует о невидимости. Тот факт, что Иисус избирательно являлся только тем, кому хотел, ещё не доказывает, что Он был сущностно незримым. Иисус был властен и над теми, кто хотел захватить Его ещё до Воскресения. В одном случае толпа неверующих пыталась схватить Иисуса и сбросить с вершины горы; «но Он, пройдя посреди них, удалился» (Лк. 4:30; ср. Ин. 8:59; 10:39).

Иисус был также избирателен в отношении тех, для кого Он творил чудеса. Он отказался совершать чудеса среди жителей Своего родного города «по неверию их» (Мф. 13:58). Иисус разочаровал даже Ирода, который рассчитывал увидеть какое-нибудь из Его чудес (Лк. 23:8). Суть заключается в том, что

Иисус не хотел бросать «жемчуга […] перед свиньями» (Мф. 7:6). Подчиняясь воле Отца (Ин. 5:30), Он был полностью властен над Своими действиями как до Воскресения, так и после него. Но это никоим образом не доказывает, что Он был сущностно невидим и нематериален до или после Воскресения.

Проникновение через закрытые двери. Кое-кто делает вывод, что воскрешённое тело Христа, поскольку Он мог проходить через запертые двери (Ин. 20:19,26), должно было быть сущностно нематериальным. Другие полагают, что в таких случаях Он дематериализовался. Но подобные выводы не подтверждаются.

В тексте фактически не сказано, будто бы Иисус проходил через закрытые двери. Рассказывается просто, что «когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришёл Иисус, и стал посреди» (Ин. 20:19). В тексте не поясняется, как Он попал в дом. А поскольку в тексте явным образом не указано, как Иисус проник через закрытые двери, все предположения на эту тему будут чисто умозрительными. Зато мы знаем, что ангелы воспользовались своей особой властью, чтобы растворить ворота темницы и освободить Петра (Деян. 12:10). Христос, безусловно. обладал такой сверхъестественной властью. Воскрешённое тело, хотя и было вполне физическим, по самой своей природе существовало как сверхъестественное тело. Поэтому можно ожидать, что оно было способно на сверхъестественные действия, такие, например, как проникновение через запертые двери.

Иисус, если бы захотел этого, мог совершить такое же проникновение Своего физического тела ещё до Воскресения. Способность творить чудеса у Него, как Сына Божьего, была столь же велика и до Воскресения. Даже до Воскресения Иисус совершал со Своим физическим телом чудеса, которые выходили за пределы законов природы, например когда Он шёл по морю (Ин. 6:16–20). Но шествие по водам ещё не доказывает то, что Его тело до Воскресения не было физическим, и даже то, что оно способно было дематериализоваться.

Согласно современной физике, нет ничего невозможного в том, чтобы материальный объект проник через закрытую дверь.

Это лишь маловероятно статистически. Физические объекты состоят в основном из пустого пространства. Всё, что необходимо, чтобы один физический объект прошёл через другой – правильно выстроить частицы, составляющие оба этих физических объекта. Это не может быть проблемой для Того, Кто изначально сотворил все тела.

Истлевшее физическое тело. ещё один довод, выдвигаемый в пользу нематериальности воскрешённого тела, состоит в том, что физическое воскрешённое тело подразумевало бы «грубо материалистические представления о воскресении, согласно которым рассеянные фрагменты разложившихся мёртвых тел придётся вновь собирать воедино» (Harris, *Raised Immortal*, 126).

Если подходить с ортодоксальных позиций, вовсе не обязательно считать, что в воскрешённом теле будут вновь собраны те же самые, ранее составлявшие его частицы. Простой здравый смысл подсказывает нам, что тело может оставаться физически тем же самым телом, но не состоять в точности из тех же самых физических частиц. Тот наблюдаемый факт, что наши тела усваивают пищу и выделяют продукты обмена, а также могут набирать и терять вес, выступает достаточным свидетельством данного утверждения. Мы, безусловно, не скажем, что наше тело нематериально или перестало быть тем же самым телом, если оно похудело на пять – да пусть и двадцать пять – килограммов.

При необходимости для всемогущего Бога не составило бы труда вновь собрать при воскресении в точности те же самые частицы чьего-либо тела. Бесспорно, что Он, создавший каждую частицу во Вселенной, способен восстановить сравнительно небольшое количество частиц, образующих человеческое тело. Бог, сотворивший мироздание «из ничего», безусловно, может сформировать воскрешённое тело из того, *что уже есть*. Однако, как уже отмечалось, в этом нет необходимости, ведь воскрешённое тело не обязано состоять из тех же самых частиц, чтобы оказаться тем же самым телом.

В свете современной науки становится лишним предположение, будто бы Богу потребуется воссоздавать в

точности те самые частицы, которые находились в теле человека до воскресения. Ведь наши физические тела остаются физическими и полностью сохраняют своё генетическое строение, несмотря даже на то, что все конкретные молекулы, составляющие их, заменяются другими за срок около семи лет. Воскрешённое тело может быть настолько же материальным, как наши нынешние тела, и всё же полностью состоять из новых молекул.

В отличие от наших тел, тело Иисуса не разлагалось во гробе. Вспоминая слова псалмопевца, Пётр торжественно говорит о Иисусе: «не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления» (Деян. 2:31). Павел же доказывает, что пророк не мог говорить это о Давиде, поскольку тот «увидел тление» (Деян. 13:36). Таким образом, в случае Иисуса большая часть (если не все) из материальных частиц, входивших в Его тело до Воскресения, перешла в Его воскрешённое тело. Кое-кто утверждает, что в теле Иисуса должен был осуществиться ряд процессов разложения, поскольку факт смерти уже сам по себе предполагает разрушение некоторых органических молекул. Но опять же возможно, что это относится только к простым смертным. В любом случае, *окончательного* разложения не произошло, так как Его воскресение вернуло эти процессы к исходной точке (Schep, 139).

Уничтоженное тело. Павел говорит: «пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое» (1Кор. 6:13). Ссылаясь на этот текст, кое-кто доказывает, будто бы «воскрешённому телу не будет свойственна анатомия и физиология земного тела» (Harris, *Raised Immortal*, 124). Однако такой вывод неправомерен.

Анализ контекста показывает, что Павел, когда говорит здесь об уничтожении Богом чрева и пищи, имеет в виду *процесс* прекращения жизни, а не *природу* воскрешённого тела. То есть он подразумевает, что «Бог уничтожит и то и другое» в момент смерти (1Кор. 6:13).

Как уже отмечалось, воскрешённое тело хотя и не будет иметь потребности в пище, способность принимать пищу оно всё же сохранит. Еда на небесах станет чистым удовольствием,

без суровой необходимости. Иисус в Своём воскрешённом теле участвовал в трапезах, по меньшей мере, четыре раза (Лк. 24:30,42; Ин. 21:12; Деян. 1:4). Итак, Его воскрешённое тело способно было усваивать физическую пищу. Утверждать, будто бы воскрешённое тело не будет физическим, поскольку чрево (желудок и внутренности) «Бог уничтожит», равноценно тому, чтобы утверждать, будто бы остальные части тела – голова, руки и ноги, туловище – не воскреснут, поскольку смерть обратит в прах и их тоже.

«Плоть и кровь», *и Царство*. Павел говорит, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1Кор. 15:50). И уже во втором столетии Ириней отмечал, что на этот стих ссылаются еретики, пытаясь обосновать своё «крупнейшее заблуждение» (Irenaeus, 30.13), состоящее в том, что воскрешённое тело якобы не будет телом плотским, физическим.

Следующая же фраза, опущенная в этой цитате из 1Кор. 15:50, ясно показывает, что Павел говорит не о плоти как таковой, но о тленной плоти, ведь он продолжает: «и тление не наследует нетления». Таким образом, Павел отнюдь не утверждает, будто бы воскрешённое тело не будет плотью; оно лишь не будет *тленной* плотью.

Чтобы убедить испуганных учеников, что Он не явился им как нематериальный дух (Лк. 24:37), Иисус настойчиво указывает им, что Его воскрешённое тело состоит из плоти. Он говорит: «посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39).

Пётр провозгласил, что воскрешённое тело Иисуса – то же самое плотское тело, отныне бессмертное, которое было во гробе и не видело тления (Деян. 2:31). Павел подтверждает эту истину в Деян. 13:35. А Иоанн ясно даёт понять, что было бы против Христа не исповедовать, что Он оставался «*во плоти*» даже после Своего Воскресения (1Ин. 4:2; 2Ин. 1:7; *курсив Н. Г.*}.

От этих выводов нельзя уклониться, заявляя, будто бы воскрешённое тело состояло из плоти и костей, но не из плоти и крови. Ведь если в нём были плоть и кости, значит, это было

настоящее, материальное тело, была ли в нём кровь или нет. Плоть и кости свидетельствуют об осязаемости физического тела Иисуса после Воскресения. Это более ощутимые признаки материальности, нежели кровь в теле, которая не так уж легко доступна для зрения или осязания.

Выражение «плоть и кровь» в данном контексте, очевидно, указывает на *смертные* плоть и кровь, то есть просто на смертного человека. Это подтверждается параллельным словоупотреблением в Новом Завете. Когда Иисус сказал Петру: «не плоть и кровь открыли тебе это» (Мф. 16:17), Он не мог иметь в виду просто телесные субстанции. Очевидно, они ни при каких условиях не могли бы открыть, что Он – Сын Божий. Напротив, как заключает Дж. А. Шеп, «самым корректным и естественным толкованием [стиха 1Кор. 15:50], судя по всему, будет то, что *человек, тот, кто он есть сейчас, – слабое, приземлённое, тленное создание* – не может войти в славу небесного Царствия Божия» (Schep, 204).

Библеист Йоаким Йеремиас (Jeremias) отмечает, что неправильное понимание этого текста «сыграло пагубную роль для новозаветного богословия последних шестидесяти лет». Осуществив углублённый экзегезис данного стиха, он приходит к выводу, что фраза «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» относится не к воскресению, а к изменениям, которые произойдут с живущими в момент пришествия Христа (Jeremias, 154).

Воскресение и оживление. Воскресение Иисуса было чем-то большим, чем оживление мёртвого тела, заявляют те, кто считает Воскресение не плотским, а чисто духовным. Но это не даёт достаточного основания для того, чтобы отрицать физическую природу воскрешённого тела. Воскресение Иисуса, безусловно, было чем-то большим, чем оживление, но оно и не было чем-то меньшим. Мёртвые тела, просто оживлённые, рано или поздно умирают, но воскрешённое тело Иисуса стало бессмертным. Он победил смерть (1Кор. 15:54–55; Евр. 2:14), тогда как просто оживлённые тела с неизбежностью бывают побеждены смертью. Например, Иисус воскресил Лазаря из мёртвых (Ин. 11), но Лазарь в конечном счёте умер. Иисус стал

первенцем из тех, кого ждёт воскресение в бессмертном теле, в теле, которое никогда больше не умрёт (1Кор. 15:20). Тем не менее из того, что Иисус был первым, кто воскрес в бессмертном теле, ещё не следует, что это тело было нематериальным. Воскресение было чем-то большим, нежели физическая реанимация мёртвого тела, но оно и не было чем-то меньшим.

Неверен будет тот вывод, что воскрешённое тело Иисуса, поскольку не могло умереть, не могло и быть зримым. Бессмертное не обязательно оказывается невидимым. Вновь созданная физическая Вселенная будет существовать вечно (Отк. 21:1–4), и всё же она будет наблюдаемой. И ещё раз, воскрешённое тело отличается от оживлённого, но не потому, что оно нематериально, а потому, что оно бессмертно (1Кор. 15:42, 53).

«Иной образ» Иисуса. Харрис пишет: «Мы не можем исключить ту возможность, что зримый облик Иисуса претерпел какие-то таинственные изменения, затруднявшие Его узнавание». Тем самым предполагается, что «фраза «явился в ином образе» (Мк. 16:12) из дополнения к Евангелию от Марка выражает этот факт» (Harris, *From Grave to Glory*, 56). Однако делать такой вывод нет необходимости.

Существуют серьёзные сомнения относительно аутентичности данного текста. Стихи Мк. 16:9–20 отсутствуют в ряде самых древних и самых лучших рукописей. А для реконструкции изначального текста по имеющимся рукописям, как считают многие учёные, древнейшие документы надёжнее.

Но даже если считать текст аутентичным, о событии, о котором в нём упомянуто вкратце (ср. Лк. 24:13–32), рассказывается просто, что «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк. 24:16). Отсюда явствует, что некие сверхъестественные изменения произошли не с телом Иисуса, а с *глазами учеников* (Лк. 24:16, 31). Им не дано было узнать Иисуса до тех пор, пока глаза их не открылись. В лучшем случае, это место следует считать малопонятной изолированной ссылкой, на которой неразумно было бы основывать какие-то существенные доктринальные положения.

Что бы ни означало выражение «в ином образе», оно, безусловно, не подразумевает форму, отличную от реального физического тела. Во время этого же своего явления Иисус ел физическую пищу (Лк. 24:30). Как Он указывает чуть позже, согласно стихам той же главы Лк. 24:38–43, Его способность есть доказывает, что Он – не бесплотный дух.

С точки зрения одного из авторитетных специалистов по семантике древнегреческого языка Нового Завета, «в ином образе» означает просто, что Иисус, точно так же, как явился Марии в облике садовника, явился ученикам в облике путника (Friedrich, *Theological Dictionary*).

Воскресение «духом» (1Пет. 3:18). По словам Петра, Иисус пострадал за грехи наши, «быв умерщвлён по плоти, но [оживлён в духе!» (1Пет. 3:18, KJV {ср. синод.}). Это расценивается как доказательство того, что воскрешённое тело Иисуса есть «дух», что оно нематериально. Такое толкование, однако, нельзя назвать ни единственно возможным, ни согласующимся с контекстом данного стиха и других мест Писания.

Эту же фразу можно перевести и так: «быв умерщвлён по плоти, но [оживлён (Святом) Духом]» (1Пет. 3:18, NIV). В сходном смысле она переведена в «Новой Библии короля Иакова» (New King James Version) и в других переводах. Параллель между смертью и оживлением в Новом Завете обычно предполагает воскресение тела. Например, Павел говорит, что Христос «умер, и воскрес, и ожил» (Рим. 14:9) и что Он «распят в немощи, но жив силою Божьею» (2Кор. 13:4).

Даже если слово «дух» обозначает человеческий дух Иисуса, а не Святого Духа, из этого не может следовать, что у Иисуса не было воскрешённого тела. В противном случае упоминание Его тела («плоти») перед Воскресением подразумевало бы, что тогда у Него не было человеческого духа. Как представляется, в данном контексте правильнее понимать выражение «по плоти» в качестве общего описания Его униженного состояния до Воскресения, а слово «дух» – в качестве описания Его безграничной власти и бессмертного существования после Воскресения (Schep, 77).

Как ангелы в воскресении. Иисус сказал, что в воскресении люди «пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22:30). Но ангелы не имеют материальных тел; ангелы суть духи (Евр. 1:14). Таким образом, утверждают некоторые, у нас не будет материальных воскрешённых тел.

Это неверное понимание текста. Контекст подразумевает вопрос не о природе воскрешённых тел, а о том, будут ли на небесах браки. Иисус ответил, что браки между людьми на небесах возможны не в большей степени, чем между ангелами. Он ничего при этом не сказал о наших нематериальных телах. Иисус сказал, что люди будут подобны ангелам не потому, что у них будут нематериальные тела, а потому, что они будут бессмертными (ср. Лк. 20:36).

Животворящий дух. Согласно 1Кор. 15:45, Христос после Воскресения «есть дух животворящий». На этот стих ссылаются, чтобы доказать, что у Иисуса не было материального воскрешённого тела.

Выражение «дух животворящий» указывает не на *природу* воскрешённого тела, а на божественный *источник* Воскресения. Материальное тело Иисуса только силою Божьей возвращено было к жизни (ср. Рим. 1:4). Итак, Павел говорит о духовном *источнике* Воскресения, а не о физической *субстанции* тела.

Если слово «дух» описывает природу воскрешённого тела Христа, то Адам (который Ему противопоставлен) должен был не иметь души, так как создан «из земли» (1Кор. 15:47). Однако в Библии ясно сказано, что Адам был «душою живою» (Быт. 2:7).

Воскрешённое тело Христа названо «тело духовное» (1Кор. 15:44). Мы видели, что подобную терминологию Павел употребляет при описании материальной пищи и камня в прямом смысле слова (1Кор. 10:4). Тело так и названо «тело» (*soma*), что в контексте отдельно взятого человека всегда подразумевает его физическое тело (Gundry, 168).

О воскрешённом теле сказано, что оно «духовное» и что оно – «дух животворящий», потому что источник его бытия принадлежит сфере духовного, а не потому, чтобы его субстанция была нематериальной. Сверхъестественное воскрешённое тело Христа – «с неба», так же как естественное

тело Адама – «из земли» (1Кор. 15:47). Но точно так же, как у первого человека, «из земли», была нематериальная душа, у второго человека, «с неба», есть материальное тело.

Кем мы будем. На стих 1Ин. 3:2 ссылаются, доказывая, что воскрешённое тело будет отличаться от физического тела. Иоанн пишет: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но ещё не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его как Он есть» (1Ин. 3:2).

Когда Иоанн говорит, что не знает, кем мы будем, он имеет в виду наш *статус* на небесах, а не *природу* воскрешённого тела. Ибо он сопоставляет это с нашим земным статусом в качестве «детей Божиих», указывая, что не знает, какой более высокий статус мы могли бы приобрести на небесах. Но он знает, что мы будем подобны Христу. Павел говорит то же самое в Флп. 3:21 – Бог силою Своею «уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу [*soma*] Его» (Флп. 3:21).

В 1 Иоанна апостол также утверждает, что у Иисуса поныне есть тело из «плоти» [*sarx*] на небесах. «Всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога» (1Ин. 4:2). Употребление перфектной формы («пришедшего») указывает на действие в прошлом, последствия которого длятся в настоящем. То есть Иисус в прошлом пришёл во плоти и по-прежнему пребывает во плоти после Воскресения. То же самое подтверждается настоящим временем в 2Ин. 1:7 {ср. синод.}. Иисус пребывает на небесах во плоти.

Действительно, Иисус вернётся в том же самом физическом теле, в котором был вознесён (Деян. 1:10–11), с физическими шрамами от ран и всеми другими признаками (Отк. 1:7).

Заблуждения относительно тела Христа. Существует два общих аспекта заблуждений при использовании библейского материала для обоснования того тезиса, что Иисус не воскрес в сущностно физическом теле. Один из них сводится к тому, что *атрибуты* воскрешённого тела путают с его *деятельностью*. Ни в одном из ясных текстов, касающихся физической природы воскрешённого тела, не сказано, что Иисус в какой-то момент

лишался физического тела (Harris, *From Grave to Glory*, 390). Ни один из этих стихов даже не описывает, каким было воскрешённое тело. Речь идёт только о том, что оно способно было *делать*. Например, оно способно было проникать через твёрдые предметы, внезапно появляться и внезапно исчезать. Но тот факт, что тело Иисуса способно было проникать через твёрдые предметы, не в большей степени доказывает его нематериальность, чем Его шествие по водам доказывает, что ноги у Него были из бальзовой древесины.

Вторая ошибка состоит в предположении, будто бы Иисус, поскольку в ряде мест говорится о Его *невидимости* для учеников в определенные моменты, был в такие периоды *незримым*. Однако это смешение *восприятия и реальности*. Не проводится должного различия между *гносеологией* (изучением нашего познания) и *метафизикой* (изучением того, что есть реальность). Как подсказывает нам здравый смысл, даже когда мы не можем что-то увидеть, оно не обязательно оказывается незримым и нематериальным. Вершина горы Мак-Кинли большую часть времени скрыта облаками, однако она всё время остаётся материальной.

Заключение. Свидетельства в пользу физического Воскресения весьма убедительны, а его значение для христианства вряд ли можно переоценить.

Новый Завет удовлетворяет критериям достоверности. Имеются все основания признать новозаветные повествования аутентичными, при всём их предполагаемом рассогласовании относительно последовательности событий (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). Шесть повествований о явлениях Христа после Воскресения – Мф. 28; Мк. 16; Лк. 24; Ин. 20–21; Деян. 9; 1Кор. 15 – охватывают период около сорока дней, на протяжении которого свыше 500 очевидцев в одиннадцати случаях видели Иисуса живым. Если учесть, что некоторые из этих свидетелей видели также пустой гроб и погребальные пелены, прикасались к ранам Иисуса и видели, как Он принимает пищу, не остаётся места для разумных сомнений в реальности Его воскресения.

Не существует библейской основы для предположений о том, будто бы Иисус воскрес не в том же самом материальном теле из «плоти и костей» (Лк. 24:39), в котором умер. Ни в одном из новозаветных текстов нет ни малейших указаний на то, чтобы наши тела или тело Иисуса могли оказаться после воскресения в чём-то меньшими, нежели материальными. Как формулирует библеист Йоаким Йеремиас, «вспомним о Преображении Господнем на горе высокой, и тогда мы получим ответ на вопрос, как нужно представлять себе событие Воскресения» (Jeremias, 157). Материальное тело Иисуса явилось во всей своей славе. То же самое произойдёт с Его воскрешённым телом.

Все доводы, выдвигаемые, чтобы доказать, будто бы Иисус воскрес в физически другом, незримом и нематериальном теле, не являются ни библейскими, ни сколько-нибудь убедительными. Разумеется, воскрешённое тело стало нетленным и бессмертным, но утверждения о том, что оно не было зримым и материальным, бездоказательны. В лучшем случае, это чисто умозрительные выводы на основе изолированных ссылок и сомнительных толкований. Зачастую аргументация, отрицающая материальность воскресения, явно порождена неверным пониманием текста. Она всегда входит в противоречие с чрезвычайно весомыми свидетельствами того, что воскрешённое тело было реальным физическим телом из «плоти и костей», как и сказал Иисус (Лк. 24:39).

Для исторического христианства жизненно важны истины об исторической достоверности и осязаемой материальности телесного воскресения Христа (1Кор. 15:12 и далее; Лк. 24:37).

Библиография:

W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*.

C. Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*.

W. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection*.

G. Friedrich, *The Theological Dictionary of the New Testament*.

N. L. Geisler, *The Hattie for the Resurrection.*

→ *In Defense of the Resurrection*.

___ and W. E. Nix, *General Introduction to the Bible: Revised and Expanded*.

S. Greenleaf, *The Testimony of the Evangelists*.

R. Gundry, *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*.

G. Habermas, *The Resurrection of Jesus: An Apologetic*.

→ *Ancient Evidence on the Life of Jesus*.

M. Harris, *From Grave to Glory*.

→ *Raised Immortal.*

E. Hatch and H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*.

Irenaeus, *Against Heresies* //A. Roberts, et al., eds., T*he Ante-Nicene Fathers*, vol. 1.

J. Jeremias, «Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God» // *New Testament Studies* II (1955–56).

W. Pannenberg, *Jesus – God and Man*.

F. Rienecker, *A Linguistic Key to the Greek New Testament*.

A. Robertson, *Harmony of the Gospels*.

J. A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body*.

J. Wenham, *Easier Enigma*.

Воскресение Христа: свидетельства

(*RESURRECTION, EVIDENCE FOR*)

Телесное воскресение Христа служит венчающим доказательством того факта, что Иисус был Тем, Кем провозглашал Себя, – Богом, явившимся в человеческой плоти (*см*. Христос: божественная сущность). Действительно, воскресение Христа во плоти имеет такое значение для христианской веры, что, согласно Новому Завету, без исповедания его нельзя спастись (Рим. 10:9; 1Кор. 15:1–7).

Прямое свидетельство. Кое-кто предпочитает говорить о духовном, нематериально воскресшем теле (*см*. воскресение Христа: физическая природа), однако в Новом Завете подчёркивается, что Иисус воскрес в том же самом физическом теле из плоти и крови, в котором умер. Подтверждение этого содержится в новозаветном свидетельстве о многочисленных явлениях Христа ученикам на протяжении сорока дней в том же самом физическом, пронзённом гвоздями теле, в котором Он умер, но которое стало бессмертным.

Разумеется, свидетельства о воскресении Христа обусловлены фактом его смерти. Аргументацию о том, что Иисус действительно физически умер на кресте, см. в статьях смерть Христа; смерть Христа: теория обморока. Здесь же нам остаётся только показать, что то же самое тело, которое навсегда исчезло из гроба, после этого видели воскресшим. Подтверждение этому можно найти в двенадцати явлениях Христа, первые одиннадцать из которых происходили в течение сорока дней непосредственно после Его распятия (*см*. воскресение Христа).

Явления Христа*. Марии Магдалине (Ин. 20:10–18)*. Безошибочным признаком подлинности этого свидетельства выступает тот факт, что в доминантно мужской культуре Иисус сначала явился женщине. В иудейской культуре первого столетия писатель, сочиняющий рассказ о воскресении, никогда бы не выбрал такой сюжетный ход. Свидетельство женщины даже не принималось в суде. Любой фальсификатор предпочёл

бы, чтобы Иисус сначала явился одному или нескольким из двенадцати учеников, скорее всего, кому-то достаточно известному, например Петру. Вместо этого первое после Воскресения явление Иисуса увидела Мария Магдалина. За время этого явления она получила неопровержимые доказательства того, что воскрешённое тело зримо, материально и тождественно прежнему.

Мария *видела* Христа собственными глазами. Текст гласит: «обратилась назад и увидела Иисуса стоящего» (Ин. 20:14). Глагол «увидела» (*theoreo*) в норме обозначает обычное зрение, зрение невооружённым глазом. В других местах Нового Завета он употребляется, когда человека видят в его физическом теле (Мк. 3:11; 5:15; Деян. 3:16) и даже когда Иисуса видят в Его теле до воскресения (Мф. 27:55; Ин. 6:19).

Мария *слышала* Иисуса. «Жена! что ты плачешь? кого ищешь?» (Ин. 20:15). Потом она ещё услышала, что Иисус говорит: «Мария», и узнала Его голос (Ин. 20:15). Разумеется, один только звук голоса – ещё недостаточное свидетельство материальности. Бог нематериален, однако Его голос слышали, например, согласно Ин. 12:28. Тем не менее физическая слышимость в сочетании с физической зримостью *является* важным подтверждением материальной сущности того, кого видят и слышат. То обстоятельство, что Мария знала голос Иисуса, подтверждает личную идентичность воскресшего Христа.

Мария *прикасалась* к воскрешённому телу Иисуса. Иисус ответил: «не прикасайся ко Мне, ибо Я ещё не восшёл к Отцу Моему» (Ин. 20:17). Глагол «прикасаться» (*aptomai*) в норме обозначает обычное, физическое прикосновение к материальному телу. Он также употребляется в случаях прикосновений к телам других людей (Мф. 8:3; 9:29) и к телу Иисуса до Воскресения (Мк. 6:56; Лк. 6:19). Контекст показывает, что Мария обняла Его в страхе снова потерять Его. В параллельном случае женщины «ухватились за ноги Его» (Мф. 28:9).

Мария «приходит ко гробу […] и видит, что камень отвален от гроба». Поэтому она побежала к Петру и известила его, что

тело исчезло (Ин. 20:2).

Параллельное повествование у Матфея сообщает нам, что ангел сказал женщинам: «подойдите, посмотрите место, где лежал Господь» (Мф. 28:6). В обоих текстах подразумевается, что Мария увидела – гроб пуст. Позже Пётр и Иоанн тоже пришли ко гробу. Иоанн «наклонившись, увидел лежащие пелены», а Пётр «входит во гроб, и видит *одни пелены лежащие, и плат*, который был на главе Его» (Ин. 20:5–7; *курсив Н. Г.*). Однако явления того же самого физического тела, которое раньше лежало здесь, служат доказательством полной тождественности тела до и после Воскресения.

Уже в одном только этом повествовании Иисуса видели, слышали и осязали. Вдобавок Мария стала свидетельницей того, что гроб пуст и в нем остались только погребальные пелены Иисуса. Все неопровержимые доказательства тождественности визуально наблюдаемого, физического тела, которое было воскрешено бессмертным, присутствуют уже в этом первом явлении Христа.

Женщинам (Мф. 28:1–10). Иисус явился не только Марии Магдалине, но и другим женщинам, бывшим с ней (Мф. 28:1–10), в том числе Марии, матери Иакова, и Саломии (Мк. 16:1). За время этого явления обнаружили себя четыре свидетельства того, что Иисус воскрес в том же самом осязаемом, физическом теле, в котором был распят.

Во-первых, женщины *видели* Иисуса. У пустого гроба ангел сказал им: «Он воскрес из мёртвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите». Когда они торопливо шли от гроба, «се, Иисус встретил их и сказал: радуйтесь!» (Мф. 28:9). Так они зримо убедились в Его физическом воскресении.

Во-вторых, женщины *ухватились за Его ноги* и поклонились Ему. То есть они не только видели Его физическое тело, но и осязали его. Так как духовные сущности невозможно воспринимать с помощью любого из наших пяти чувств, тот факт, что женщины реально притронулись к физическому телу Иисуса, служит убедительным доказательством осязаемой, физической природы воскрешённого тела.

В-третьих, женщины также *слышали*, что говорит Иисус. Приветствовав их (Мф. 28:9), Иисус сказал: «не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня» (Мф. 28:10). Итак, женщины видели, слышали и осязали Иисуса с помощью своих физических чувств, это трёхстороннее подтверждение физической сущности Его тела.

В-четвёртых, женщины *видели пустой гроб*, в который было положено тело. Ангел сказал им у гроба: «Его нет здесь – Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь» (Мф. 28:6). «Он», бывший мёртвым, теперь жив, и это подчёркивается тем фактом, что то же самое тело, ранее лежавшее здесь, воскрешено отныне и навеки. Итак, и в случае Марии Магдалины, и в случае других женщин присутствуют все четыре свидетельства осязаемого, физического воскресения тождественно идентичного тела. Они видели пустой гроб, куда было ранее положено Его физическое тело, и они видели, слышали, осязали то же самое тело после того, как оно было воскрешено из мёртвых.

Петру (1Кор. 15:5; ср. Ин. 20:3–9). В 1Кор. 15:5 говорится, что Иисус «явился Кифе [Петру]». Рассказа об этом событии нет, однако в древнегреческом тексте указано, что Пётр *видел* (*ophthe*) Его, и подразумевается, что и *слышал*. Глухонемым Пётр, несомненно, не был. Несомненно и то, что Иисус говорил с Петром во время более позднего Своего явления, когда просил Петра пасти Его овец (Ин. 21:15, 16, 17). Марк подтверждает, что Пётр (и ученики) *увидят* Его, «как Он сказал» (Мк. 16:7). Разумеется, Пётр видел *пустой гроб* и *погребальные пелены* непосредственно перед этим явлением Христа (Ин. 20:6–7). Итак, Пётр воспринял по меньшей мере три свидетельства физического воскресения: он видел и слышал Иисуса, и он обнаружил пустой гроб и погребальные пелены. Это решающие элементы свидетельства о том, что воскрешённое тело – то же самое визуально наблюдаемое, реальное и материальное тело, которое было у Иисуса до Воскресения.

На дороге в Еммаус (Мк. 16:12; Л к. 24:13–35). Во время этого явления Христа наличествовали три свидетельства физического воскресения. Ученики не только видели и слышали Иисуса, но также ели вместе с Ним. В сочетании это составляет явственное доказательство физической, осязаемой сущности воскрешённого тела.

Там были два ученика, одного из них звали Клеопа (Лк. 24:18). Когда они шли по дороге в Еммаус, «Сам Иисус, приблизившись, пошёл с ними» (Лк. 24:15). Поначалу они не узнали Его; тем не менее они ясно Его *видели*. Когда они наконец осознали, Кто это, тогда, согласно тексту, «Он стал невидим для них» (Лк. 24:31). Воскрешённое тело Иисуса было так же явственно видимо, как любой другой материальный объект.

Они физически *слышали* Иисуса своими ушами (Лк. 24:17, 19, 25–26). Собственно, Иисус вёл с ними долгую беседу. Ибо, «начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нём во всём Писании» (Лк. 24:27). Разумеется, они были не единственными, кто лично слышал учение Иисуса после Его воскресения. В другом месте Лука сообщает нам, что Иисус учил апостолов, «в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божьем» (Деян. 1:3). Это сопровождалось «многими верными доказательствами» того, что Он жив (Деян. 1:3).

Ученики *ели* вместе с Ним. Лука рассказывает: «когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им» (Лк. 24:30).

Хотя в тексте особо не оговаривается, что Иисус тоже ел с ними, это подразумевается тем, что Он «возлежал с ними» за столом. А позднее в той же главе определённо указывается, что Он ел вместе с десятью апостолами (Лк. 24:43). В других местах Лука отмечает, что Иисус ел вместе с учениками (Деян. 10:41). Итак, во время этого явления Христа свидетели видели Его, слышали Его и в течение вечера довольно долго делили с Ним трапезу. Трудно даже представить себе, что ещё мог бы сделать Иисус, чтобы доказать физическую природу Своего воскрешённого тела.

Десяти (Лк. 24:36–49; Ин. 20:19–23). Когда Иисус явился десяти ученикам (Фома отсутствовал), они Его видели, слышали, прикасались к Нему, и при них Он ел рыбу. Таким образом, в этом эпизоде наличествовали четыре главных свидетельства осязаемой, физической сущности воскрешённого тела.

«Когда они говорили о сём. Сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам» (Лк. 24:36). В сущности, Иисус вёл также с ними беседу о том, «что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (Лк. 24:44). Отсюда явствует, что ученики слышали Иисуса.

Ученики также *видели* Иисуса во время этой встречи. Собственно, они поначалу подумали, что «видят духа» (Лк. 24:37). Но Иисус «показал им руки и ноги» Свои. Итак, они ясно Его видели, а также слышали Его. В параллельном повествовании Иоанн указывает, что «ученики обрадовались, увидев Господа» (Ин. 20:20; ср. Ин. 20:25).

Из того факта, что сначала ученики не были уверены в Его вполне осязаемой материальности, можно сделать вывод о том, что они, когда Иисус показал им свои раны, также *прикасались* к Нему. Фактически, Иисус ясно сказал им: «осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39). Употребление Иисусом местоимений «Я» и «Меня» по отношению к Его физически воскрешённому телу выражает Его утверждение о том, что Он полностью тождественен Себе в теле до Воскресения. Иисус также «*показал им руки и ноги*" (*курсив Н. Г.*), подтвердив Своим ученикам, что Его воскрешённое тело – то же самое, пронзённое гвоздями тело из плоти и крови, которое было распято.

В этом случае Иисус *ел* еду в полностью физическом смысле слова, чтобы убедить учеников, что и воскрес Он физически, телесно. «Они подали Ему часть печёной рыбы и сотового мёда. И, взяв, ел пред ними» (Лк. 24:42–43). Столь внушительным доказательством этот рассказ становится в силу того обстоятельства, что Иисус указал на Свою способность принимать пищу в физическом смысле слова для

подтверждения материальной природы Своего тела, состоящего из плоти и крови. Иисус перебрал уже буквально все способы, которыми мог бы продемонстрировать плотскую, материальную сущность Своего воскрешённого тела. Таким образом, если бы воскрешённое тело Иисуса не было тем же самым материальным телом из плоти и крови, в котором Он умер, Иисус оказался бы обманщиком.

Одиннадцати (Ин. 20:24–31). Фомы не было с учениками, когда им явился Иисус (Ин. 20:24). И даже после того, как апостолы – его собратья – рассказали ему, что видели Иисуса, Фома отказывался поверить, пока сам не увидит и не сможет прикоснуться к Нему. Неделей позже его желание исполнилось: «после восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришёл Иисус, когда двери были заперты, стал посреди них и сказал: мир вам!» (Ин. 20:26). Когда Иисус явился Фоме, тот увидел и услышал воскресшего Господа и смог прикоснуться к Нему.

Фома *видел* Господа. Иисус был явственно виден Фоме, а позднее сказал ему: «ты […] *увидел* меня» (Ин. 20:29; *курсив Н. Г.*).

Фома также *слышал*, как Господь сказал: «подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в рёбра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ин. 20:27). После этого предъявления бесспорно убедительных физических свидетельств Фома воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28).

Мы можем также сделать вывод, что Фома *прикасался* к Господу. Безусловно, именно это Фома, по его собственным словам, хотел бы сделать (Ин. 20:25). И Иисус велел ему сделать это (Ин. 20:27). Хотя в тексте сказано только, что Фома увидел и уверовал, естественно предположить, что он также прикоснулся к Иисусу. К Иисусу прикасались и в других случаях (Ин. 20:17 {исходя из значения греческого глагола данную фразу можно понять как «не обнимай Меня так крепко, ведь Я ещё не ухожу…"}). Поэтому вполне возможно, что Фома в данном случае тоже прикоснулся к Нему. Как бы то ни было, бесспорно, что Фома ощущал через свои природные органы чувств

визуально наблюдаемое, физическое тело воскресшего Иисуса. Прикасался ли Фома к Иисусу или нет, он, безусловно, видел *Его раны от распятия* (Ин. 20:27–29). Тот факт, что у Иисуса всё ещё оставались эти физическое раны от распятия, выступает неопровержимым доказательством того, что Он воскрес в том же материальном теле, в котором был распят. Это было уже во второй раз, что Иисус показывал Свои раны. Трудно представить себе, как Он мог бы дать более весомые доказательства того, что воскрешённое тело – то же самое тело из плоти и крови, которое было распято, а потом прославлено.

Семи ученикам (Ин. 21). Иоанн сообщает о явлении Иисуса семи ученикам, которые в Галилее пошли ловить рыбу. Во время этого явления Христа ученики видели Иисуса, слышали Его и ели вместе с Ним.

В Библии сказано, что «после того опять *явился* Иисус ученикам Своим при море Тивериадском» (Ин. 21:1; *курсив Н. Г.*). Рано утром они увидели, что Он стоит на берегу (Ин. 21:4). После того как Он говорил с ними и ел с ними, в повествовании указывается, что «это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своём из мёртвых» (Ин. 21:14).

Ученики также *слышали*, что говорит им Иисус (Ин. 21:5, 6, 10, 12). Иисус вёл долгую беседу с Петром, во время которой тот три раза услышал вопрос, любит ли он Иисуса (Ин. 21:15, 16, 17). Поскольку Пётр отрекался от Иисуса именно трижды, нет сомнений, что он не только слышал слова Иисуса, но они и звенели в его ушах особенно явственно. Далее Иисус предрёк Петру, как тот умрёт (Ин. 21:18–19).

Во время этого явления Иисус, судя по всему, также *ел* с учениками. Он спросил их: «дети! есть ли у вас какая пища?» (Ин. 21:5). Объяснив, где поймать рыбы (Ин. 21:6), Иисус сказал им: «принесите рыбы, которую вы теперь поймали» (Ин. 21:10). Затем Он сказал ученикам: «придите, обедайте» (Ин. 21:12). Когда они собрались, «Иисус приходит, берёт хлеб и даёт им, также и рыбу» (Ин. 21:13). Хотя в тексте не сказано явным образом, что Иисус тоже ел, тем не менее для хозяина трапезы было бы странно воздерживаться от еды. Не боясь ошибиться,

можно сказать, что ученики, кроме того, что видели и слышали Иисуса, разделили с Ним вполне материальную трапезу.

Великое поручение апостолам (Мф. 28:16–20; Мк. 16:14–18). Во время следующего явления Христа было дано Великое поручение (Мф. 28:16–20). Когда Иисус поручал им научить все народы. Его видели и явственно слышали все апостолы.

В тексте говорится, что ученики пошли в Галилею, куда повелел им идти Иисус (Мф. 28:16). И там, «*увидев* Его, поклонились Ему» (Мф. 28:17: *курсив Н. Г.*). Марк добавляет, что они в это время ели (Мк. 16:14), хотя данный стих находится в заключительном, сомнительной подлинности разделе Евангелия от Марка. В любом случае, неизгладимое впечатление на них произвело не то, что они увидели, а то, что они услышали.

Иисус сказал: «дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все пароды, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:18–19). Тот факт, что эта кучка людей вскоре превратилась в величайшее известное миру миссионерское сообщество, выступает весомым свидетельством того, какое глубокое впечатление на апостолов произвели *услышанные* ими слова Иисуса.

Пятистам (1Кор. 15:6). Повествования об этом явлении Христа нет. Оно просто упоминается Павлом в 1Кор. 15:6, где сказано: «потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых».

Поскольку Иисуса в этом случае *видели* и поскольку Он произвёл на них такое непреходящее впечатление, мы можем предположить, что очевидцы также *слышали*, что Он говорит им. Почему бы иначе Павел так прямо подразумевал их готовность свидетельствовать о Воскресении, как бы говоря: «если уж не верите мне, можете пойти и спросить у них!»?

Несмотря на свою лаконичность, этот единичный стих выступает весомым свидетельством телесного воскресения Христа. Он выглядит правдивым. Павел писал это в 55 или 56 г., всего через двадцать два или двадцать три года после Воскресения (33). Большинство очевидцев были тогда ещё живы. И Павел предлагает своим читателям проверить

сказанное им с помощью этого множества свидетелей, видевших и, судя по всему, слышавших Христа после Его воскресения.

Иакову (1Кор. 15:7). Братья Иисуса до Его воскресения оставались в неверии. Евангелие от Иоанна сообщает нам, что «и братья Его не веровали в Него» (Ин. 7:5). Но после Его воскресения, по крайней мере, Иаков и Иуда, братья Иисуса по плоти, стали верующими (ср. Мк. 6:3). Причём Писание прямо указывает, что Иисус «*явился* Иакову» (1Кор. 15:7; *курсив Н. Г.*). Нет сомнений, что Иисус также *говорил* с Иаковом. По крайней мере, в результате этот события в своей жизни Иаков стал одним из столпов ранней церкви и играл заметную роль во время первого её собрания (Деян. 15:13).

Иаков также написал одну из книг Нового Завета, в которой говорит о «венце жизни» (Иак. 1:12) и «пришествии Господнем» (Иак. 5:8), что стало возможно только благодаря воскресению Христа (2Тим. 1:10). Итак, что бы ни увидел и ни услышал Иаков во время явления ему воскресшего Христа, это не только обратило его в веру, но и сделало одной из самых выдающихся фигур апостольской церкви.

При Вознесении (Деян. 1:4–8). Свидетелями последнего явления Христа перед вознесением снова стали Его апостолы. Во время этого явления они видели Его, слышали Его и ели с Ним. Три этих аспекта свидетельства – окончательное подтверждение строго материальной природы Его воскрешённого тела.

Во время этого события апостолы *видели* Иисуса. Лука говорит о нём: «*явил* Себя [апостолам] живым, по страдании Своём, со многими верными доказательствами» (Деян. 1:3; *курсив Н. Г.*). Он дополняет: «в продолжение сорока дней являясь им».

Они также *слышали* Иисуса, так как Он являлся им, «*говоря* о Царствии Божьем» (*курсив Н. Г.*). И во время этого особого явления Иисус повелел им: «*не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чём вы слышали от Меня*" (Деян. 1:4; *курсив Н. Г.*). Итак, не только звук знакомого голоса, но и содержание знакомого учения

убедили их, что перед ними – снова Иисус, Который учил их перед Своим распятием.

Лука в этом месте указывает также, что Иисус *ел* вместе с учениками, как и в нескольких других случаях. Это последнее явление перед Вознесением было «[одним из случаев, когда Он ел вместе с ними]» (Деян. 1:4 {ср. «Современный перевод"}). Это четвёртый отмеченный случай, когда Иисус после Воскресения участвовал в трапезе. Очевидно, впрочем, что Он делал это достаточно часто, ведь даже в своём коротком описании Его служения в главе Деян. 10 Пётр говорит, что апостолы «с Ним ели и пили, по воскресении Его из мёртвых» (Деян. 10:41). Безусловно, близкое общение и физическая способность принимать пищу служили более чем достаточными доказательствами того, что Иисус являлся ученикам в том же самом осязаемом, физическом теле, которое было у Него до Воскресения.

Павлу (Деян. 9:1–9; 1Кор. 15:8). При последнем явлении Иисуса присутствовал Павел (см. 1Кор. 15:8). Важно отметить, что это явление отнюдь не было видением, которое существовало бы только в воображении Павла. Напротив, это было объективное, внешнее событие, наблюдаемое для всех, кто находился в пределах видимости.

□ Павел употребляет здесь слово, обозначающее именно «явление» (греч. *ophthe*), причём то же слово употребляется в отношении признанных явлений Христа другим апостолам (1Кор. 15:5–7). Действительно, Павел говорит, что это было последнее явление Христа, «после всех явился и мне» (1Кор. 15:8).

□ Видеть явление воскресшего Христа было необходимо для того, чтобы иметь право называться апостолом (Деян. 1:22). И Павел объявляет себя апостолом, восклицая: «Не Апостол ли я? [...] Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?» (1Кор. 9:1).

□ Видения не сопровождаются внешними физическими процессами, такими как свет и звук голоса.

Явления воскресшего Христа, в том числе Павлу, ни разу не названы «видениями» (греч. *optasia*) ни в евангелиях, ни в

посланиях. Во время явления Христа Павлу тот видел и слышал Его. Зато в евангелиях говорится о «видении» {"явлении"} ангелов (Лк. 24:23); а «небесное видение» Павла, упоминаемое в Деян. 26:19, вероятно, было тем видением (или видениями), которое Павел или Анания видели позже (Деян. 9:11–12; ср. Деян. 22:8; 26:19). Что же касается собственно явления Христа Павлу, присутствующие тоже видели и слышали Его, причём строго физически, через свои органы чувств. В 1 Коринфянам Павел говорит, что Иисус «*явился* и мне» (1Кор. 15:8; *курсив Н. Г.*). Подробно описывая это событие в главе Деян. 26, Павел рассказывает: «я *увидел* […]с неба свет» (Деян. 26:13; *курсив Н. Г.*). То, что Павел здесь говорит о вполне физическом свете, следует из того факта, что свет оказался достаточно ярким, чтобы физически ослепить Павла (Деян. 22:6–8). Павел видел не только свет, он видел и Иисуса.

Павел также очень отчётливо *слышал* голос Иисуса, говорящего с ним «на еврейском языке» (Деян. 26:14). Голос, который Павел слышал физически, произнёс: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?» (Деян. 9:4). После беседы с Иисусом (Деян. 9:5–6) Павел подчинился Его велению идти в город Дамаск (Деян. 9:6). Чудесным образом произошедшее обращение Павла в веру, его неустанное служение Христово и особое значение физического воскресения Христа в его проповеди (Рим. 4:25; 10:9; 1Кор. 15) – всё это свидетельствует, какое неизгладимое впечатление произвело на него Воскресение во плоти (*см*. воскресение Христа: физическая природа).

Не один только Павел видел свет и слышал голос, но также и те, кто был с ним (Деян. 22:8). Это указывает, что происходящее не ограничивалось субъективным восприятием Павла. Пережитое Павлом не было чисто субъективным, но имело объективный источник. Событие происходило «вовне», в реальном физическом мире, а не просто в мире личного духовного опыта Павла. Любой из присутствующих тоже мог видеть и слышать физические проявления происходящего.

Сводный обзор прямых свидетельств. Свидетельства очевидцев физического воскресения Христа многочисленны и

многогранны. По сравнению со свидетельствами о других событиях Древнего мира, они колоссальны:

Видели
Слышали
Касались
Др. свид.

1) Мария Магдалина Ин. 20:10–18
×
×
×
пустой гроб

2) Мария и женщины Мф. 28:1–10
×
×
×
пустой гроб

3) Пётр 1Кор. 15:5
×
×
×
пустой гроб, пелены

4) Два ученика Лк. 24:13–35
×
×
* ели с Ним

5) 10 учеников Лк. 24:36–49; Ин. 20:19–23
×
×
** ×
видели раны, ели с Ним

6) 11 учеников Ин. 20:24–31
×
×
** ×
видели раны

7) 7 учеников Ин. 21
×

×
* ели с Ним
8) Все ученики (поручение) Мф. 28:16–20; Мк. 16:14–18
×
×
9) 500 братий 1Кор. 15:6
×
×
10) Иаков 1Кор. 15:7
×
×
11) Все апостолы (Вознесение) Деян. 1:4–8
×
×
ели с Ним
12) Павел Деян. 9:1–9; 1Кор. 15:8
×
×
* Подразумевается.
** Предложил прикоснуться к Нему.

Только за время первых одиннадцати явлений Иисуса видели более чем 500 очевидцев при общей протяжённости периода свыше сорока дней (Деян. 1:3). Во всех двенадцати случаях Иисуса видели и, судя по всему, слышали. Четыре раза Он предложил прикоснуться к Себе. Два раза к Нему несомненно прикасались. В двух случаях Иисус показал Свои раны от распятия. В четырёх случаях видели пустой гроб и дважды – пустые погребальные пелены. В ещё четырёх случаях почти несомненно, что Иисус принимал пищу. Общий итог этих свидетельств выступает неоспоримым подтверждением того, что Иисус воскрес и жил в том же самом, визуально наблюдаемом, осязаемом, физическом теле из плоти и крови, которое было у Него до Воскресения.

Косвенные свидетельства. В дополнение ко всем прямым свидетельствам телесного воскресения Христа имеются дополнительные подтверждения. К ним относятся факт мгновенного духовного преображения тех людей, которые стали

апостолами; реакция тех, кто отвергал Христа; само существование ранней церкви; а также незамедлительное начавшееся и удивительно быстро происходившее распространение христианства.

Преображение учеников. После смерти Иисуса Его апостолов, испуганных и скрывавшихся, одолевали сомнения. Только один из них, Иоанн, присутствовал при распятии (Ин. 19:26–27). Остальные разбежались (Мф. 26:56). Кроме того, они стали скептиками. Мария, которая первая увидела явление Иисуса, сомневалась, предпочитая думать, что говорит с садовником (Ин. 20:15). Ученики усомнились в рассказе женщин (Лк. 24:11). Иные отказывались поверить до тех пор, пока сами не увидят Христа (Ин. 20:25). Один из них не поверил даже тогда, когда все остальные апостолы сказали, что видели явление Христа. Два ученика на дороге в Еммаус сомневались даже во время своей беседы с Иисусом, принимая Его за странника (Лк. 24:18).

Всего через несколько недель эти самые люди, которые скрывались в тайных убежищах (Ин. 20:19), уже открыто и бесстрашно проповедовали воскресение Христа – даже перед синедрионом, прямо ответственным за Его смерть (Деян. 4–5). Единственное, чем можно объяснить это стремительное и чудесное преображение, – их абсолютной убеждённостью в том, что они видели воскресшего во плоти Христа.

Тема апостольской проповеди. Из всех тех замечательных истин, которым Иисус учил Своих последователей, – о любви (Мф. 22:36–37), об отмене закона возмездия (Мф. 5), о Царстве Божьем (ср. Мф. 13) – ни одна не стала главной темой апостольской проповеди. Превыше всего этого они стремились проповедовать воскресение Христа. Оно стало темой первой проповеди Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2:22–40) и его следующей проповеди в храме (Деян. 3:14–26). В этом заключалось содержание его речи перед синедрионом (Деян. 4:10). Действительно, апостолы повсеместно и «с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа» (Деян. 4:33; ср. Деян. 4:2). Быть свидетелем воскресения Христа требовалось для того, чтобы считаться

апостолом (Деян. 1:22; ср. 1Кор. 9:1). Лучшее объяснение того, почему эта тема так быстро и глубоко овладела их умами, состоит в том, что они, как и рассказывают нам евангелия, много раз видели Его живым в дни после Его распятия.

Реакция тех, кто отвергал Христа. Реакция иудейских властей тоже свидетельствует о факте воскресения Христа. Они не смогли найти и предъявить тело, даже не организовали его поиски. Вместо этого они подкупили стражников, охранявших гроб, чтобы те солгали (Мф. 28:11–15); а также *боролись* с учениками, свидетельствовавшими, что видели Иисуса живым. Тот факт, что они *отрицали*, а не *опровергали* утверждения учеников, говорит о реальности Воскресения.

Существование ранней церкви. Ещё одним косвенным доказательством Воскресения является сам факт существования ранней церкви. Имелись все основания для того, чтобы церковь вообще не зародилась.

Первая церковь состояла преимущественно из иудеев, которые верили, что существует только один Бог (Вт. 6:4), и всё же они провозгласили Иисуса Богом (*см*. Христос: божественная сущность). Они молились Иисусу (Деян. 7:59), крестились во имя Его (Деян. 2:38), проповедовали, что Он вознесён одесную Бога (Деян. 2:33; 7:55) и называли Его своим Господом и Христом (Деян. 2:34–36), то есть тем самым именем, за которое Иисуса обвинил в богохульстве иудейский первосвященник на суде синедриона (Мф. 26:63–65).

У первых христиан не было достаточно времени, чтобы утвердиться, прежде чем их начали преследовать, избивать, грозить им смертью и даже предавать казни (Деян. 7:57–60). Однако они не только держались своей веры, но и быстро росли в числе. Если бы то, о чём они свидетельствовали, не было реальностью, у них были все основания и все возможности от этого отказаться. Но они этого не сделали. Только реальная встреча с воскресшим Христом может адекватно объяснить их существование в качестве иудейской секты, членов которой стали называть «христианами» (Деян. 11:26).

Распространение христианства. В отличие от других религий, таких как °ислам, который поначалу распространялся

довольно медленно, распространение христианства началось незамедлительно и происходило очень быстро. В первый же день спаслось около трёх тысяч уверовавших (Деян. 2:41). Ежедневно к ним присоединялись многие другие (Деян. 2:47). Через считаные дни прибавилось ещё 2000 верующих (Деян. 4:4). Так стремительно «умножились ученики», что возникла необходимость избрать диаконов для попечения о вдовах (Деян. 6:1). Бесспорно, ничто другое, кроме телесного воскресения Христа и ниспослания Им Святого Духа (Деян. 1:8), не могло бы оказаться достаточным объяснением для этого незамедлительного и поразительно быстрого роста церкви.

Заключение свидетельств. Свидетельства воскресения Христа неоспоримы. Существует больше документов, больше показаний очевидцев и больше дополнительных подтверждений, чем для любого другого события древней истории. Вторичные, косвенные свидетельства тоже вполне убедительны; в сочетании с прямыми свидетельствами они составляют колоссальный массив аргументации, доказывающей воскресение Христа. Прибегая к юридической терминологии, этот факт установлен «вне всяких разумных сомнений».

Возражения против факта Воскресения. Против доктрины телесного воскресения Христа было выдвинуто много возражений. Кое-кто заявляет, что его следовало бы счесть чудом, а чудеса неправдоподобны (*см*. чудеса: аргументы против). Другие утверждают, что документы и свидетели, описывающие эти события, не заслуживают доверия (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). Третьи строят альтернативные теории, исключающие Воскресение (*см*. воскресение Христа: альтернативные теории; смерть Христа: легенда о подмене). Однако те, кто идёт против факта Воскресения, уподобляются лодке, пытающейся выгрести против полноводного могучего потока свидетельств. Факты таковы, что Иисус из Назарета действительно умер (*см*. смерть Христа) и действительно воскрес из мёртвых в физически том же самом теле.

Библиография:

W. L. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection*.

N. L. Geisler, *The Battle for the Resurrection*.
G. Habermas, *Ancient Evidence on the Life of Jesus*.
→ *The Resurrection of Jesus: An Apologetic*.
R. Kittel, *The Theological Dictionary of the New Testament*.
T. Miethe, *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*.
J. W. Montgomery, *Christianity and History*.
F. Morrison, *Who Moved the Stone?*

Воскресение Христа: физическая природа

(*RESURRECTION. PHYSICAL NATURE OF*)

Даже некоторые из тех, кто признаёт, что тело Иисуса таинственным образом исчезло из гроба и что Он после этого в нескольких случаях являлся ученикам в телесной форме, всё же отрицают существенно физическую природу воскрешённого тела. То есть они отрицают те ортодоксальные представления, что Иисус воскрес в том же самом физическом теле – с ранами от распятия и всеми остальными особенностями – в котором умер.

Воскресение Христа теряет своё апологетическое значение, если оно не было физическим воскресением, воскресением в том же самом теле, в котором Он умер. В самом деле, апостол Павел готов признать, что христианство ложно, если Христос не воскрес из мёртвых во плоти. Поэтому защита доктрины Воскресения как физического события, состоящего в оживлении того же физического тела Христа, которое было мёртвым, имеет критически важное значение для христианской апологетики. Отрицание физического воскресения Христа равносильно отрицанию воскресения как такового, поскольку и умирает только физическое тело, а не душа. А если это физическое тело не вернулось к жизни, значит, телесного воскресения не было.

Значение телесности. Значение физического воскресения Христа распространяется на многие важные аспекты, и следствия из его отрицания фундаментальным образом затрагивают ортодоксальное христианство. Фактически, такое отрицание ставит под сомнение христианскую апологетику и само наше спасение (Рим. 10:9; 1Кор. 15:12 и далее).

Апологетические соображения. Почему с точки зрения провозглашённых Христом истин о Своей божественности так важно, что Его воскрешённое тело было тем самым телом, которое положили во гроб? Ответ здесь двоякий.

Подтверждение, что Иисус – истинно Бог. Прежде всего, это единственный способ точно установить, что Воскресение действительно произошло. Опустевший гроб сам по себе не

доказывает воскресение Христа, как ничего не доказывали бы объяснения служителей морга о куда-то запропастившемся трупе. Не доказывает Воскресения и опустевший гроб в сочетании с рядом явлений Христа. Ведь может быть так, что настоящее мёртвое тело просто исчезло, а является людям кто-то другой или тот же человек в другом теле – тогда это уже реинкарнация, а не воскресение. Однако в теистической (*см*. теизм) перспективе, где чудеса возможны, опустевший гроб в сочетании с явлениями *того же самого физического* тела, ранее мёртвого, но теперь живого, действительно выступает доказательством чуда Воскресения.

Без такой, физически тождественной, преемственности между прежним и воскрешённым телом никакого значения для апологетики Воскресение не имеет. Если Христос не воскресал в физически том же самом теле, которое положили во гроб, такое воскресение ничего не доказывает относительно Его утверждений о Своей божественности (Ин. 8:58; 10:30). Воскресение только при том условии подтверждает, что Иисус – Бог, если Он воскрес в полностью том же самом теле, в котором был распят.

Истинность христианства прямо обусловлена телесным воскресением Христа. О Воскресении в качестве доказательства Своей божественности Иисус неоднократно говорил на протяжении Своего земного служения (Мф. 12:38–40; Ин. 2:19–22; 10:18). В одном из текстов Он указывает на Воскресение как уникальное свидетельство того, что Он – Бог. Иисус сказал о «роде лукавом», просившем у Него «знамения»: «знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12:39–40).

Кроме того, что Иисус указывал на Своё воскресение в качестве доказательства Своей божественности, апостолы считали Его явления после Воскресения «верными доказательствами» (Деян. 1:3). Проповедуя божественность Иисуса, они постоянно опираются на факт Его телесного воскресения в качестве основы для своих доводов (ср. Деян.

2:22–36; 4:2, 10; 13:32–41; 17:1–4, 22–31). Как заключает Павел, Бог подал «удостоверение всем, воскресив Его из мёртвых» (Деян. 17:31).

На физическую тождественность тела Христа до Воскресения и после него неоднократно указывают в своей проповеди апостолы. В первой же проповеди Петра сказано, что иудеи «взяли [Христа] и, пригвоздив руками беззаконных, убили; но Бог воскресил *Его*, расторгнув узы смерти» (Деян. 2:23–24; *курсив Н. Г.*). Пётр продолжает: «не оставлена душа Его в аде, и *плоть Его* не видела тления. *Сего Иисуса* Бог воскресил, чему все мы свидетели» (Деян. 2:31–32; *курсив Н. Г.*). Павел не менее определённо указывает на физическую тождественность того тела, которое положили во гроб, и того тела, которое было воскрешено. Он говорит: «сняв с древа, положили *Его* во гроб. Но Бог воскресил *Его* из мёртвых» (Деян. 2:23–24; *курсив Н. Г.*).

Подтверждение реальности события. Во-вторых, если Христос не воскрес в физическом, вполне материальном теле, то факт Воскресения становится неверифицируемым. Невозможно доказать, что Он действительно воскрес, если Он не воскрес в том же самом осязаемом, физическом теле, в котором умер и был похоронен. Если воскрешённое тело было по своей сущности нематериальным, «как у ангелов» (Harris, *Raised Immortal*, 53, 124, 126), то невозможно подтвердить, что Воскресение произошло. Явления людям в таком образе, как у ангелов, не доказывают телесность воскресения. В лучшем случае, такие явления доказывают, что существует дух, способный материализоваться после выхода из тела.

Даже ангелы, которые представляют собой чисто духовные существа (Евр. 1:14), наделены способностью «материализоваться» (ср. Быт. 18). Явившиеся Аврааму ангелы приняли зримый облик (Быт. 18:8; 19:3). Но это никак не доказывает, что от природы они обладали физическими телами. Фактически, ангелы ими не обладают; они суть духи (Мф. 22:30; Лк. 24:39; Евр. 1:14). Не было в этих явлениях ангелов и физической преемственности с прежним земным телом, как в случае явлений Христа в воскрешённом теле. При своих явлениях ангелы на время принимают зримый облик, чтобы

облегчить общение с человеческими существами. Относить явления Христа к этой категории – означает сводить сам факт Воскресения просто к теофании.

Сравнение воскрешённого тела Христа с телами ангелов не только предполагало бы недооценку его истинной природы, но также аннулировало бы его значение для свидетельства. Ведь существует реальное различие между явлениями ангелов и явлениями в настоящем, физическом теле. Воскресение в нематериальном теле никак не доказывало бы, что Христос победил смерть Своего материального тела (ср. 1Кор. 15:54–56). Нематериальное воскрешённое тело не порождает никаких существенных отличий от случая, когда тело вообще не воскресло.

Богословские, соображения. Проблема творения. Бог, сотворив материальный мир, провозгласил, что это «хорошо весьма» (Быт. 1:31; ср. Рим. 14:14; 1Тим. 4:4). Грех нарушил устройство мироздания и принёс в него тление и смерть (Быт. 2:17; Рим. 5:12). Всё материальное творение попало в рабство греху (Рим. 8:18–25). Однако благодаря Искуплению тление и смерть будут преодолены. Ибо «и сама тварь освобождена будет от рабства тлению» (Рим. 8:21). Действительно, «вся [материальная, физическая] тварь совокупно стенает […] ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8:22–23). Бог снимет проклятие с материального творения через материальное Воскресение. Любое другое средство, меньшее, нежели воскресение физического тела, не восстановило бы совершенства Божьего творения как творения материального. Поэтому нематериальное воскресение противоречило бы замыслу Бога о творении. Точно так же, как Бог обновит в акте творения физическую Вселенную (2Пет. 3:10–13; Отк. 21:1–4), Он в том же роде преобразит материальное человеческое тело, восстанавливая то тело, которое умерло.

Всё иное, что не достигало бы по своему уровню материального обновления мироздания и материального преображения человеческого тела, означало бы нарушение Божьего замысла о творении. Специалист по Новому Завету Роберт Гандри отмечает: «Всё, что меньше этого, оказалось бы

уничижительным для того высшего идеала Павла, согласно которому искуплённый человек будет располагать физическими возможностями действовать реально, совершая вечное служение и поклонение Богу в обновлённом творении». Поэтому, «дематериализовать каким бы то ни было образом воскресение – означает умалять верховное владычество Бога со стороны как Его замысла о творении, так и Его благодати Искупления» (Gundry, 182).

Проблема спасения. При отрицании физической природы воскресения Христа возникают серьёзные проблемы, касающиеся *спасения.* Новый Завет учит, что вера в телесное воскресение Христа выступает необходимым условием спасения (Рим. 10:9, 10; 1Фес. 4:14). Это входит в суть Благой Вести как таковой (1Кор. 15:1–4). В новозаветном понимании «тело» (*soma*) – это физическое, осязаемое тело. Поэтому отрицание физического воскресение Христа искажает Благую весть.

Далее, без физического воскресения не будет материальной преемственности тела до и после воскресения. В самом деле, это оказались бы два разных тела (Harris, *From Grave to Glory*, 54–56, 126). Однако, как отмечает Гандри, «физическая преемственность тоже нужна. Если дух человеческий – как своего рода посредник – будет единственным связующим звеном между смертным телом и телом воскрешённым, соотношение этих двух тел друг с другом окажется чисто внешним и, соответственно, уже не сможет так явно демонстрировать победу Христа над смертью» (Gundry, 176).

Ещё более категоричен Гандри в своих выводах: «Свершившееся воскресение Христа и грядущее воскресение христиан являются по своей природе физическими» (Gundry, 182). Без физического воскресения нет оснований торжествовать победу над физической смертью.

Проблема воплощения. Отрицание физической природы воскрешённого тела представляет собой серьёзную *доктринальную* ошибку. Это своего рода новый докетизм (*см*. докетизм). Докетизм – это возникшее во втором столетии

неортодоксальное течение, в котором отрицалась подлинно человеческая природа Христа (Cross, 413). Докетисты считали, что Иисус действительно был Богом, а человеком только казался. Они отрицали, что у Него была настоящая человеческая плоть.

Сходная доктринальная ошибка встречалась ещё в первом столетии. Иоанн предостерегает против тех, кто «не исповедует Иисуса Христа, пришедшего *во плоти*" (1Ин. 4:2; *курсив Н. Г.*; ср. 2Ин. 1:7). Фактически, когда Иоанн говорит «пришедшего» (перфектное причастие), он подразумевает, что Христос пришёл во плоти и до сих пор (после Своего воскресения) пребывает во плоти. В 1Ин. 4:3 причастие совершенного вида (*eleluthota*) означает «не только то, что Иисус Христос, когда настала полнота времени, пришёл в облачении плоти, но и то, что Он остаётся в нём *до настоящего времени*… Он – Иисус Христос, Который грядёт, Который приходил и Который пребывает во плоти» (Schep, 71, 72). Комментируя параллельное место в 2Ин. 1:7, специалист по древнегреческому языку А. Т. Робертсон указывает, что при такой грамматической конструкции (причастие настоящего времени среднего залога) воплощение рассматривается как длящееся состояние. Именно это докетические гностики (*см*. гностицизм) и отрицали (Robertson, 6:253). Отрицание того, что тело Христа было материальным как до Воскресения, так и после него, – это лжеучение. В современной разновидности °докетизма, «докетизме после Воскресения», отрицается, что Тот, Кто пришёл во плоти, воскрес тоже во плоти (Harris, *From Grave to Glory*, 124–26).

Обладание человеческой плотью имеет существенное значение для того, чтобы природа Христа была полностью человеческой, и на данный Его атрибут неоднократно указывают в этой связи (Ин. 1:14; 1Тим. 3:16; 1Ин. 4:2; 2Ин. 1:7). Отсюда следует, что Христос, если не воскрес в бессмертной плоти, не был полностью человеком. Особенно это важно по той причине, что служение Христа для нашего спасения не кончилось на кресте. Согласно Посланию к евреям, Христос «как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее» (Евр. 7:24). Действительно, именно потому, что Христос по Своей

природе – полностью человек, Он способен «сострадать нам в немощах наших» (Евр. 4:15), совершая Своё служение первосвященника. Следовательно, для нашего спасения необходимо, чтобы природа Христа была полностью человеческой. Однако, согласно Писанию, для того чтобы природа Христа была полностью человеческой, требуется, чтобы человеческой была Его плоть. Таким образом, если Христос не воскрес в полностью человеческой плоти, то Он не был полностью человеком и не в состоянии помочь нам достигнуть спасения.

Проблема бессмертия человека. Далее, отрицание физического воскресения порождает серьёзную проблему, касающуюся христианского бессмертия. Если Христос не воскрес в том же самом физическом теле, в котором был распят, тогда и для нас не остаётся надежды, что мы сможем восторжествовать над физической смертью. Только благодаря физическому воскресению Христа может верующий торжествующе воскликнуть: «Смерть! где твоё жало? ад! где твоя победа?» (1Кор. 15:55). Ведь это возможно только в силу физического воскресения Христа, «разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление через благовестие» (2Тим. 1:10). Как сказал Павел коринфянам, «если Христос не воскрес […] умершие во Христе погибли» (1Кор. 15:17–18).

Проблема безнравственного обмана. При отрицании физического Воскресения возникает серьёзная *этическая* проблема обмана. Никто не сможет, честно читая евангельские повествования о явлениях Христа после Воскресения, отрицать, что Иисус стремился убедить сомневающихся учеников в реальности Его вполне физического тела. Он сказал им: «посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39). Он также ел в их присутствии (Лк. 24:41–43). Он предложил Фоме: «подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ин. 20:27; *см*. воскресение Христа: свидетельства).

С учётом контекста, состоящего из учения Иисуса и веры иудеев в физическое воскресение (ср. Ин. 11:24; Деян. 23:8), эти высказывания не могли бы получить в понимании учеников никаких других разумных объяснений, кроме того, что Иисус стремится убедить их – Он воскрес в том же самом физическом теле, в котором умер. Если воскрешённое тело Иисуса было всего лишь нематериальным телом, получается, что Иисус ввёл Своих учеников в заблуждение. Если воскрешённое тело Иисуса не было осязаемым, физическим телом, то Он лгал.

Свидетельства физического Воскресения. Как показано в статье воскресение Христа: возражения – доводы против Воскресения не имеют под собой основы. Более того, свидетельства физической природы Воскресения, напротив, чрезвычайно весомы. Хотя часть изложенного ниже выступает одновременно и свидетельством исторической достоверности Воскресения, это также подтверждение того, что Иисус в Своих явлениях не был подобен бесплотным ангелам. Напротив, Он демонстрировал вполне материальное тело – то самое тело, в котором был распят.

К Иисусу прикасались руками. Иисус предложил Фоме: «подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои» (Ин. 20:27). Уверовавший Фома воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). Точно так же, когда Мария прильнула к Иисусу после Его воскресения, Он велел ей: «не прикасайся ко Мне, ибо Я ещё не восшёл к Отцу Моему» (Ин. 20:17). Матфей добавляет, что женщины ухватились за ноги Иисуса и поклонились Ему (Мф. 28:9). Позднее, когда Иисус явился десяти ученикам, Он сказал: «посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; *осяжите* Меня и рассмотрите» (Лк. 24:39; *курсив Н. Г.*). Воскрешённое тело Иисуса было вполне физическим телом, к которому можно было прикоснуться и даже потрогать раны от гвоздей и копья.

У Иисуса было тело из плоти и костей. Возможно, самым сильным свидетельством физической природы воскрешённого тела выступает решительное предложение Иисуса: «осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39). Затем Он дополнительно

подтвердил это, спросив учеников, есть ли у них пища, и тогда «они подали Ему часть печёной рыбы и сотового мёда. И, взяв, ел пред ними» (Лк. 24:42–43).

Павел справедливо указывает, что греховные «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1Кор. 15:50); но плоть Иисуса греховной не была, ибо Он не знал греха (2Кор. 5:21; Евр. 4:15). Он имел плоть, но без плотских вожделений. *Греховной* человеческой плоти у Него не было (Евр. 4:15), и всё же Он умер и воскрес из мёртвых в реальной человеческой плоти (*sarx*; Деян. 2:31). Иоанн подчёркивает сохраняющуюся телесность воплотившегося в человека Иисуса, когда предостерегает: «многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего [и пребывающего] во плоти» (2Ин. 1:7). Употребление в древнегреческом оригинале причастия настоящего времени подразумевает, что Христос оставался во плоти и в тот момент, когда это писалось. Утверждения о том, будто бы до Воскресения эта плоть была физической, а после Воскресения – уже нет, представляют собой разновидность гностицизма или докетизма.

Иисус ел материальную пищу. Ещё одно свидетельство, предложенное Иисусом в доказательство осязаемой, физической природы Своего воскрешённого тела, – это способность принимать пищу, что Он делал, по меньшей мере, в четырёх случаях (Лк. 24:30, 41–43; Ин. 21:12–13; Деян. 1:4). В Деян. 10:40–41 указано, что Иисус после Воскресения часто делил с учениками трапезу, так как апостолы «с Ним ели и пили, по воскресении Его из мёртвых».

В отличие от тел ангелов, воскрешённое тело Иисуса было по своей природе материальным (Лк. 24:39). С учётом данного контекста, со стороны Иисуса было бы прямым обманом указывать, что Его тело состоит из плоти и костей, и ссылаться на свою способность принимать пищу в качестве доказательства физической природы Своего воскрешённого тела, если воскрес Он не в физическом теле.

На теле Иисуса оставались Его раны. Следующим безошибочным свидетельством физической природы воскрешённого тела выступает то обстоятельство, что на теле

оставались физические раны – следы распятия Иисуса. Ни одно так называемое «духовное», нематериальное тело не могло бы иметь физических следов от ран (Ин. 20:27). Действительно, в этом же самом физическом теле Иисус вознесён на небо, где и до сих пор пребывает, словно «Агнец как бы закланный» (Отк. 5:6). А когда Христос вернётся, тогда «*Сей Иисус*, вознёсшийся от вас на небо, придёт таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11; *курсив Н. Г.*). Те же самые физические раны, оставшиеся от распятия, будут видны на Его теле при втором пришествии, ибо, как провозглашает Иоанн: «Се, грядёт с облаками, и *узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его*" (Отк. 1:7; *курсив Н. Г.*).

Иисуса узнавали в Его теле. Обычные для древнегреческого языка слова, означающие «видеть» (*horao, theoreo*) и «узнавать» (*epiginosko*), множество раз употребляются по отношению к Христу в Его воскрешённом теле (Мф. 28:7, 17; Мк. 16:7; Лк. 24:24; Ин. 20:14; 1Кор. 9:1). В ряде случаев Иисуса поначалу не узнавали некоторые ученики, возможно, в силу каких-то сверхъестественных причин. Лука описывает один случай, когда «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк. 24:16), а позднее «открылись у них глаза, и они узнали Его» (Лк. 24:31). Тем не менее нередко всё объяснялось действием чисто естественных факторов, таких как недоумение учеников (Лк. 24:17–21), печаль (Ин. 20:11–15), недостаточная освещённость (Ин. 20:14–15), удалённость от глаза (Ин. 21:4), внезапность появления Иисуса (Лк. 24:36–37), перемена Его одеяния (Ин. 19:23–24; 20:6–8) либо духовная непрозорливость учеников (Лк. 24:25–26) и их неверие (Ин. 20:24–25). В каждом случае затруднения были только временными. Прежде чем каждое из явлений Христа заканчивалось, в умах учеников не оставалось абсолютно никаких сомнений, что Он воскрес в осязаемом, материальном теле.

Иисуса в воскрешённом теле можно было видеть и слышать. К Иисусу в воскрешённом теле можно было не только прикоснуться, ощупать Его раны, но также увидеть и услышать Его. Матфей говорит, что апостолы, «*увидев* Его,

поклонились Ему» (Мф. 28:17; *курсив Н. Г.*). Ученики на дороге в Еммаус узнали Его, когда ели вместе с Ним (Лк. 24:31), видимо, по характерным жестам (ср. Лк. 24:35). Соответствующее древнегреческое слово (*epiginosko*) имеет значение «знать», «понимать» или «узнавать». Это обычное обозначение для зрительного узнавания физических объектов (Мк. 6:33, 54; Деян. 3:10). Мария могла узнать Иисуса по тону его голоса (Ин. 20:15–16). Не исключено, что Фома узнал Его даже раньше, чем прикоснулся к Его ранам от распятия (Ин. 20:27–28). На протяжении периода в сорок дней все ученики видели Его и слышали, убеждаясь благодаря Его явлениям «со многими верными доказательствами», что Он жив (Деян. 1:3; ср. Деян. 4:2, 20).

Это было воскресение из мёртвых. В Новом Завете воскресение зачастую описывается как «воскресение из (*ek*) мёртвых» (ср. Мк. 9:9; Лк. 24:46; Ин. 2:22; Деян. 3:15; Рим. 4:24; 1Кор. 15:12). В своём буквальном значении это древнегреческое слово *ek* подразумевает, что Иисус восстал «из среды» мёртвых тел, то есть из могилы, где похоронены трупы (Деян. 13:29–30). В тех же самых словах описывается воскрешение Лазаря «из мёртвых» (Ин. 12:1). В случае Лазаря нет никаких сомнений, что он вышел из гроба в том же самом теле, в котором был похоронен. Итак, воскресение происходит с физическим мёртвым телом, находящимся во гробе, в могиле. Как справедливо указывает Гандри, «для того, кто раньше был фарисеем, такое словоупотребление могло иметь только один смысл – речь шла о физическом воскресении» (Gundry, 177).

Слово soma всегда обозначает физическое тело. При употреблении по отношению к отдельно взятому человеческому существу слово «тело» (*soma*) в Новом Завете всегда обозначает физическое тело. Исключений из такого словоупотребления в Новом Завете нет. Павел употребляет слово *soma* по отношению к воскрешённому телу Христа (1Кор. 15:42–44), что отражает его уверенность в физической природе этого тела. Полный экзегетический анализ термина *soma* был проведён Робертом Гандри (ibid.). В качестве свидетельства о физической природе воскрешённого тела он указывает на

«неизменное употребление Павлом слова *soma* только для обозначения физического тела» (Gundry, 168). Поэтому он приходит к выводу, что «последовательное и неизменное употребление слова *soma* для обозначения физического тела в антропологических контекстах препятствует попыткам дематериализации Воскресения, будь то со стороны идеализма или экзистенциализма» (ibid.).

Тем, кто считает, что Павел должен был бы употреблять другое слово для описания физического Воскресения, Гандри отвечает: «Павел употребляет слово *soma* именно потому, что физическая природа Воскресения занимает центральное место в его сотериологии» (Gundry, 169). Такое неизменное употребление слова *soma* по отношению к физическому телу выступает ещё одним подтверждением того, что воскрешённое тело Христа было материальным телом, телом в прямом смысле слова.

Гроб оказался пуст. В сочетании с явлениями распятого Иисуса, опустевший гроб составляет весомое свидетельство о физической природе воскрешённого тела Христа. Ангел провозгласил: «Его нет здесь – Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь» (Мф. 28:6). Поскольку во гроб было положено осязаемое, вполне материальное тело и поскольку Иисус являлся в *том же самом физическом теле*, очевидно, что воскрешённое тело было тем же самым материальным телом, в котором Он умер.

Погребальные пелены были развёрнуты. Когда Пётр вошёл во гроб, он увидел «одни пелены лежащие, и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте» (Ин. 20:6–7). Безусловно, если бы тело похитили воры, они не стали бы тратить время на то, чтобы снять и заново свить головной плат. И если бы Иисус «испарился» сквозь погребальные пелены, то головной плат не развязался бы сам собою и не переместился в сторону. Эти детали указывают на ту истину, что вполне материальное тело Иисуса, ранее лежавшее здесь, было возвращено к жизни (Деян. 13:29–30). Для Иоанна эти свидетельства физического Воскресения оказались настолько убедительны, что, увидев их,

он сразу уверовал, что Иисус воскрес, хотя ещё не видел Его явления (Ин. 20:8).

Иисус умер в том же самом теле, в котором воскрес. Коль скоро воскрешённое тело полностью тождественно телу до воскресения, а тело до воскресения, безусловно, было вполне материальным, отсюда следует, что воскрешённое тело тоже было материальным. Это, разумеется, не означает, что каждая частица в нём осталась той же самой. Даже наши нынешние, ещё не воскрешённые тела постоянно меняют состав образующих их частиц, однако остаются теми же самыми материальными телами. Это означает, что воскрешённое тело сохраняет свою полную преемственность с прежним материальным телом, какие бы случайные изменения ни произошли с его конкретными молекулами. В дополнение к свидетельствам опустевшего гроба, погребальных одежд, аналогии с зерном или семенем и ранам от распятия существуют и другие аспекты свидетельства о том, что воскресение Христа произошло в том же самом физическом теле, в котором Он умер.

Во-первых, Иисус предрекал, что тот же самый храм, храм Его тела, который будет разрушен, будет воздвигнут вновь. Он сказал: «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну *его*" (Ин. 2:19; *курсив Н. Г.*). Слово «его» показывает, что воскрешённое тело и тело, разрушенное смертью, – одно и то же.

Во-вторых, такая тождественность подразумевается выразительным сравнением смерти и воскресения Иисуса с историей Ионы, побывавшего во чреве кита (Мф. 12:39; 16:4). Иисус сказал: «*как* Иона был во чреве кита три дня и три ночи, *так* и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12:40; *курсив Н. Г.*). Очевидно, в обоих случаях через три дня и три ночи физическое тело остаётся тем же самым. Точно так же, убеждённость в неразрывной преемственности между телом Иисуса до и после Воскресения у Павла, обратившегося в христианство фарисея, явно свидетельствует, что он верил в физическую природу воскрешённого тела.

В-третьих, Павел также говорит: «тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1Кор. 15:53). Примечательно, что Павел не утверждает, будто бы наше тленное тело будет *заменено* его нетленным аналогом. Наоборот, наше физическое тело, которое сейчас тленно, должно «облечься» таким дополнительным качеством, как нетление. Если похоронено материальное тело, а воскресает нематериальное, оно не может быть тем же самым телом. Но в данном тексте Павел подтверждает полную идентичность тела до воскресения и после него.

В-четвёртых, проповедь Павла в Антиохии указывает на эту же идентичность тела, которое было распято на кресте, телу, которое было воскрешено из мёртвых. Павел говорил: «Когда же исполнили все написанное о *Нем*, то, сняв с древа, положили *Его* во гроб. Но Бог воскресил *Его* из мёртвых» (Деян. 13:29–30; *курсив Н. Г.*).

И наконец, тесная связь между смертью и Воскресением указывает на полную тождественность *воскрешённого тела*. Павел считает первостепенно важным, что «Христос умер за грехи наши […] что Он погребён был, и что воскрес в третий день» (1Кор. 15:3,4). В другом месте Павел говорит, что «воскрес из мёртвых» именно Тот, Кто был погребён (Рим. 6:3–5; ср. Деян. 2:23–24; 3:15; 4:10; 5:30; 10:39–40; 13:29–30; Кол. 2:12). Следует отметить, что «Павел, как бывший фарисей, не мог бы употреблять такие традиционные обороты, не осознавая, что они предназначены для описания именно воскресения мёртвого тела» (Gundry, 176).

С учётом этих свидетельств не остаётся оснований для заявлений, будто бы тела до воскресения и после него не связаны «материальной тождественностью» и «воскрешённому телу не будет свойственна анатомия и физиология земного тела» (Harris, *Raised Immortal,* 124, 126). А поскольку тела верующих будут подобны Его телу (Флп. 3:21), отсюда следует, что их тела тоже будут материальными. В самом деле, многие из приведённых выше доводов можно прямо отнести и к верующим. Например, в Библии сказано, что они воскреснут «из спящих в прахе земли» (Дан. 12:2) и «изыдут» в воскресение

«находящиеся в гробах» (Ин. 5:28–29), что свидетельствует о материальной сущности их воскрешённых тел.

Заключение. Марри Харрис заявлял, что воскрешённое тело является «духовным» телом, а не настоящим физическим телом из плоти и костей. Он писал: «Соответственно, материальные «плоть и кости», которые были у Иисуса во время этого Его явления ученикам, не составляли неотъемлемую часть Его «духовного тела», а были восприняты лишь на время, хотя и вполне реально, для целей засвидетельствования, чтобы приспособиться к пределам понимания Его учеников» (Harris, *From Grave to Glory*, 392). Но если раны от распятия реально были не на «духовном» воскрешённом теле, а лишь на теле, временно воспринятом для целей засвидетельствования, то получается, что Иисус обманул Своих учеников, когда сказал о Своём временном теле из плоти и костей: «посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам» (Лк. 24:39). Согласно Харрису, это временное тело не было ни тем физическим телом, в котором Иисус был распят, ни Его настоящим («духовным») телом после Воскресения. Если утверждения Харриса верны, то Иисус просто обманул своих учеников.

Единственное тело, на котором действительно остались раны от распятия, представляло собой то физическое тело из плоти и костей, в котором Иисус умер. Однако, согласно Харрису, на время воспринятое материальное тело, в котором Иисус являлся ученикам, не было тем же самым телом из плоти, на котором остались настоящие раны от распятия. Отсюда следует, что на время воспринятое физическое тело, которое Иисус показывал Своим ученикам, было лишь копией распятого тела. Если Харрис прав, значит, слова Иисуса были прямой ложью; это выглядит серьёзным возражением против точки зрения Харриса.

Библия очень ясно указывает на природу воскрешённого тела. Это то же самое физическое, материальное тело из плоти и костей, которое было мёртвым. Фактически, это можно подтвердить целым рядом аспектов свидетельства. Свидетельства физической природы воскрешённого тела

чрезвычайно весомы (*см*. воскресение Христа: свидетельства). А их значение для христианства вряд ли можно переоценить. Любое отрицание физического, телесного воскресения Христа – дело весьма серьёзное. ещё более серьёзно его отрицание евангелическими учёными, в том числе теми, кто употребляет традиционный термин «телесное Воскресение» для подтверждения своих взглядов. Ведь «телесное» воскресение всегда означает, что Иисус воскрес в том же самом физическом, материальном теле, в котором умер. Как сказал поэт и писатель Джон Апдайк,

Не ошибись; Он, если уж воскрес.
Воскрес в Своём же теле.
Коль клеток разрушенье не обратить,
Молекулы
Не сшить обратно в аминокислоты. –
Падёт вся Церковь.

То, что Иисус воскрес из мёртвых в том же самом, сущностно физическом теле из плоти и костей, в котором был распят, – это стержень ортодоксального богословия и апологетики. Для исторического христианства жизненно важны историческая достоверность и осязаемая материальность телесного воскресения Христа.

Библиография:

W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek English Lexicon of the New Testament.*

W. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection.*

F. L. Cross, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church.*

G. Friedrich, *The Theological Dictionary of the New Testament*.

N. L. Geisler, *The Battle for the Resurrection*.

→ *In Defense of the. Resurrection.*

R. Gundry, *Soma in Biblical Theology*.

M. Harris, *From Grave to Glory*.

→ *Raised Immortal.*

A. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*.

J. A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body*.

Врождённые идеи

(*INNATE*)

Врождённые – означает «природные, внутренне присущие, независимо существующие». Врождённые идеи – это такие, с которыми человек рождается или приобретает их до какого бы то ни было чувственного опыта. °Платон верил в существование врождённых идей. °Аристотель их отрицал, заявляя, что мы рождаемся как *tabula rasa*, «чистая доска»; все идеи выводятся из нашего чувственного опыта (*см*. Юм, Дэвид).

Вэйтли, Ричард

(*WHATELEY, RICHARD*)

Ричард Вэйтли (1786–1863) был английским логиком и богословом, а также архиепископом Дублина (1831–1863). В книге «Логика» (1826) он изложил суть своих представлений о том, как человек должен использовать свой разум. Он оставил свои мемуары, посмертно опубликованные в 1866 г. его дочерью – «Жизнь и переписка...» (*Life and Correspondence*...). Кроме того, Вэйтли редактировал книгу Уильяма °Пэйли «Свидетельства и моральная философия» (*Evidences and Moral Philosophy*). Но самой неувядаемой частью его наследия с точки зрения апологетики стал памфлет «Исторические сомнения относительно Наполеона Бонапарта» (*Historic Doubts Relative to Napoleon Bonaparte*, 1819). В этом коротком произведении он высмеивает скептицизм, доведя до абсурда ту логику, посредством которой опровергают подлинность Библии.

Взяв в качестве примера историческую фигуру всё ещё живого тогда Наполеона I (1769–1821), Вэйтли стал применять принципы скептицизма Дэвида °Юма (Hume; 1711–1776). По его словам, удивляться, что у публики до сих пор дух захватывает от подвигов Наполеона, учитывая их исключительность, не приходится. Но, похоже, никто не задавался критически важным вопросом – а существовал ли Наполеон вообще? Вэйтли отмечает, что не подвергнутое сомнению – не обязательно несомненно. Люди слишком охотно соглашаются с тем, что привыкли считать само собой разумеющимся. ещё Юм указывал, сколь легковесны основания, на которых люди готовы поверить в любую историю, если она тешит их воображение.

Исследовав имеющиеся данные, Вэйтли приходит к выводу, что, за исключением редких свидетельств из первых рук, в роли авторитетного источника истины выступили газеты. Однако если применить три критерия Юма для оценки достоверности показаний (см. Новый Завет: историческая достоверность), газеты не выдерживают проверки по всем трём пунктам. Юм задавал три вопроса относительно свидетелей:

1) Была ли у них возможность узнать правду?

2) Не заинтересованы ли они в сокрытии истины или распространении лжи?

3) Согласуются ли между собой их показания?

«И тогда выясняется, что те, на основании чьих свидетельств обычно верят в само существование и в деяния Бонапарта, не выдерживают проверки по всем наиболее важным пунктам, по которым оценивают надёжность свидетелей: во-первых, у нас нет уверенности, что они имели доступ к правдивым сведениям; во-вторых, они с очевидностью заинтересованы в распространении лжи; и в-третьих, они заметно противоречат друг другу в самых важных вопросах» (Whately, *Historic Doubts*…, 266). Вэйтли призывает свободомыслящего читателя взвесить все имеющиеся свидетельства, «и если он сочтёт, что они создают нечто большее, нежели видимость правдоподобия», Вэйтли готов вручить ему приз за легковерие (ibid., 271).

Вэйтли утверждает, что вся эта история становится ещё более сомнительной, когда речь заходит об исключительных событиях. Проследив череду невероятных военных подвигов Наполеона, Вэйтли вопрошает: можно ли, поверив в это, не уверовать в чудеса? Ибо ему представляется, что Наполеон не подчинялся законам природы (ibid., 274). Поэтому каждый скептик, который придерживается выдвинутых им самим принципов, должен отвергать все подобные рассказы о Наполеоне как крайне неправдоподобные.

Обращаясь к вопросу о возможных мотивах, Вэйтли отмечает, что рассказы о Наполеоне, хотя они и могут быть правдой, трудно было бы даже при неограниченной фантазии превзойти по части их развлекательности для народа Британии. Вэйтли также теоретизирует, каким образом могло по ошибке родиться само имя мифического «Наполеона», подобно тому, как это бывало в других исторических казусах. Вэйтли призывает свободомыслящего читателя игнорировать все свидетельства, противоречащие его личному опыту, и твёрже придерживаться своих принципов. «Если же после всего сказанного он так и не найдёт в себе сил усомниться в

существовании Наполеона Бонапарта, он должен, по крайней мере, признать, что в этом вопросе он не придерживался той же логики рассуждений, к которой прибегает в других случаях» (ibid., 290).

Заявит ли хоть один скептик о своих сомнениях касательно Наполеона, или нет, но сколько-то людей с открытым мышлением должны будут задуматься о своей предвзятости по отношению к библейским рассказам о чудесах в целом и к новозаветным повествованиям о Иисусе в частности.

Библиография:

D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, book 10.

R. Whately. *Historic Doubts Relative to Napoleon Bonaparte* // H. Morley, ed., *Famous Pamphlets*.

Г

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих

(*HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH*)

Жизнь и труды Гегеля. Гегель (1770–1831) родился в немецком городе Штутгарте в семье лютеран. Его отец был правительственным чиновником. Гегель скучал на уроках заурядных учителей, поэтому он часто прогуливал школу. Образование он получил в Йенском университете, где вместе с Ф. В. Шеллингом (Schelling) боролся против засилья скептицизма. Гегель был лютеранином и, по всей видимости, регулярно ходил в церковь.

В число основных его произведений входят «Философия истории», «Философия природы», «Энциклопедия философских наук», «Наука логики», «Философия религии», главный его труд «Феноменология духа» и «Философия эстетики».

Испытанные Гегелем влияния. Подобно большинству других великих мыслителей, Гегель опирался на плечи многих гигантов, которые были до него. Если упомянуть лишь нескольких главных из них, от °Платона он узнал, что свой смысл человек обретает в государстве, что философия есть высшее выражение реальности и что всякое определение осуществляется через отрицание. Благодаря °Плотину он пришёл к пониманию того, что мир и сознание суть проявления Абсолюта – это одна из форм °пантеизма. От Бенедикта °Спинозы он перенял идею о неразделимости Бога и природы и соответствующее отрицание всего сверхъестественного. Вслед за Иммануилом °Кантом он приходит к выводу о том, что мы должны начинать познание с феноменов, данных нам на опыте, и применять трансцендентальный метод обретения истины. И разумеется, его иудейско-христианское религиозное образование привило ему представления о линейном движении истории.

Гносеология Гегеля. Гегелевскую теорию познания нелегко изложить в краткой форме. Однако некоторые её аспекты достаточно очевидны.

Диалектика Гегеля. Прежде всего, необходимо сказать несколько слов о той позиции, которой Гегель в действительности не придерживался. Хотя он употреблял слово «диалектика», он отнюдь не исповедовал марксистскую (*см*. Маркс, Карл) разновидность диалектики с её триадой «тезис – антитезис – синтез». Эта триада ни разу не встречается во всех восьми томах его опубликованных трудов (Mueller, 411). Она один раз появляется в его «Предисловии» к «Феноменологии разума», где он говорит, что она восходит к Канту, и отвергает её, называя «безжизненной схемой» (Mueller, 412). Специалист по Гегелю Густав Мюллер настаивает, что «самая возмутительная и выхолащивающая идеи Гегеля легенда – будто бы он всё мыслил в терминах «тезиса, антитезиса и синтеза"" (Mueller, 411). Эта легенда получила распространение вследствие искажённого понимания Гегеля Карлом Марксом (Marx).

Закон непротиворечивости. Позиция Гегеля в отношении закона непротиворечивости (*см*. первичные принципы) не столь ясна. Иногда Гегель словно бы отрицает его, заявляя, что «все вещи сами по себе противоречивы», что «движение само есть существующее противоречие» и что «только до тех пор, пока нечто содержит в себе противоречие, оно движется, имеет поступательный импульс и активность» (Acton, 443–44). В самом деле, Гегель даже не упоминает этот принцип как отдельную категорию мышления в своей «Науке логики». Кое-кто понимает Гегеля так, что речь здесь идёт лишь о противоречиях на финитном уровне, находящих своё разрешение в Абсолюте. Другие считают, что Гегель употребляет этот термин не в его формальном логическом смысле, а лишь в практическом смысле, в аспекте реализации диалектики в истории. Ещё это трактуют в аспекте необходимой болезни мышления на его пути к абсолютной истине. Сам Гегель заявлял, что «квадратный круг» или «многоугольный круг» есть противоречие (Acton, 444). Разумеется, если Гегель имел в виду, что закон непротиворечивости (*см*. первичные принципы) не относится ко всем истинностным высказываниям, то его взгляды сами по себе °внутренне противоречивы.

Трансцендентальное доказательство. Гегель, вслед за Кантом, строит трансцендентальное доказательство бытия Бога, хотя он полагал, что тем самым отходит от абсолютов не только в форме, но и в содержании знания. Он считал, что есть только две возможности: °реализм и трансцендентализм. Иными словами, мы можем игнорировать Канта и вернуться к наивному реализму, или дополнить Канта и выстраивать трансцендентализм (*см*. доказательство трансцендентальное). Гегель выбрал второе. Подобно Канту, он считает, что априорные формы мышления гарантируют нам уверенность. Но в отличие от Канта, Гегель полагает, что даже содержание нашего знания абсолютно. Он утверждает, что частичное (относительное) знание невозможно, так как оно предполагает знание целого (абсолюта).

Трансцендентальный процесс познания начинается с нашего знания о явлениях (феноменах нашего опыта), а затем продолжается в поиске необходимых для него предусловий. Критерием истинности знания выступает его внутренняя последовательность и связность. Но наше знание не окончательно, если не основано на какой-то высшей форме знания. И регресс здесь не может быть бесконечным (иначе мы бы вообще ничего не знали). Поэтому мы с необходимостью в конце концов приходим к абсолютному знанию, которое есть первооснова всего остального (низшего знания).

Концепция Бога у Гегеля*. Доказательства существования Бога.* Гегель полагал, что аннулировал опровержение бытия Бога по °Канту (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). В одном из своих курсов лекций он выдвинул °онтологическое доказательство бытия Бога (см. Acton, 449).

Развивающийся пантеизм. Метафизика Гегеля – это разновидность развивающегося °пантеизма, где пантеистическое начало реализует себя в историческом процессе. Её можно также рассматривать как форму °панентеизма, поскольку в ней имеет место двухполярность Бога и мира. В любом своём событии история есть «следы» Бога на песке времени. Точнее, история есть самораскрытие

Бога во временном мире. Это последовательное преодоление мира Абсолютным Духом.

Диалектическая метафизика. Гегелевская °метафизика служит примером того, как применяется его диалектика. Прежде всего, исходит он из логики, в которой постулируется существование вечной идеи. Это самое «пустое» изо всех понятий, лишённое какого бы то ни было содержания. Оно представляет Бога таким, какой Он есть в Своей вечной сущности, прежде создания финитного духа.

Далее, существует философия природы. Она есть творение в отрыве от Бога. Однако творение должно быть связано с Богом. Каким же образом согласовать, примирить эти две сущности?

Ответ Гегеля состоит в философии духа, где поначалу превалирует дуальность, двойственность. Два полюса этой дуальности – это Бог и мир. Как полагает Гегель, Бога и мир следует объединить и тем самым преодолеть разделение, изоляцию этих сущностей. Это ключевая идея позднейшего панентеизма у Алфреда Норта °Уайтхеда. Точка контакта находится в человеке, который есть посредник между природой и духом. Итак, человеку присуща духовность Бога и материальность мира.

Такое преодоление совершается в три этапа: субъективный дух, объективный дух и Абсолютный Дух (Бог). В субъективном духе преодолевается двойственность «субъект – объект». Гегель исходит из человека как сознающего существа (в его духовном аспекте). Затем он переходит к человеку как телесному существу (в его материальном аспекте). И наконец, он обращается к человеку как единому, сознающему себя существу (в его этическом аспекте).

В объективном духе преодолевается различие «субъект – субъект». Все суть части объемлющего единства – человеческого духа. Таким образом, в человеке как целокупности двойственность преодолевается, так как целое выше своих частей и объединяет их. Говоря вкратце, не существует Бога вне природы. Бог зависит от природы.

Взгляды Гегеля на христианство. *Воплощение.* Гегель рассматривал христианство (лютеранство) как абсолютную религию, высшее проявления Абсолюта к настоящему времени. Особое проявление – воплощение Бога во Христе, когда Бог приходит на землю как конкретный человек в конкретный момент истории. Здесь Инфинитное отождествляется с финитным.

Суть религии заключается в таком воплощении. Абсолютный Дух – там, где преодолена двойственность «Бог – человек». Это совершается в три этапа: искусство, религия и философия. Искусство сводится лишь к ограниченным проявлениям (в виде образов) Абсолюта. В религии реализуется более высокое проявление Абсолютного Духа через истинную свободу, раскрывающуюся в символах. Таким образом, сущностью религии является Христология – Богочеловек, Который умер и воскрес. Когда Он умер, умерли и Бог, и человек. Но когда Он воскрес, воскрес не Бог и не человек, а Абсолютный Дух, в Котором слились Бог и человек.

Гегель полагал, что наивысшее проявление Абсолюта – в философии. Это вечная Идея, квинтэссенция, самая полная и завершённая из всех концепций. Это лишь высшая «категория» всякого мышления и существования, но не высшая точка достижения. Мы никогда не сможем «достичь» Абсолюта, он всегда ускользает, оставляя нам только долгий путь ведущих к нему доказательств. Итак, в то время как Бог становится человеком в религии, человек становится Богом в философии.

Троица. Окончательное примирение Инфинитного и финитного, Бога и человека совершается в Троице. Ибо Бог предсуществовал прежде мира как Отец, был явлен в Своём воплощении в мире как Сын, и как примирение Бога и мира в Святом Духе. Итак, хотя Бог не может существовать без отрицаний и противоположностей, всё это находит своё окончательное примирение в Троице.

Взгляды Гегеля на Библию*. Раннее отрицание сверхъестественного в жизни Христа*. В своей ранней попытке реконструировать жизнь Иисуса Гегель выдвинул отрицающую всё сверхъестественное концепцию Иисуса и сформулировал

учение Иисуса в терминах кантианской этики, почерпнув ряд идей в знаменитой книге Канта «Религия в границах одного только разума». Иисус изображён Гегелем как узколобый обскурант, полная противоположность Сократу. Далее, Иисус не рождён от Девы (*см*. Христос: рождение от Девы). Чудеса получают у Гегеля натуралистическое объяснение. Начало Евангелия от Иоанна прочитано так, что означает теперь: «Чистый Разум, не знающий никаких ограничений, есть само Божество».

Позже, в книге «Дух христианства и его судьба» Гегель противопоставляет евангельскую этику любви иудейской и кантианской этике закона, но он не отказывается ни от своего отрицания всего сверхъестественного, ни от своего чисто нравственного прочтения Евангелия. Гегель также пересказывает евангельские повествования об искупительной смерти и воскресении Иисуса в терминах греческой трагедии.

В книге «Позитивность христианской религии» Гегель утверждает, что Иисус, провозглашая себя Мессией, просто говорил на языке Своих слушателей; это разновидность °теории приспособления. Вместо того чтобы чтить Его за Его учение о добродетели, они чтили само Его учение о добродетели по причине тех чудес, которые Он, как полагали, сотворил. Как указывает здесь Гегель, древнегреческая религия была побеждена христианством потому, что «деспотия римских императоров изгнала дух человеческий с земли и наводнила её несчастьями, которые заставили людей искать и ожидать наступления счастья на небесах». Таким образом, «лишённый свободы, их дух, вечное и абсолютное начало в них, вынужден был устремиться к божественному». В этом аспекте объективность Бога есть дополняющая противоположность к испорченности и рабству человека (Hegel, *Early Theological Writings,* 162–63).

Позднейший трансцендентализм (°пантеизм) Гегеля. Ещё позже, в своей «Энциклопедии», наполненной его трансцендентальным идеализмом (который можно назвать развивающимся пантеизмом), Гегель провёл радикальную ревизию буквальной, исторической истины о смерти и

воскресении Христа. Ядром данной нам в откровении религии выступает христология: Иисус Христос есть Богочеловек. Как таковой, Он умер на кресте; поэтому там умерли и Бог, и человек. Воскрес же не Бог и не человек. При Воскресении Бог и человек слились воедино в Абсолютном Духе. Итак, в развивающемся пантеизме у Гегеля возникает высшее проявление Абсолютного Духа.

Толкование Писания. Всё Писание следует трактовать в терминах Абсолютного Духа, Который Гегель отождествляет со Святым Духом. При толковании Писания мы должны избегать как буквальности, так и рационализма. Истинное понимание основано на Духе. Ортодоксальные убеждения должны быть пересмотрены в свете гегелевского (пантеистического) понимания Духа, восторжествовавшего над всякой буквальностью. Гегель цитирует 2Кор. 3:6: «буква убивает, а дух животворит». На этом богословие превращается в философию – гегельянскую философию.

Влияние, оказанное Гегелем. Гегель оказал огромное влияние на идеи последующих мыслителей. В их число входит °атеизм Людвига °Фейербаха, который утверждал, что Бог есть самопонимание человека. Профессор Уинфрид Кордуан (Corduan) делит такие течения на левое крыло, правое крыло и центр. К левому крылу принадлежат те, кто считает, что мышление Гегеля последовательно приводит к безличностному атеизму. На правом крыле находятся те, кто понимает философию Гегеля в богословском смысле. И к центру отнесены те, кто полагает, что основополагающая вера в Абсолютный Дух оставляет какое-то пространство для религии. В левое крыло входят Бруно Бауэр (Bauer), Людвиг Фейербах и Карл Маркс (см. Corduan).

Влияние Гегеля на атеизм. Гегель оказал значительное влияние на современный атеизм. Несколько младогегельянцев левого крыла были его учениками, в том числе Карл Маркс с его °диалектическим материализмом, возникшим из ложно понятой им гегелевской «диалектики». На Фридриха °Ницше, Томаса °Альтицера и представителей теологии «смерти Бога» оказала

глубокое влияние идея Гегеля о том, что в смерти Христа умерли Бог и человек.

Влияние Гегеля на экзистенциализм. Гегель оказал своё влияние на самых разных экзистенциалистов: теистических, атеистических, пантеистических и панентеистических. Несмотря на очевидное отрицание им многого у Гегеля, Серен °Кьеркегор в своём теистическом экзистенциализме опирался на идеи Гегеля о том, что сущность сознания есть свобода; что истина переживается, а не познаётся (практична); что существование есть реальный, динамический процесс; и о том, как реалистически оценивается место индивидов в историческом процессе. Сходным образом, атеистический экзистенциализм Жана Поля °Сартра тоже опирается на идеи Гегеля о том, что сознание есть отрицание (абсолютная свобода); что личность обречена никогда не познать самое себя; и что человек приписывает смысл вещам. Феноменология Гуссерля (Husserl) восходит к гегелевскому феноменологическому (описательному) методу анализа человеческого опыта. А пантеистический °экзистенциализм Мартина Хайдеггера (Heidegger) является детищем гегельянской философии.

Влияние Гегеля на современную библейскую критику. Особый интерес для христианских апологетов представляет то заметное влияние, которое Гегель оказал на негативную °библейскую критику. Например, следуя Гегелю, Ф. К. Баур (Baur) и его тюбингенская школа заявляли, что основой для примирения существовавших в первом столетии разногласий между иудаистской формой христианства у Петра и его антииудаистской формой у Павла стало лишь появившееся во втором столетии Евангелие от Иоанна, и тем самым приписывали этому Евангелию более позднюю дату создания (*см*. Новый Завет: датировка). Точно так же, лишённая всех сверхъестественных элементов версия жизни Христа у Давида °Штрауса восходит к идее Гегеля о том, что духовная реальность выше исторической. То есть, как позднее объявил Рудольф °Бультман, христианство есть миф (*см*. мифология и Новый Завет).

Влияние Гегеля на герменевтику. Сходным образом, мистический пантеизм Мартина Хайдеггера и разработанная Бультманом и Гадамером (Gadamer) герменевтика имеют свои корни в гегелевской концепции духовного толкования Писания. Отсюда ведёт своё начало целое течение субъективистской «новой герменевтики».

Оценка идей Гегеля. С точки зрения апологетики, философская система Гегеля имеет как свои положительные, так и отрицательные стороны. Сначала мы вкратце отметим некоторые её положительные аспекты.

Положительная оценка. Не вдаваясь в подробности (которые приведены в других, упомянутых нами статьях), скажем лишь, что Гегель подтвердил значение: метафизики, абсолютной истины (*см*. природа истины), христианской линейной концепции истории, подхода к пониманию человека в его конкретной жизненной ситуации, человеческой свободы (*см*. свобода воли), априорного аспекта познания (*см*. первичные принципы), °трансцендентального доказательства и ряда других концепций.

Негативная критика. Несмотря на положительные черты у Гегеля, его философия в целом имела для ортодоксального христианства крайне отрицательные последствия. Здесь может идти речь о его предполагаемом °пантеизме или °панентеизме, о его отрицании реализма (*см*. реализм), о его влиянии на библейскую критику, об отрицании им сверхъестественного (*см*. чудеса: значение для апологетики), что предполагает и отрицание телесного Воскресения (*см*. воскресение Христа: свидетельства), О его идее определения через отрицание (*см*. принцип аналогии), о его «духовном» толковании Библии, предвосхищающем постмодернизм и деконструкционизм Жака °Деррида и других (также *см*. мистицизм), о его неспособности основывать познание на неизменности Бога, что ослабляет его концепцию абсолютной истины (*см*. природа истины).

Библиография:

H. B. Acton, «Hegel, Georg Wilhelm Friedrich» // *The Encyclopedia of Philosophy* (vol. 3).

J. Collins, *A History of Modern Western Philosophy*.

W. Corduan, «Transcendentalism: Hegel» // N. L. Geisler. *Biblical Errancy: Its Philosophical Roots*.

G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*.

→ *Encyclopedia.*

→ *Logic.*

→ *Phenomena of Spirit.*

→ *Philosophy of History.*

→ *Philosophy of Nature.*

→ *Philosophy of Religion*.

S. Kierkegaard, *Either / Or*.

G. E. Mueller, «The Hegel Legend of 'Thesis, Antithesis. Synthesis'», *Journal of the History of Ideas* 19. no. 3 (1958).

A. V. Miller, *Hegel's Phenomenology of Spirit*.

H. Sterling. *The Secrets of Hegel*.

Гносеология

см. **Эпистемология**

Гностицизм

(GNOSTICISM)

Представители гностицизма встречаются в рамках различных религиозных течений, где особая роль отводится знанию (*gnosis*), а в первую очередь – сокровенному знанию о происхождении. Для этой системы был также характерен космологический °дуализм – представление о противоположности духовных миров добра и зла. Материальный мир ассоциировался с тёмным царством зла.

Никто не может с уверенностью сказать, каковы исторические корни гностицизма. Кое-кто полагает, что он зародился в еретической группировке в рамках иудаизма. Сторонники этой теории ссылаются на «Апокалипсис Адама» и «Парафраз Сима» как ранние гностические документы, свидетельствующие об иудаистском происхождении гностицизма. Другие помещают его в христианский контекст. Какая-то из его начальных форм могла оказать влияние на церковь в Колоссах. Но он мог иметь и полностью языческие корни. Со второго по четвёртое столетие он расценивался в качестве главной еретической угрозы такими отцами церкви, как °Августин, Иустин °Мученик, Ириней, °Климент Александрийский, °Тертуллиан и °Ориген.

Древнейшие источники. В книге Иринея «Против ересей» развёрнуто излагается, во что верили гностики. Также были опубликованы три коптских кодекса гностиков. Два из них найдены в египетском °Наг-Хаммади в 1945 г. Аскевианский кодекс (*Codex Askewianus*) содержит *Pistis Sophia*, а Брукианский кодекс (*Codex Brucianus*) – Книгу *Jeu*. Среди документов из Наг-Хаммади наиболее известно ° «Евангелие от Фомы». Третий источник этого же периода, *Codex Berolinensis* (или Ахмимский кодекс), был найден отдельно и опубликован в 1955 г. В нём содержатся «Евангелие от Марии [Магдалины]», «Апокриф Иоанна», «Премудрость Иисуса Христа» и «Деяния Петра». Первый перевод, это было «Евангелие истины», появился в

1956 г., а перевод ещё 51 произведения, в том числе «Евангелия от Фомы», увидел свет в 1977 г.

Представители. Отцы ранней церкви считали, что корни гностицизма уходят в первое столетие и что первым гностиком был волхв Симон из Самарии (Деян. 8). Как рассказывают отцы церкви, Симон занимался колдовством, заявлял о своей божественности и учил, что его сподвижница, бывшая блудница, есть новое воплощение Елены Троянской (Прекрасной). Ипполит Римский (ум. 236) приписывал Симону *Apophasis Megale*. Его ученик, бывший самарянин по имени Менандр, который учил в Антиохии Сирийской в конце первого столетия, провозглашал, что верующий в него не умрёт. Эти притязания сами себя аннулировали, когда он умер.

В конце второго столетия Сатурнин (Саторнил) утверждал, что Искупителем был бестелесный Христос, то есть он отрицал, что Христос действительно воплотился в человека. Подобный взгляд характерен и для °докетизма. В этот период Керинф из Малой Азии учил адопцианству, то есть такой ереси, где Иисус считался просто человеком, на которого при крещении снизошёл Христос. Поскольку Христос умереть не мог, Он покинул Иисуса перед распятием. Египетского гноститка Василида Ириней считал дуалистом, а Ипполит – монистом.

Одним из самых одиозных, хотя и нетипичных гностиков был °Маркион Понтийский. Он считал, что Бог Ветхого Завета отличается от Бога Нового Завета и что в канон Писания следует включать только урезанное Евангелие от Луки и десять посланий Павла (то есть все послания, кроме пастырских {в западной традиции Послание к евреям не считается произведением Павла}). Его взгляды сурово критиковал Тертуллиан (ок. 160 – ок. 215). Ересь Маркиона побудила раннюю церковь официально установить границы канона (*см*. апокрифы в Ветхом и Новом Завете; Библия: каноничность).

Валентин Александрийский тоже приобрёл известность в качестве гностика. Он появился в Риме в 140 г. и учил тому, что существует ряд божественных эманаций. Человечество он делил на три категории:

1) «гилики» (hylics) неверующие, погрязшие в вещах материальных и плотских;

2) «психики» (psychics), обычные христиане, живущие верой, а также «пневматики»;

3) высокодуховные гностики. В число его последователей входят Птолемей, Гераклеон, Феодот и Марк. Написанное Гераклеоном толкование Евангелия от Иоанна – это первый известный комментарий к Новому Завету.

Верования гностического типа сохранялись до четвёртого столетия. К числу таких поздних проявлений можно отнести манихейство, дуалистический культ, которому Августин был привержен в свой дохристианский период. Против манихейства он написал много трактатов, собранных в разделе «Антиманихейские произведения» (*The Anti-Manlchaean Writings*) сборника «Предникейские отцы» (*Ante-Nicene Fathers*).

Учение. Поскольку гностицизм не имел единой идейной основы, в нем уживались самые разные концепции. Во многих случаях, а может быть, и как правило, главными среди них были следующие:

1) Космический дуализм духа и материи, добра и зла.

2) Отличие финитного ветхозаветного Бога, Яхве, Который приравнивался к платоновскому Демиургу, Формирователю, от трансцендентного Бога Нового Завета.

3) Представление о творении как результате грехопадения Софии (Мудрости).

4) Отождествление материи со злом.

5) Убеждение, что большинство людей пребывает в невежестве относительно своего происхождения и состояния.

6) Представление об искрах божественности, заключённых в некоторых высокодуховных личностях.

7) Вера в докетического Искупителя, Который не был подлинно человеком и не умирал на кресте. Этот Искупитель принёс спасение в виде тайного знания (*gnosis*), переданного Христом после Его воскресения.

8) Стремление в конце концов освободиться из темницы своего тела, пересечь планетарные сферы, охраняемые враждебными демонами, и воссоединиться с Богом.

9) Концепция спасения, основанного не на вере и не на делах, а на особом знании (*gnosis*) о своём истинном состоянии.

10) Смешанные представления о нравственности. Карпократ побуждал своих последователей сознательно практиковать промискуитет. Епифан, его сын, учил, что распутство есть Божий закон. Большинство гностиков, однако, придерживались строго аскетического взгляда на сексуальные отношения и брак, утверждая, что сотворение женщины стало причиной зла и заводить детей – значит просто умножать число узников злого материального мира. Спасение женщины обусловлено тем, что она может однажды превратиться в мужчину и вернуться в тот Едем, каким он был до сотворения Евы. Как ни странно, при этом во многих гностических сектах женщины занимали видное положение.

11) Толкование крещения и последней вечери как духовных символов сокровенного знания (*gnosis*).

12) Концепция чисто духовного, а не телесного воскресения (*см*. воскресение Христа: физическая природа). В документе из Наг-Хаммади «О воскресении» (*De Resurrectlone*) говорится следующее:

Спаситель поглотил смерть [...] Ибо Он отступил от мира гибнущего. Он преобразился в нетленный эон и вознёсся, после того как поглотил видимое невидимым и открыл для нас путь к бессмертию [...] Но если мы выкажем в этом мире, что несём Его, то мы – Его лучи и мы облечены Им до нашего становления, которое есть наша смерть в этой жизни. Мы восходим к Нему, как лучи к Солнцу, и ничто не может нас удержать. Это то духовное воскресение, которое поглощает психическое вместе с телесным [Malinine, 45].

Гностицизм, как оформленное течение, признающее свои корни, практически умер. Кое-какие остатки сохранились только на юго-западе Ирана. Тем не менее многие идеи гностиков живы среди представителей течения *Нью Эйдж*, экзистенциалистов и библейских критиков. Возрождение интереса к «Евангелию от Фомы» в рамках проекта *Семинар Иисуса* тоже служит тому примером. Существует также тенденция отрицать телесное воскресение даже среди некоторых евангелических учёных (см.

Geisler). И во всяком случае, в течении *Нью Эйдж* гностицизм сегодня процветает (Jones).

Заключение. Гностицизм исчерпывающе критиковали отцы ранней церкви, особенно Ириней, Тертуллиан, Августин и Ориген, хотя Ориген в некоторых вопросах сам примыкал к гностикам. Суждения Маркиона о каноне критикуются в статьях Апокрифы в Ветхом и Новом Завете (Новый Завет); Библия: каноничность. Дополнительно о гностицизме – *см*. докетизм; дуализм: смерть Христа.

Библиография:

Augustine, *The Anti Manichaean Writings*.

C. A. Evans, *Nag Hammadi Texts and the Bible*.

A. Frederick, et al., *The Gnostic Gospels*.

N. L. Geisler, *The Battle for the Resurrection*.

R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*.

P. Jones, *Spirit Wars*.

M. Malinine, et al., *De Resurrection*.

J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*.

F. Seigert, et al., *Nag-Hammadi-Register*.

Tertullian, *Against the Valentinians*.

→ *Floe Books Against Marcion.*

→ *On the Flesh of Christ.*

→ *On the Resurrection of the Flesh.*

E. Yamauchi, *Pre Christian Gnosticism*.

Гринлиф, Саймон

(*GREENLEAF, SIMON*)

Саймон Гринлиф (1783–1853) был одним из величайших умов в истории американской юриспруденции. Он не только преподавал право в Гарвардском университете, но и написал хрестоматийный трёхтомный учебник о юридическом свидетельстве, «Трактат о законе свидетельских показаний» (*A Treatise on the Law of Evidences*; 1842–1853), по которому будущих юристов учили правилам юридической процедуры свидетельства и способам проверки подлинности документов и правдивости показаний очевидцев.

В ответ на предложение применить эти правила по отношению к новозаветным документам Гринлиф написал труд «Свидетельство евангелистов» (*The Testimony of the Evangelists*), в котором подтвердил достоверность Нового Завета. Он дал обоснования для важного звена в общей цепи аргументации христианских апологетов – это был его вывод о правдивости новозаветных свидетелей.

Подлинность Нового Завета. Выводы Гринлифа – это весомый вклад в христианскую апологетику. Приведённые ниже цитаты взяты из различных мест в его трудах.

«Любой документ, выглядящий древним и поступивший из надлежащего источника или места хранения и не имеющий явных признаков подделки, закон предполагает подлинным и возлагает бремя доказывания обратного на противную сторону», – писал Гринлиф. Согласно этому «Правилу для древних документов», Новый Завет был бы расценён как подлинный, поскольку он не имеет признаков подделки и поступил из надлежащего источника – церковной традиции, поддерживаемой на протяжении многих столетий, что подтверждается свидетельством древних рукописей (*см*. Новый Завет: рукописи).

«В делах, затрагивающих гражданские и общественные интересы, все граждане должны по презумпции считаться источниками сведений, на основе того принципа, что каждый

человек может быть источником сведений, то есть давать показания в собственном деле». Применительно к новозаветным свидетелям это означало бы, что написанные ими книги должны по презумпции считаться подлинными, так как авторы дают показания в собственном деле, в котором являются источником сведений.

«При судебном исследовании фактов по устным показаниям очевидцев надлежащей его целью является ответ не на вопрос, возможно ли, что свидетельства ложны, а на вопрос, существует ли достаточная вероятность того, что они истинны». Поскольку существуют вероятные основания думать, что новозаветные свидетели говорили правду (*см*. Новый Завет: историческая достоверность), потенциальная возможность того, что они лгали, не должна порочить истинность их свидетельства.

«Суждение о фактах дела считается доказанным, когда его истинность установлена с помощью компетентного и во всех отношениях удовлетворительного свидетельства». Существует компетентное и во всех отношениях удовлетворительное свидетельство о фактической достоверности новозаветных материалов (*см*. Новый Завет: археология).

«При отсутствии обстоятельств, вызывающих подозрения, каждый свидетель предполагается заслуживающим доверия, пока не доказано обратное; бремя оспаривания его достоверности, как источника сведений, возлагается на противную сторону». На Новый Завет, как и на все другие книги, распространяется презумпция невиновности. Это прямо противоположно принципу «предполагается виновным, пока не доказана невиновность», который применяется негативными критиками (*см*. Библия: критика).

«Доверие, с которым надлежит относиться к показаниям свидетелей, зависит, во-первых, от честности последних, во-вторых, от их дееспособности, в-третьих, от их количества и согласованности их показаний, в-четвёртых, от согласия их показаний с жизненным опытом, и в-пятых, от совпадения их показаний с известными побочными обстоятельствами». В соответствии с этими принципами, новозаветные материалы

являются подлинными (также *см*. воскресение Христа: свидетельства; Юм: критерии истинности свидетельских показаний).

Внутренняя уверенность. О природе нашей внутренней уверенности (о том, что подсказывает судье его совесть) Гринлиф пишет следующее (Greenleaf, 24):

Но доказательность в вопросах фактов основана исключительно на свидетельстве нашей совести; под ним понимаются не просто те разновидности свидетельства, которые не были получены от наших собственных чувств, от интуиции или от строгих доказательств. В обычных жизненных делах мы не требуем и не ждём исчерпывающе доказательного свидетельства, потому что это не соответствовало бы природе фактических вопросов, и настаивать на его предоставлении было бы неразумно и абсурдно.

В общем и целом, как заключает Гринлиф, он пришёл к убеждению, что истинность новозаветных повествований подтверждена с высокой степенью достоверности:

Итак, весомость свидетельства о сопутствующих обстоятельствах дела оказывается обусловлена количеством конкретных подробностей, упомянутых в рассказе: трудностью фабрикации их всех, если бы они были ложными, и чрезвычайной лёгкостью выявления этой лжи; характером обстоятельств, предназначенных для сопоставления и позволяющих установить точные даты и другие факты, и сложностью такого сопоставления; количеством промежуточных шагов в процессе рассуждений; общей схемой расследования.

Повествования святых людей, как иудаистских, так и христианских, изобилуют примерами таких свидетельств, ценность которых вряд ли можно переоценить. Они, как уже отмечалось, не доходят до уровня математически строгого доказательства; но и требовать такую степень доказательности в делах, решаемых по внутреннему убеждению, было бы неправомочно. Во всех вопросах взаимодействий между людьми высшая степень уверенности, которой мы можем достичь, за исключением случаев, когда свидетельствуют наши собственные органы чувств, есть лишь вероятная уверенность.

Самое большее, на чем можно настаивать, – что рассказ с более высокой вероятностью истинен, нежели ложен; и эта вероятность может быть самой высокой из возможных. но всё же не достигать уровня абсолютной математической уверенности (Greenleaf, 45).

Заключение. Выводы Гринлифа говорят сами за себя:

Повествования евангелистов теперь предоставляются на суд и исследование читателя, применяющего принципы и правила, нами сформулированные [...] Его дело, как и дело любого юриста, – изучить показания свидетелей, соблюдая все профессиональные правила, чтобы удостовериться, что свидетели, если бы дали такие показания в суде под присягой, считались бы заслуживающими доверия; и что их повествования, в том виде, в каком мы их знаем, были получены в качестве древних документов, исходящих из надлежащего источника. Если всё это так, то, нужно полагать, каждый честный и непредвзятый человек поступит в соответствии с получившимися результатами, приняв это свидетельство во всём объёме, в котором оно дано.

Библиография:

S. Greenleaf, *A Treatise on the Law of Evidences*.

→ *The Testimony of the Evangelists*.

Гуманизм секулярный

(*HUMANISM, SECULAR*)

Гуманизм сосредоточен на ценностях и интересах человеческих существ. Они существуют как в христианских (см. Льюис, К. С.), так и в нехристианских формах. Среди последних секулярный гуманизм является доминирующим. Его кредо – «человек есть мера всех вещей». Вместо того чтобы *сосредотачиваться на* человеческих существах, его философия *основывается на* человеческих ценностях.

Секулярные гуманисты составляют довольно пёстрое общество. В их число входят °экзистенциалисты (*см*. Сартр, Жан Поль), марксисты (см. Маркс, Карл), °прагматики (см. Дьюи, Джон), эгоцентристы (*см*. Рэнд, Айн) и бихевиористы (см. детерминизм, о Б. Ф. Скиннере [Skinner]). Хотя в ту или иную разновидность эволюции (*см*. эволюция биологическая; эволюция химическая) верят все гуманисты, Джулиан °Хаксли свою систему взглядов именовал «религией эволюционного гуманизма». Корлисса Ламонта (Lamont) можно было бы назвать «культуральным гуманистом». Несмотря на все различия между ними, нехристианские гуманисты имеют общее ядро убеждений. Последние были сформулированы в двух «Гуманистических манифестах», которые отражают взгляды некоей коалиции различных секулярных гуманистов.

Гуманистический манифест I. В 1933 г. группа из тридцати четырёх американских гуманистов обнародовала основополагающие принципы своей философии в виде «Гуманистического манифеста I». В число подписавшихся под ним входили: Д. Дьюи (Dewey), отец американской прагматической системы образования, Эдвин А. Буртт (Burtt), религиозный философ, а также Р. Лестер Мондейл (Mondale), священник-унитарий и брат вице-президента США Уолтера Мондейла в президентство Картера (1977–1981).

Утверждения «Манифеста». В преамбуле авторы определяют себя как «религиозных гуманистов» и заявляют, что установление такой новой религии является «одним из главных

требований современности» (Kurtz, *Humanist Manifestos*). Манифест состоит из пятнадцати основополагающих утверждений, которые гласят, в частности, следующее:

"*Первое: религиозные гуманисты считают Вселенную самосуществующей и не сотворённой*«. Это нонтеизм (*см*. теизм), который отрицает существование Творца, создавшего Вселенную или поддерживающего её бытие.

"*Второе: гуманизм полагает, что человек является частью природы, и что он сформировался в ходе продолжающегося процесса*». Провозглашаются натурализм и натуралистическая теория эволюции. Сверхъестественное отвергается.

"*Третье: придерживаясь органической концепции жизни, гуманисты приходят к выводу, что традиционный дуализм души и тела должен быть отвергнут*«. Люди не имеют души и нематериальной составляющей в своём существе. Не являются они и бессмертными (*см*. бессмертие). После смерти никакого существования нет.

"*Четвёртое: гуманизм признает, что религиозная культура и цивилизация человечества* [...] *являются результатом постепенного развития*». Далее: «Индивидуум, рождённый в конкретной культурной среде, в основном сформирован этой культурной средой». Тем самым подразумеваются культурная энолюция и культурный релятивизм. Культурная эволюция означает, что общество постепенно становится всё более развитым и сложным; культурный релятивизм означает, что личность человека в значительной степени обусловлена соответствующей культурной средой.

"*Пятое: гуманизм настаивает, что природа мироздания, в её современном научном понимании, исключает любые представления о сверхъестественных или космических началах, служащих гарантами для человеческих ценностей*«. Нет никаких Богом данных нравственных ценностей; поэтому ценности относительны и подвержены изменениям (*см*. нравственность: абсолютная природа).

"*Шестое: мы убеждены, что прошло время теизма, деизма, модернизма и ряда разновидностей "нового мышления»*«. Создатели первого «Манифеста» были атеистами (*см*. атеизм) и агностиками (*см*. агностицизм) в традиционном смысле этих терминов. Отвергались даже верования, очищенные от всего сверхъестественного (*см*. чудеса: аргументы против).

"*Седьмое: религия состоит из таких действий, намерений и переживаний, которые имеют общечеловеческую значимость* [...] *всё это в определённой степени – проявления удовлетворительного для разума человеческого существования*«. Суть этого утверждения – в том, чтобы определять религию в чисто гуманистических терминах. Религия есть нечто значимое, интересное или полезное для людей.

"*Восьмое: религиозный гуманизм рассматривает полную личностную реализацию человека в качестве главного предназначения его жизни и стремится достигнуть такого развития и самоосуществления человека "здесь и сейчас»*«. Упования гуманистов ограничены этим миром. «Главное предназначение человека» – земное, а не небесное (*см*. материализм).

"*Девятое: вместо устаревшей религиозной ориентации, проявлявшейся в поклонении и молитве, гуманист находит выражение своих религиозных чувств в более осмысленной жизни личности и в коллективных усилиях по обеспечению общественного блага*«. Религиозные чувства обращаются на мир природы, личности, общества, но не на мир духовного и сверхъестественного.

"*Десятое: отсюда следует, что больше не останется никаких особых, исключительно религиозных чувств и настроений такого рода, которые до сих пор ассоциировались с верой в сверхъестественное*». В этом пункте выводится натуралистическое следствие из предыдущих утверждений. Религиозный духовный опыт должен разъясняться в чисто материалистических терминах.

"*Одиннадцатое: человек научится относиться к жизненным трудностям на основе своего знания об их*

естественных и вероятностных причинах«. Гуманисты верят, что гуманистическое образование обеспечит благополучие общества, устраняя самонадеянность и страхи, которые происходят от невежества.

"*Двенадцатое: полагая, что религия должна приносить всё больше и больше радости и благополучия, религиозные гуманисты ставят своей целью развивать в человеке творческое начало и способствовать достижениям, которые делают жизнь лучше*». Этот акцент на таких гуманистических ценностях, как творческое начало и достижения, выдаёт влияние Д. Дьюи.

"*Тринадцатое: религиозные гуманисты считают, что любые организации и институты существуют для реализации всех возможностей человеческой жизни*«. Гуманисты быстро бы перестроили религиозные институты, обрядность, церковную организацию и деятельность прихожан в соответствии со своим мировоззрением.

"*Четырнадцатое: гуманисты твёрдо убеждены, что существующее, стремящееся к стяжательству и получению прибыли общество доказало свою неадекватность и что необходимы радикальные изменения в социальных методах, в управлении и в мотивации людей*». На смену капитализму гуманисты предлагают «социализированное и кооперативное экономическое устройство общества».

"*Пятнадцатое и последнее: мы заявляем, что гуманизм будет: а) утверждать жизнь, а не отрицать её; б) стремиться выявлять жизненные возможности, а не бежать от них; в) стараться создать благоприятные жизненные условия для всех, а не только для избранных*«. Просоциалистические настроения выражены и в этой заключительной декларации, где религиозный гуманизм проявляет свой жизнеутверждающий аспект.

Гуманисты, составившие этот манифест, заявляли, что «поиск путей к улучшению жизни по-прежнему остаётся основной задачей человечества» и что каждый человек «может найти внутри себя возможности для достижения этой цели». Они были оптимистами в отношении своих целей и

максималистами в своей вере в то. что человечество способно их достигнуть.

Оценка «Гуманистического манифеста I». Первый «Гуманистический манифест» можно вкратце охарактеризовать так:

1) атеизм (*см*. атеизм) в вопросе о существовании Бога;
2) натурализм в вопросе о возможности чудес (*см*. чудеса: аргументы против);
3) эволюционизм (*см*. эволюция) в вопросе о происхождении человека;
4) релятивизм в вопросе нравственных ценностей (*см*. нравственность: абсолютная природа);
5) оптимизм относительно будущего;
6) социализм в политико-экономических вопросах;
7) религиозность в отношении к жизни;
8) гуманизм в методах, предлагаемых для тех, кто стремится достичь заявленных целей.

Формулировки «Манифеста» не просто оптимистичны; они сверхоптимистичны в представлениях о совершенстве человека. Как признали даже составители «Гуманистического манифеста II» (1973), «произошедшие с тех пор [с 1933 г.] события показали, что предыдущий манифест был заведомо чересчур оптимистичным».

Составители первого «Манифеста» старательно избегали в своих формулировках таких слов, как *обязаны* и *неизбежно*. Однако им не удалось обойтись без слов *будет* (ст. 15) и *должны* (ст. 3, 5, 12, 13, 14). Утверждения гуманистов о нравственных ценностях, которые они считают высшими, подразумевают, что люди *обязаны* стремиться к этим ценностям. Таким образом, секулярные гуманисты предлагают, в сущности, нравственные императивы, которым, как они считают, люди *обязаны следовать*.

Некоторые их нравственные императивы, по всей видимости, имеют всеобщий характер, что подразумевается употреблением слов с достаточно энергичной модальностью – *требование* (преамбула), *должны* (ст. 3, 5, 12, 14), *настаивает* (ст. 5), *не останется никаких, никогда* (ст. 7,10, заключение) и

даже *необходимы* (ст. 14) – по поводу отстаиваемых ценностей. В преамбуле такие всеобщие обязанности эвфемистически названы «непреходящими ценностями». Сходным образом, такие ценности, как свобода, творчество и достижения, с очевидностью понимаются в качестве всеобщих и неоспоримых.

Следует отметить, что религиозная тональность первого «Манифеста» достаточно очевидна. Слова «религия» и «религиозный» встречаются в нём двадцать восемь раз. Его авторы считают себя религиозными людьми, хотели бы сохранить религиозный духовный опыт и даже называют себя «религиозными гуманистами». Их религия, однако, лишена высшего личностного объекта религиозного чувства.

Гуманистический манифест II. В 1973 г., через 40 лет после появления «Гуманистического манифеста I», приверженцы секулярного гуманизма из нескольких стран мира решили, что пора внести назревшие изменения. «Гуманистический манифест II» подписали Айзек Азимов (Asimov), А. Дж.Айер° (Ayer), Бранд Бланшар (Blanshard), Джозеф Флетчер (Fletcher), Энтони °Флю, Жак Моно (Monod) и Б. Ф. Скиннер.

В предисловии авторы отрицают, что высказывают «обязывающее кредо», но отмечают, что «на сегодня это наше убеждение». Они признают свою преемственность в отношении прежних гуманистов, выразившуюся в том утверждении, что Бог, молитва, спасение и Провидение суть составляющие «необоснованной и отжившей своё веры».

Утверждения «Манифеста». Семнадцать основополагающих утверждений второго «Манифеста» размещены под рубриками «Религия» (ст. 1–2), «Этика» (ст. 3–4), «Личность» (ст. 5–6), «Демократическое общество» (ст. 7–11) и «Всемирное сообщество» (ст. 12–17).

"*Первое: религия, в лучшем значении этого слова, способна вдохновлять на преданность высшим этическим идеалам. Развитие нравственного стержня личности и творческого воображения есть выражение истинно «духовного» опыта и вдохновения*«. Авторы сразу добавляют, что «традиционные догматические или авторитарные религии

[…] служат роду человеческому плохую службу». Более того, свидетельство о существовании сверхъестественного предполагается недостаточным. Будучи «нонтеистами, мы берём в качестве отправной точки человека, а не Бога, природу, а не божественное». Авторы не смогли обнаружить божественного Провидения. Поэтому, говорят они, «никакое божество нас не спасёт; мы сами должны спасти себя».

"*Второе: обещания спасения бессмертной души и угрозы вечного наказания иллюзорны и вредны*«. Они отвлекают от самореализации и от сопротивления несправедливости. Наука опровергает веру в существование души (*см*. бессмертие). «Наука же утверждает, что человечество как вид есть порождение естественных эволюционных сил». Не нашла наука и свидетельств того, чтобы жизнь продолжалась после смерти. Людям правильней стремиться к благополучию в этой жизни, а не в следующей.

"*Третье: мы утверждаем, что нравственные ценности имеют своим источником человеческий опыт. Этика является автономной и ситуационной, не нуждаясь ни в богословских, ни в идеологических санкциях*«. Гуманисты основывают свою систему ценностей на человеческом опыте, наточке «здесь и сейчас». Ценности не имеют основы или цели вне человека (*см*. нравственность: абсолютная природа).

"*Четвёртое: разум и познание – это наиболее эффективные инструменты, которыми располагает человечество*«. Ни вера, ни чувства их не заменят. Гуманисты полагают, что «контролируемое применение научных методов […] должно получить дальнейшее развитие при решении проблем человека». Сочетание критического мышления и человеческого сопереживания – это лучшее, на что можно надеяться при решении проблем человека.

"*Пятое: не имеющая стоимостного выражения человеческая жизнь и достоинство личности – это основные гуманистические ценности*«. Гуманисты признают ровно столько индивидуальной свободы, сколько можно совместить с социальной ответственностью. Поэтому личностную свободу выбора следует расширять (*см*. детерминизм).

"*Шестое: в сфере человеческой сексуальности, как мы убеждены, нетерпимость, зачастую культивируемая ортодоксальными религиями и пуританскими культурами, необоснованно подавляет сексуальное поведение человека*». Авторы отстаивают права на контроль рождаемости, на аборт, на развод и на любые формы сексуального поведения взрослых людей при условии их взаимного согласия. «За исключением принесения вреда другим и побуждения их к аналогичным действиям, индивидуумы должны получить свободу проявлять свои сексуальные склонности и выбирать для себя образ жизни по своему усмотрению».

"*Седьмое: для более полного обеспечения свободы и достоинства личности человек в любом общество должен обладать полным набором гражданских свобод*«. В этот набор входят свобода слова и печати, политическая демократия, право на оппозицию правительственной политике, судебные права, свобода вероисповедания и организаций, право на художественное самовыражение и на научные исследования. Необходимо расширять и защищать право умереть с достоинством, прибегнуть к эвтаназии или самоубийству. Гуманисты противостоят возрастающему вмешательству в личную жизнь граждан. Этот подробный перечень – реестр гуманистических ценностей.

"*Восьмое: мы привержены идеалу открытого и демократического общества*». Все люди должны иметь право голоса при установлении ценностей и целей. «Люди важнее, чем десять заповедей, все правила, запреты и установления». Здесь выражено неприятие того божественного нравственного Закона, который дан, например, в Десяти заповедях.

"*Девятое: разделение церкви и государства и разделение идеологии и государства есть категорические императивы*«. Гуманисты считают, что государство «не должно поддерживать любое конкретное религиозное течение на деньги общества, как не должно и пропагандировать единственную идеологию».

"*Десятое:* [...] *нам нужно демократизировать экономику и судить о ней по её ориентированности на потребности человека, оценивая результаты с точки зрения*

общественного блага«. Это значит, что о достоинствах любой экономической системы следует судить на утилитарной основе.

"*Одиннадцатое: принцип морального равноправия следует расширять, устраняя всякую дискриминацию на основе расовой и половой принадлежности, религии, возраста и национального происхождения*». Полное искоренение дискриминации приведёт к более справедливому распределению общественного богатства. Нужно обеспечить минимальный доход для каждого, социальную помощь всем, кто в ней нуждается, и право на высшее образование.

"*Двенадцатое: мы сожалеем о разделении человечества по признаку национальности. Человеческая история достигла своей поворотной точки, где наилучшим выбором будет стирание граней национальных суверенитетов и переход к построению всемирного сообщества*«. Это подразумевает наднациональное политическое единство при сохраняющемся разнообразии культур.

"*Тринадцатое: такое всемирное сообщество должно отказаться от обращения к принуждению и военной силе в качестве метода решения межнациональных проблем*». В этой статье война расценивается как абсолютное зло, и «общепланетарным императивом» объявляется сокращение военных расходов.

"*Четырнадцатое: всемирное сообщество должно осуществлять совместное планирование в области использования быстро истощающихся природных ресурсов* [...] *а чрезмерный прирост населения должен контролироваться международными соглашениями*«. Для гуманистов, таким образом, одна из нравственных ценностей – охрана природы.

"*Пятнадцатое: нравственная обязанность развитых стран – предоставлять* […] *широкомасштабную техническую, сельскохозяйственную, медицинскую и экономическую помощь*» развивающимся странам. Это следует делать через «международную администрацию, которая охраняет права человека».

"*Шестнадцатое: развитие техники является жизненно важным ключом к прогрессу человечества*«. В этой статье авторы высказываются как против бездумного, неразборчивого осуждения технического прогресса, так и против применения технических достижений для контроля над людьми, манипулирования ими и экспериментов над ними без их согласия.

"*Семнадцатое: нам следует развивать коммуникационные и транспортные линии, пересекающие границы. Пограничные барьеры нужно устранять*». Эта статья заканчивается предостережением: «Нам предстоит научиться жить всем вместе в открытом мире или всем вместе погибнуть».

В заключении авторы высказываются против «террора» и «ненависти». Они отстаивают такие ценности, как разум и сострадание, а также терпимость, взаимопонимание и мирные переговоры. Они призывают к «высшей преданности [этим ценностям], на которую мы способны» и которая «выходит за пределы [...] церкви, государства, партии, класса и национальности». Из этого явствует, что гуманисты призывают к высшей преданности трансцендентным нравственным ценностям – то есть к религиозной преданности.

Оценка «Гуманистического манифеста II». Второй «Гуманистический манифест» написан сильнее, более детализирован и менее оптимистичен, чем «Гуманистический манифест I». Он менее сдержан в употреблении этически окрашенных терминов, таких как должны, и в своём призыве к высшей преданности. Это действительно сильный, настоятельный, нравственный и религиозный призыв. Этот «Манифест», как и его предшественник, характеризуется атеизмом, натурализмом, эволюционизмом, релятивизмом, социалистическими тенденциями и так же оптимистичен в своей вере в то, что человечество может само спасти себя. Интернационализм в нём проявляется гораздо сильнее.

Декларация секулярных гуманистов. Идеи секулярного гуманизма были высказаны и третьей группой. «Декларацию секулярных гуманистов», опубликованную в журнале секулярных гуманистов *Free Inquiry*, подписали Азимов, Флетчер

и Скиннер, а также те, кто не подписывал второй «Манифест», в том числе философы Сидни Хук (Hook) и Кай Нильсен (Nielsen).

Утверждения. Составители выступают за «демократический секулярный гуманизм». Из первого абзаца явствует, что гуманисты рассматривают в качестве своего главного врага существующую религию: «К сожалению, мы сегодня сталкиваемся с разнообразными антисекуляристскими тенденциями: это возрождение догматических, авторитарных религий; фундаменталистское, буквалистское и доктринёрское христианство». Кроме того, в документе содержатся жалобы на «быстро нарастающий и бескомпромиссный мусульманский клерикализм на Ближнем Востоке и в Азии, восстановление ортодоксального авторитета папской иерархии в Римской католической церкви, националистический религиозный иудаизм; и возрождение обскурантистских религий в Азии». Платформа этой группы гуманистов такова:

Свобода исследований. «Первостепенный принцип демократического секулярного гуманизма – это его приверженность свободе изысканий. Мы противостоим любой тирании над разумом человека, любым попыткам церковных, политических, идеологических или социальных институтов воспрепятствовать свободной мысли».

Отделение церкви от государства. «В силу своей преданности идеям свободы секулярные гуманисты настаивают на принципе отделения Церкви от государства». По их мнению, «любая попытка навязать особые, единственно верные представления об Истине (*см*. природа истины), благочестии, добродетели или справедливости всему обществу есть нарушение свободы изысканий».

Идеал свободы. «Как демократические секуляристы, мы последовательно отстаиваем идеал свободы». В секулярном гуманизме в понятие свободы входит не только свобода совести и вероисповедания от давления со стороны церковных, политических и экономических сил, но также «истинная политическая свобода, демократический принцип принятия решений на основе мнения большинства, и уважение прав меньшинства, и власть закона».

Этика, основанная на критическом мышлении. Этические деяния следует оценивать с помощью критического мышления, и цель гуманистов – воспитание «независимой и ответственной личности, способной самостоятельно выбирать свой путь в жизни на основе понимания человеческой психологии». Хотя секулярные гуманисты формально противостоят абсолютизму в этике, они считают, что «благодаря этическому мышлению вырабатываются объективные нормы морали, и могут быть выявлены общие этические ценности и принципы».

Воспитание нравственности. «Мы убеждены, что у детей и юношества необходимо развивать нравственный аспект личности […] поэтому обязанность системы общественного образования – культивировать при воспитании такую систему ценностей». В число таких ценностей входят «нравственные добродетели, способность к пониманию и сила характера».

Религиозный скептицизм. «Как секулярные гуманисты, мы сохраняем общее скептическое отношение ко всем утверждениям о сверхъестественном. Хотя и верно, что мы признаём значение религиозного опыта: это опыт, который изменяет человека и придаёт его жизни новый смысл […мы отрицаем, что], такой опыт имеет хоть что- то общее со сверхъестественным». Утверждается, что нет достаточных свидетельств в пользу заявлений о существовании некоего божественного предназначения Вселенной. Люди свободны и сами несут ответственность за свою судьбу, и они не могут ждать спасения от какого бы то ни было трансцендентного существа.

Разум. «Мы с озабоченностью смотрим на современный поход несекуляристов против разума и науки». Хотя секулярные гуманисты не считают, что разум и наука способны решить все человеческие проблемы, они заявляют, что не видят для человеческой способности мыслить лучшей замены.

Наука и техника. «Мы верим, что научный метод, при всём его несовершенстве, остаётся всё же самым надёжным путём к познанию мира. Поэтому мы ждём от естественных наук, от наук о жизни, об обществе и человеческом поведении знания о Вселенной и месте человека в ней».

Эволюция. В этой статье «Декларации» выражается глубокое сожаление по поводу наступления религиозных фундаменталистов на теорию эволюции. Хотя и не считая теорию эволюцию «непогрешимым принципом», секулярные гуманисты расценивают её как «подтверждённую настолько весомыми свидетельствами, что её трудно было бы отрицать». Соответственно, «мы с прискорбием наблюдаем попытки фундаменталистов (особенно в Соединённых Штатах) вторгнуться в школьные классы с требованием о преподавании учащимся теории креационистов и включении её в учебники по биологии» (*см*. происхождение вселенной). Секулярные гуманисты считают это серьёзной угрозой как для академической свободы, так и для системы образования в области естественных наук.

Образование. «По нашему мнению, система образования должна сыграть существенную роль в формировании гуманистического, свободного и демократического общества». В цели образования входят передача знаний, подготовка к профессиональной деятельности, воспитание гражданственности и нравственное развитие учащихся. Секулярные гуманисты также предвидят более общую задачу осуществления «долговременной программы в области общественного образования и просвещения, посвящённой актуальности секулярного мировоззрения для жизни человека».

Декларация заканчивается заявлением о том, что «демократический секулярный гуманизм слишком важен для человеческой цивилизации, чтобы от него отказаться». Современная ортодоксальная религия клеймится как направленная «против науки, против свободы, против человека», и указывается, что «секулярный гуманизм возлагает надежды на разум человека, а не на божественное руководство». В самом конце выражается сожаление по поводу «нетерпимых сектантских верований, которые сеют ненависть».

Оценка «Декларации секулярных гуманистов». Может показаться удивительным, что эта «Декларация» появилась так быстро после второго «Гуманистического манифеста» (всего через восемь лет), особенно с учётом того, что под обоими

документами подписалось так много одних и тех же людей. Значительная часть содержания совпадает с одним из «Манифестов» или с обоими. В согласии с предыдущими заявлениями гуманистов проповедуются натурализм, эволюционная теория, способность человечества самому себя спасти, а также общие этические идеалы гуманизма – свобода, терпимость и критическое мышление.

Тем не менее «Декларация» имеет и свои отличия. Самыми важными аспектами этой «Декларации» являются именно те области, в которых она отличается от предыдущих документов. Во-первых, эти секулярные гуманисты предпочитают называться «*демократическими* секулярными гуманистами». Акцент на демократических идеях виден во всех местах текста. Во-вторых, они, в отличие от авторов предыдущих документов, нигде не объявляют себя религиозными гуманистами. Это странно, поскольку гуманисты претендовали на юридическое признание их религиозной группой, и Верховный суд США дал им такое определение в деле «Торкассо против Уоткинса» (*Torcaseo vs. Watkins*) в 1961 г. И действительно, эту «Декларацию» по праву можно охарактеризовать как антирелигиозную, поскольку в ней особенно критикуется современное стремление к консервативной религиозной вере. Основное содержание «Декларации» можно, в сущности, рассматривать как реакцию на современные тенденции, противостоящие секулярному гуманизму. И наконец, нельзя не заметить странную непоследовательность, выражающуюся в том, что в «Декларации» отстаивается идеал академической свободы, но одновременно приведено требование исключить научный креационизм из школьных программ по естественно-научным дисциплинам.

Общие элементы в секулярном гуманизме. Изучение «Гуманистических манифестов» и «Декларации» наряду с другими произведениями широко известных сторонников секулярного гуманизма выявляет его общее концептуальное ядро, состоящее из по меньшей мере пяти тезисов:

1) Нонтеизм характерен для всех форм секулярного гуманизма. Многие гуманисты полностью отрицают

существование Бога, а необходимость существования Творца мироздания отрицают все. Таким образом, секулярные гуманисты едины в своём противостоянии любой теистической религии.

2) Существенной чертой гуманизма является натурализм, вытекающий из отрицания теизма. Всё в мироздании должно получать своё объяснение в терминах одних только законов природы.

3) Теория эволюции служит для секулярных гуманистов способом объяснить происхождение мира и жизни. Либо Вселенная и жизнь в ней возникли благодаря сверхъестественному вмешательству Творца, либо имела место чисто натуралистическая эволюция. Нонтеисты, таким образом, не имеют другого выбора, кроме того, чтобы отстаивать теорию эволюции.

4) Секулярных гуманистов объединяет релятивизм в этике, так как они испытывают отвращение к абсолютам (*см*. нравственность: абсолютная природа). Нет никаких Богом данных нравственных ценностей; человек сам выбирает для себя такие ценности. Эти нормы подвержены изменениям и относительны, будучи обусловлены ситуаций. Поскольку не существует абсолютной основы для ценностей в лице Бога, не существует и абсолютных ценностей, которые были бы даны Богом.

5) Центральным тезисом является самодостаточность человека. Не все секулярные гуманисты утопичны в своих идеях, но все уверены, что люди способны решать свои проблемы без божественной помощи. Не все считают, что род человеческий бессмертен, но все убеждены, что выживание человечества зависит от личного поведения и ответственности каждого. Не все из них верят, что наука и техника являются средствами спасения человечества, но все видят в человеческом разуме и секулярном воспитании единственную надежду на продолжение существования рода человеческого.

Заключение. Секулярный гуманизм – это течение, состоящее, главным образом, из атеистов, агностиков и деистов. Все они отрицают теизм и существование

сверхъестественного. Все придерживаются строго натуралистических взглядов. Конкретные их доктрины обсуждаются в статьях: Бог: возражения на доказательства бытия; Бог: предполагаемые опровержения бытия; Бог: свидетельства существования; чудеса; чудеса: аргументы против; эволюция; эволюция биологическая; эволюция космическая; эволюция химическая. В этике гуманисты являются релятивистами (*см*. нравственность: абсолютная природа). Различные виды нетеистического гуманизма оцениваются в статьях о ведущих его представителях.

Библиография:

D. Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism*.
N. L. Geisler, *Is Man the Measure?*
J. Hitchcock, *What is Secular Humanism?*
C. S. Lewis, *The Abolition of Man*.
P. Kurtz, ed., *Humanist Manifestos I* and *II*.
→ ed., «A Secular Humanist Declaration», *Free Inquiry*.
F. Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race?*
R. Webber, *Secular Humanism: Threat and Challenge*.

Д

Даниил

см. **Книга пророка Даниила: датировка**

Дарвин, Чарлз

(*DARWIN, CHARLES*)

Чарлз Роберт Дарвин (1809–1882) родился в английском городе Шрусбери в семье врача. В качестве натуралиста он добился поддержки спонсоров и правительства для экспедиции на военном парусном корабле флота её Величества «Бигл», в ходе которой сделал свои знаменитые наблюдения относительно видовой изменчивости вьюрков. Позднее он использовал данные, полученные им за время этого плавания, для обоснования своей теории эволюции (*см*. творение и происхождение; творение: различные взгляды; эволюция; эволюция биологическая; эволюция биологическая: недостающие звенья; эволюция химическая).

Наибольшую известность принёс Дарвину его труд «О происхождении видов» (*On the Origin of Species*; 1859), в первом издании которого Дарвин в заключительных строках высказал предположение о том, что, «как наша планета движется по круговой орбите согласно непреложному закону гравитации», так и «жизнь во всем её разнообразии, которую [Творец] изначально вдохнул в несколько форм или в одну […] при таком простом начале, её бесчисленные формы, прекраснейшие и удивительнейшие, развились и продолжают развиваться». Слово «Творец» было добавлено во втором издании «Происхождения видов». Но лишь в своём последнем труде, «Происхождение человека» (*The Descent of Man*; 1871), Дарвин заявил, что и человек тоже эволюционировал из низших форм жизни в ходе естественных процессов. Эта теория вызвала в науке революцию, отзвуки которой ощущаются до сих пор.

Это был переломный момент в современном научном мышлении, поскольку Дарвин, по мнению многих, нашёл первое правдоподобное объяснение того, как могла происходить эволюция. Постулируя принцип естественного отбора (выживание наиболее приспособленных) применительно к изменчивости внутри популяций. Дарвин сумел убедительно показать, что за длительное время происходит аккумуляция

малых изменений в большие. Значительные изменения способны приводить к образованию новых видов без прямого вмешательства сверхъестественных сил – за исключением, может быть, изначальной инициации процесса в целом.

Эволюция дарвиновского Бога. Вначале Дарвин был христианским теистом; он принял крещение в Церкви Англии, а похоронен был, несмотря на своё отрицание христианства, в Вестминстерском аббатстве. Жизнь Дарвина – это микрокосм всеобщего неверия, всё более нараставшего к девятнадцатому веку (*Darwin's Early Religious Training*).

Хотя Дарвин и был англиканцем, его отправили учиться в школу, которой руководил унитарий (Moore, 315). Позднее, в 1828 г., Дарвин поступил в Кембриджский университет, где, как решил его отец, он должен был готовиться принять сан (ibid.). В этом юном возрасте Дарвин, под влиянием книг Пирсона «Разъяснение символа веры» (Pearson, *Exposition of the Creed*) и епископа Самнера «Свидетельство истинности христианства, выводимое из его природы и происхождения» (Sumner, *Evidence of Christianity Derived from Its Nature and Reception*; 1824), «отказался от последних своих колебаний в вопросе искренней веры во все доктрины Церкви» (ibid.). Тем не менее на Дарвина произвели глубокое впечатление труды Уильяма Пэйли «Взгляд на христианские свидетельства» (Paley, *A View of the Evidences of Christianity*; 1794) и «Естественное богословие, или Свидетельства о существовании и атрибутах Божества» (*Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of Deity*; 1802).

Первоначальные теистические убеждения Дарвина. Дарвин признавал доказательство бытия Бога, основанное у Пэйли на устроенности Вселенной (*см*. доказательство телеологическое). В «Автобиографии» Дарвин вспоминает запись в своём «Дневнике» о том, что «замерев перед великолепием бразильских джунглей, невозможно подобрать нужные слова для выражения высших чувств изумления, восторга и преображения, которые наполняют и возвышают ум». Он добавляет: «Я вспоминаю свою убеждённость в том,

что в человеке содержится нечто большее, нежели одно лишь дыхание его собственного тела» (Darwin, *Autobiography*, 91).

Дарвин осознавал, что «чрезвычайно трудно, а скорее, невозможно представить себе, чтобы этот беспредельный и удивительный мир, с человеком в нём, имеющим способность заглядывать так глубоко в прошлое и так далеко в будущее, был результатом слепой игры случая или следствием из слепой необходимости». Поэтому «в своих размышлениях я ощущал стремление искать Первую Причину, имеющую разумный дух, в какой-то степени подобный человеческому; и я заслуживаю того, чтобы называться теистом». Дарвин признаётся, что когда-то был креационистом. Он даже говорит, что этой позиции «до самого последнего времени придерживалось большинство натуралистов, а в прошлом придерживался и я» (Darwin, 30). «Это умозаключение [о существовании Творца] имело для меня, насколько я могу припомнить, очень большое значение в то время, когда я писал «Происхождение видов»; и именно с того времени оно в моих глазах стало, очень-очень медленно, блекнуть» (Darwin, *Autobiography*, 92–93).

Отрицание Дарвином христианства. До 1835 года, перед тем как отправиться в путешествие на «Бигле» (в 1836), Дарвин все ещё был креационистом. Дарвин описывает свой религиозный декаданс в «Автобиографии». Он вспоминает: «Находясь на борту «Бигля» [октябрь 1836 – январь 1839], я был в полной мере ортодоксом, и, как мне помнится, надо мной от души смеялись некоторые офицеры (хотя и сами ортодоксы), когда я цитировал Библию в качестве непререкаемого авторитета по ряду вопросов морали». Однако он в то же время не верил, что Библия является непререкаемым авторитетом в научных вопросах. По мнению Эрнста Майра, Дарвин стал эволюционистом в какой-то момент между 1835 и 1837 г. (Mayr, x). «К 1844 г. его представления [об эволюции] достигли значительной зрелости, что явствует из его рукописи «Эссе» [Essay]» (ibid.). Как отмечает сын и биограф Чарлза Дарвина, Фрэнсис Дарвин, «хотя почти все ключевые идеи «Происхождения видов» оформились в размышлениях Дарвина уже к 1838 году, он на протяжении двадцати лет взвешивал

решение публично объявить себя эволюционистом» (F. Darwin, 3.18). Уже спустя десятилетие (в 1848) Дарвин был настолько убеждён в своей теории эволюции, что с бравадой отвечал Дж. Д. Хукеру (Hooker): «Меня не волнует, что вы скажете, моя теория видов – вот полное евангелие» (цит. по: Moore, 211).

Угасание христианской веры у Дарвина началось с сомнений в достоверности Библии. Надо отметить, что даже в 1848 году он читал книгу гарвардского профессора Эндрю Нортона «Свидетельство истинности Евангелий» (Norton, *The Evidence of the Genuineness of the Gospels*), где утверждалось, что «Евангелия остаются в своей сущности теми же самыми, какими они были написаны изначально» и что «для них указаны их истинные авторы» (Moore, 212). Тем не менее вера Дарвина в Ветхий Завет была подорвана за несколько лет до этого (*см*. Библия: критика).

Признание негативной высшей критики. Однако «я к тому времени стал постепенно понимать, что Ветхий Завет, из-за явно ложной истории мира в нём, с этой Вавилонской башней, с радугой в качестве знамения и т. д. и т. п., из-за приписывания в нём Богу чувств мстительного тирана заслуживает доверия не больше, чем священные книги индусов или верования любых варваров» (Darwin, *Autobiography*, 85).

Отрицание всего сверхъестественного. Ещё Бенедикт °Спиноза в 1670 г. и Дэвид °Юм столетием позже критиковали убеждённость в том, что в мироздании действуют сверхъестественные силы. Вслед за ними и Дарвин писал: «При дальнейших размышлениях о том, что потребовалось бы самое ясное свидетельство, чтобы побудить любою здравомыслящего человека поверить в чудеса, на которых зиждется христианство, – что, чем больше мы знаем о непреложных законах природы, тем менее правдоподобными выглядят чудеса – что люди того времени были невежественны и легковерны до степени, для нас почти непредставимой, – что создание Евангелия в одно время с описанными в нём событиями недоказуемо – что евангелисты расходятся между собой во многих важных деталях, на мой взгляд, заведомо слишком важных, чтобы списать расхождения на обычную неточность очевидцев, – при таких размышлениях

[…] я постепенно пришёл к неверию в христианство как божественное откровение» (Darwin, *Autobiography*, 86).

Тем не менее Дарвин продолжает: «Мне очень не хотелось расставаться с моей верой […] это неверие закрадывалось в меня очень медленно, но в конце концов стало полным. Это происходило так медленно, что я не ощущал горечи, и с тех пор ни на одно мгновенье не сомневался, что я сделал правильный вывод» (ibid., 87).

«Проклятая доктрина» °*ада*. Как отмечает Дарвин, ортодоксальная вера в преисподнюю особенно повлияла на его отпадение от христианства. Он пишет: «В самом деле, я никак не мог понять, почему каждый должен желать, чтобы христианство оказалось истинным; ведь в тексте таким ясным языком сказано, что люди, которые не верят, а к таковым относятся мой отец, брат и почти все мои лучшие друзья, подвергнутся вечному наказанию. Это проклятая доктрина» (ibid., 87).

Смерть дочери Дарвина. Возрастающий скептицизм Дарвина довершила смерть его любимой дочери Анны, последовавшая в 1851 г. Как пишет его биограф Джеймс Мур, «двумя сильными чувствами – горем и гневом – исполнены страницы «Автобиографии» за годы с 1848-го по 1851-й, в период, когда Дарвин окончательно отрёкся от своей веры» (Moore, 209). Это, разумеется, происходило сразу после того, как его представления об эволюции устоялись (1844–1848), и перед тем, как он написал своё знаменитое «Происхождение видов» (1859).

Хотя потомки Дарвина умалчивают о том, какое действие оказала на него эта утрата, его собственные слова раскрывают её подлинное значение для него (см. Moore, 220–23). Памятуя о доктрине вечного наказания, Дарвин не мог примирить для себя факт смерти невинного ребёнка и идею мстительного Бога (ibid., 220). Именуя себя «ужасным негодяем», одним из проклятых, он в мае 1856 г. предостерегал одного юного энтомолога: «Как я слышал, веру унитариев называют пуховой периной для спасения падших христиан; и думаю, вы сейчас находитесь как раз на такой пуховой перине, но я уверен, что вы будете падать

всё глубже и глубже» (цитируется в Moore, 221). Месяцем позже Дарвин называл себя «капелланом дьявола» – это сатирическая фигура речи, обозначающая отъявленного безбожника (Moore, 222; *см*. проблема зла).

Декаданс Дарвина. Дарвин постепенно променял свой теизм на °деизм, оставив место только для единичного акта божественного вмешательства при сотворении первой формы или первых форм жизни. Очевидно, такова была его позиция во время создания его труда «О происхождении видов» (1859), во втором издании которого он говорит о «жизни во всем её разнообразии, которую *Творец* изначально вдохнул в несколько форм или в одну [...] при таком простом начале, её бесчисленные формы, прекраснейшие и удивительнейшие, развились и продолжают развиваться» (*курсив Н. Г*.).

Отрицание доказательства Пэйли, основанного на устроенности Вселенной. Хотя Дарвин не отказывался от деистического Бога, Который сотворил мироздание, но передал его под управление «непреложных естественных законов», постепенно он начал отрицать даже незыблемость доказательства, основанного на устроенности Вселенной. По его словам, он был «вынужден» прийти к выводу о том, что «старое доказательство, основанное на устроенности природы, как оно дано у Пэйли, которое в прошлом казалось мне таким неоспоримым, в действительности рушится; сейчас, когда открыт закон естественного отбора [...] мы видим отнюдь не больше устроенности в разнообразии органических существ и в действии естественного отбора, нежели в том, куда подует ветер. Всё в природе есть результат непреложных законов» (ibid., 87). Дарвин пишет: «Я склонен во всём усматривать действие установленных законов, причём детали, на благо они или во зло, оставлены на произвол той силы, которую мы можем назвать случаем» (F. Darwin, 1.279; 2.105).

С единственно оставшейся у него верой в случайность натуралист рискнул зайти так далеко, чтобы называть естественный отбор «моим Божеством». Ибо верить в чудесное сотворение мира или в «непрестанное вмешательство творящей силы», говорит Дарвин, «означает сделать моё

Божество по имени «Естественный отбор» излишним и приписывать *собственно* Божеству – если таковое имеется – феномены, которые корректно было бы объяснять лишь как проявление Его величественных законов» (цитируется в Moore, 322). Здесь Дарвин не только сформулировал свой деизм, но и показал свой пробуждающийся агностицизм, оговаривая «если таковое имеется».

Ограниченный теизм? Как представляется, на поздних стадиях своего деизма Дарвин интересовался финитным божеством (*см*. ограниченный теизм), подобным тому, которое искал Джон Стюарт °Милль. Например, в 1871 году, в «Происхождении человека», Дарвин, как видно, отрицает веру в инфинитного Всемогущего Бога. Он пишет: «Вера в Бога – религия. Нет свидетельств того, чтобы человек был искони наделён облагораживающей верой в существование Всемогущего Бога» (Darwin, *Descent*, 302). Здесь прослеживаются мотивы ограниченного теизма. Но если это и так, подобные поиски были у Дарвина недолгими: в конце концов Дарвин, безусловно, стал агностиком (*см*. агностицизм).

Агностицизм. К 1879 году Дарвин был уже агностиком и писал: «Я думаю, что в целом (а к старости всё в большей и большей степени), хотя всё-таки не всегда, слово «агностицизм» точнее описывало бы мои умонастроения» (цитируется в Moore, 204). В конце концов он написал: «Тайна возникновения всего сущего для нас неразрешима; и я, например, вынужден довольствоваться тем, чтобы оставаться агностиком» (Darwin, *Autobiography*, 84).

Несмотря на свой агностицизм, Дарвин решительно отрицает, что когда-либо был атеистом. Он заявил: «В самых крайних своих отклонениях я никогда не доходил до атеизма, до отрицания существования Бога» (цитируется в Moore, 204). Историки опровергают апокрифический рассказ об обращении Дарвина на смертном одре.

А уже в 1879 году, спустя много лет после публикации «Происхождения человека», Дарвин пишет: «Мне кажется абсурдным сомневаться в том, что человек может одновременно быть ревностным теистом и эволюционистом»

(Darwin, Letter 7, May 1879). Сам Дарвин довольствовался тем, что оставался агностиком.

Оценка. В отличие от догматизма многих современных эволюционистов, заявляющих, что «эволюция – это факт», высказывания Дарвина были более сдержанными, по крайней мере в его опубликованных произведениях.

Позитивные аспекты позиции Дарвина. Следует высоко оценить добросовестность Дарвина, отнюдь не преувеличивающего значение своих теоретических построений. Во всяком случае, это относится к «Происхождению видов».

Эволюция – это лишь теория. Дарвин признавал, что его идеи – это лишь теория, а не факт. Он называл её «теорией эволюции» в противоположность «теории творения», много раз употребив эти выражения в своём «Происхождении видов» (например, Darwin, *On the Origin of Species*, 235, 435, 437). С методологической точки зрения макроэволюция – это скорее неподтверждённая гипотеза, нежели теория (*см*. эволюция биологическая). Многие, в том числе некоторые эволюционисты, считают её тавтологическим утверждением, нефальсифицируемым даже в принципе. Роберт Г. Петерс в журнале *The American Naturalist* утверждает, что эволюционные теории «фактически представляют собой логические тавтологии, и в таком своём качестве не могут давать эмпирически проверяемые предсказания. Они вообще не являются научными теориями» (Peters, 1). Другие, например, Стивен Тулмин и Лэнгдон Джилки, приходят к сходным выводам, называя их «научным мифом» (Gilkey, 39).

Необходимо учитывать обе возможности. В отличие от многих современных эволюционистов, Дарвин считал, что необходимо рассматривать как вариант с эволюцией, так и логическую альтернативу в виде творения, тщательно взвешивая свидетельства в пользу того и другого. В «Введении» к «Происхождению видов» Дарвин указывал: «Так как я прекрасно понимаю, что вряд ли найдётся хоть одно утверждение, обсуждаемое в этой книге, для которого нельзя привести факты, ведущие, зачастую с полной очевидностью, к заключениям, прямо противоположным моим выводам». Он

продолжает: «Корректный результат может быть получен только благодаря полному учёту и взвешиванию фактов и аргументов с обеих сторон проблемы; а здесь это невозможно». Приведённое мнение представляется весомым доводом в поддержку предложения о преподавании двух теорий, которое многие креационисты выдвигали для общественных школ, но которое было отклонено Верховным судом США (*Edwards*, 19 June 1987).

Подтверждение микроэволюции. Дарвина высоко ценят, в том числе и креационисты, за установление факта малых изменений при естественном развитии биологических видов. Это даже можно наблюдать, как свидетельствует его исследование вьюрков. Хотя креационисты расходятся с Дарвином в вопросе о том, могут ли эти малые изменения за длительное время путём естественного отбора аккумулироваться в большие, Дарвину и другим эволюционистам следует воздать должное за опровержение прежних платоновских взглядов о фиксированности форм живого на том уровне, который называется «биологические виды».

Объяснение закона естественного отбора. Дарвин также правильно оценил ту полезную роль, которую естественный отбор играет в развитии жизни. Выживание наиболее приспособленных – это данность в жизни животных, что может подтвердить внимательный просмотр любого фильма об африканской дикой природе. И опять же, креационисты и эволюционисты расходятся в вопросе о том, насколько серьёзные изменения может повлечь за собой естественный отбор и есть ли это прогресс. Однако существует согласие в том, что естественный отбор способен приводить и приводит к некоторым заметным биологическим изменениям в ходе развития жизни.

Отмечены «недостающие звенья». Дарвин прекрасно осознавал тот факт, что свидетельства в пользу (или против) эволюции содержатся в летописи ископаемых останков и что в ней есть много зияющих пропусков (см. ниже). Он, разумеется,

надеялся, что будущие находки заполнят эти пропуски и подтвердят его «теорию».

Негативные аспекты. Более полную критику теории биологической и человеческой эволюции можно найти в статье эволюция биологическая. Здесь же мы сосредоточимся на слабых местах собственных взглядов Дарвина.

Отсутствие ископаемых свидетельств. Убедившись в отсутствии промежуточных форм в летописи ископаемых останков, Дарвин признавался: «Геология, безусловно, не выявляет ни одно из таких плавно происходящих органических изменений, *и это, вероятно, – самое очевидное и серьёзное возражение, которое можно выдвинуть против теории [эволюции]*" (Darwin, *Origin of Species*, 152; *курсив Н. Г.*). Дарвин признавался, что в палеонтологии не обнаруживается «бесчисленного множества тех плавных переходных форм, которые, по нашей теории, связывают между собой все прошлые и нынешние виды одного класса в единую и разветвляющуюся цепочку жизни» (ibid., 161). Дарвин объяснял это скудостью «геологических данных в отрывочно ведущейся летописи мировой истории» (ibid.) и, с другой стороны, предполагаемой редкостью самих переходных форм. Однако это практически непроверяемый довод, следующий из молчания, когда заранее постулируется существование переходных форм, которое ещё нужно доказать. Реальность такова, что вместо недостающих звеньев мы имеем дело с недостающей цепью, из которой наличествуют лишь очень немногие разрозненные звенья.

Летопись ископаемых останков – единственное реальное свидетельство того, *что действительно произошло*, в противопоставление тому, *что могло бы происходить*, так что это очень серьёзное возражение. И последующий период протяжённостью около 140 лет не был для Дарвина благоприятным. Несмотря на тысячи находок ископаемых останков, по выражению Фреда Хойла, «летопись эволюции дырява, как решето» (Hoyle, 77). Причём палеонтолог из Гарварда, Стивен Джей Гулд, признаёт, что «крайняя редкость переходных форм в летописи ископаемых останков продолжает

быть профессиональным секретом палеонтологии. Эволюционные деревья, которые украшают наши учебники, имеют реальные данные только на концах и в узлах своих ветвей; всё остальное – лишь интерполяция, пусть и разумная, но не основанная на находках ископаемых останков» (Gould, 14). И действительно, отсутствие подтверждений теории Дарвина вынудило многих современных эволюционистов, таких как Гулд, прибегать ко всё более умозрительным построениям, например, к модели «прерывающегося равновесия», где в природе происходят огромные скачки за сравнительно короткое время.

Микроэволюция ещё не доказывает макроэволюцию. Всё, что удалось показать Дарвину, – возникновение малых изменений у ряда конкретных форм жизни, но не существование эволюции на уровне основных её типов. Даже если брать большие промежутки времени, реальных свидетельств значительных изменений нет. Снова цитируем Гулда: «Для истории большинства ископаемых видов характерны две особенности, которые никак не согласуются с представлениями о плавном развитии:

1) *Стабильное существование*. Большинство видов не демонстрирует направленной изменчивости за время своего пребывания на Земле. В момент своего появления в летописи ископаемых останков они выглядят примерно так же, как в момент своего исчезновения; морфологические изменения обычно весьма ограниченны и не имеют выраженной тенденции.

2) *Внезапное появление.* В любом ареале обитания вид не возникает постепенно, путём плавного преображения его предков; он появляется сразу, уже полностью сформировавшимся» (Gould, ibid., 13–14).

Из палеонтологических данных ясно вырисовывается картина жизни зрелых, вполне функциональных созданий, которые появляются внезапно и остаются неизменными. Это свидетельствует в пользу творения, а не эволюции.

Скачки свидетельствуют о творении. С учётом огромных пропусков в летописи ископаемых останков собственные высказывания Дарвина становятся самообвинениями. Он

говорил: «Тот, кто верит, что какие-то древние формы преображались внезапно [...] переходит в царство чудес, оставив царство науки» (цитируется в Denton, 59). ещё будучи студентом, Дарвин, комментируя книгу Самнера «Свидетельство истинности христианства», утверждал: «Когда мы видим религиозную структуру, у которой не существует прототипов, велика вероятность её божественного происхождения». Как сказал Говард Грубер (Gruber), «природа не порождает скачков, только Бог. Следовательно, если мы хотим понять, является ли то, что нас интересует, естественным или сверхъестественным [по происхождению], мы должны задать вопрос: возникло ли оно постепенно из того, что было прежде, или появилось внезапно, без всякой видимой естественной причины?» (цитируется ibid.). Но тогда из собственных посылок Дарвина, очевидно, макроэволюция отнюдь не следует, так как он признает гигантские скачки в летописи ископаемых останков, которые есть признак творения, а не эволюции.

Дарвин проводит ложную аналогию. Убедительность позиции Дарвина в значительной мере обусловлена тем очевидно правдоподобным доводом, что, коль скоро искусственный отбор способен накапливать такие значительные малые изменения за короткое время, то уж за долгое время естественный отбор наверняка способен накопить большие изменения. Однако, как отмечает Э. С. Рассел (Russell), «*действия человека при селекции не аналогичны действию «естественного отбора», но почти полностью ему противоположны*«. Ибо «у человека есть при этом некая потребность или цель; у «естественного отбора» ничего подобного быть не может. Человек подбирает особей для скрещивания, основываясь на таких их качествах, которые хотел бы закрепить или улучшить». Далее, «он опекает их и их потомство всеми имеющимися в его распоряжении средствами, тем самым защищая их от действия естественного отбора, который быстро бы уничтожил многих уродцев; человек продолжает свою активную и целенаправленную селекцию из поколения в поколение, пока не достигнет, если это вообще

возможно, своей цели». Однако «ничего подобного не происходит и не может происходить при слепом процессе дифференцированного вымирания и дифференцированного выживания, который мы ошибочно называем естественным отбором» (цитируется в Moore, 124). Таким образом, центральный столп теории Дарвина основан на ложной аналогии (дальнейшее развитие этой темы *см*. эволюция биологическая).

Дарвин сам видел серьёзные возражения. Дарвин посвятил целую главу в «Происхождении видов» тому, что назвал «массой трудностей» (Darwin, *On the Origin of Spedes*, 80). Например, «можем ли мы поверить, что естественный отбор способен был произвести [...] орган столь чудесный, как глаз» (ibid.). Как могли нуждающиеся в глазах животные выживать без них, пока те развивались на протяжении тысяч и миллионов лет? В самом деле, для большинства сложных органов и организмов необходимо, чтобы все их составные части с самого начала функционировали совместно. Любое постепенное приобретение их оказалось бы фатальным для жизнеспособности. Далее, «могут ли инстинкты приобретаться и модифицироваться путём естественного отбора?» (ibid.). Дарвин признаёт трудности теории эволюции, причём «некоторые из них настолько серьёзны, что и до сего дня размышления о них практически всегда вызывают у меня определённые сомнения» (ibid.).

Свидетельства указывают на несколько первопредков. Небезынтересно, что сам Дарвин признавал дезориентирующий характер аналогии, на которой основывались его взгляды. Уточняя свои знаменитые последние слова из «Происхождения видов» о том, что Бог создал «одну» или «несколько» форм жизни, Дарвин раскрывает для нас несколько важных моментов. Во-первых, он признаёт сотворение от восьми до десяти исходных форм жизни. Он заявил: «Как я полагаю, животные произошли, самое большее, от четырёх-пяти предков; для растений число предков было таким же или меньшим» (Darwin, *On the Origin of Species*, 241). Кроме того, он признаёт, что судить здесь можно только по аналогии, продолжая: «Аналогия

привела бы меня на один шаг дальше, а именно, к *вере* в то, что все животные и растения происходят от какого-то одного прототипа. *Но аналогия может оказаться плохим поводырём*" (ibid.; *курсив Н. Г.*). Это весьма показательное признание, если учесть продемонстрированную нами ложность используемой аналогии между искусственным и естественным отбором.

Теория Дарвина не выводится из наблюдения природы. Даже некоторые эволюционисты признают, что Дарвин выводил свою теорию не путём изучения природы, а как следствие из своего натуралистического мировоззрения. Джордж Гриннелл пишет: «Я много работал, изучая взгляды Дарвина, и могу сказать с известной уверенностью, что Дарвин также не выводил свою теорию из того, что есть в природе, а скорее спроецировал на природу определённые философские представления, потратив затем 20 лет на попытки собрать факты, которые могли бы сцементировать эти построения» (Grinnell, 44). Это особенно интересно с учётом определения Федерального суда США, вынесенного в так называемом процессе «Скоупс-два» (McLean, 22 January 1982) и устанавливающего, что концепция сотворения мира не является научной, прежде всего потому, что она исходит из ненаучного источника – Библии. Как заявил судья, концепцию творения нельзя преподавать учащимся вместе с теорией эволюции, потому что «"наука о творении» [...] имеет в качестве неназванного источника первые одиннадцать глав Книги Бытие» (цитируется в Geisler, 173).

Нельзя не удивляться, почему концепция творения оказывается ненаучной вследствие своего ненаучного источника, тогда как на теорию Дарвина это правило не распространяется. Истина состоит в том, что научная теория не обязательно должна иметь научный *источник*, но нуждается лишь в потенциальном или действительном научном *обосновании*. Как ваш автор указывал в качестве свидетеля на процессе «Скоупс-два», многие узаконенные научные взгляды имели вненаучные, даже религиозные источники. Идея электродвигателя переменного тока озарила Николу Теслу при чтении пантеистических стихов одного поэта. А структурная

формула молекулы бензола родилась у Кекуле из образа змеи, кусающей себя за хвост (ibid., 116–117).

Взгляды Дарвина равносильны атеизму. Хотя Дарвин, как и многие дарвинисты, решительно отрицал, что взгляды его, в принципе, – атеистические, в этом отношении ему предъявлялись очень серьёзные обвинения. Учёный из Принстона, Чарлз Ходж (1797–1878), в своём глубоком анализе дарвинизма задаёт вопрос, на который сам же и отвечает: «Что такое дарвинизм? Это атеизм. Это ещё не значит, что сам мистер Дарвин и все, кто усвоил его взгляды, являются атеистами, но это значит, что его теория – атеистическая, что отрицание устроенности мироздания […] равносильно атеизму» (Hodge, 177). Логику Ходжа трудно оспаривать. Теория эволюции отрицает устроенность мироздания, а если в природе нет устроенности, то нет и потребности в Устроителе природы. Итак, вопреки всем возражениям, теория эволюции является принципиально атеистической, так как отрицает потребность природы в разумном Творце (*см*. доказательство космологическое; Флю, Энтони).

Как признают даже многие эволюционисты, дарвиновский сценарий «тёплых луж», в которых спонтанно зародилась первая жизнь, полностью исключает Бога из царства биологии. Дарвин писал: «Часто говорят, что в настоящее время присутствуют все те условия для возникновения первичных живых организмов, которые могли присутствовать когда бы то ни было». Таким образом, спонтанное зарождение жизни окажется возможным, если «мы представим себе, что в какой-то тёплой луже, где наличествуют все виды аммониевых и фосфорных солей, свет, тепло, электричество, сформировался белок, готовый подвергнуться ещё более сложным превращениям» (цитируется в F. Darwin, 3.18). Как признавал Фрэнсис Дарвин, «Дарвин никогда не заявлял, что его теория способна объяснить происхождение жизни, однако именно это и подразумевалось. *Таким, образом, Бог был отстранён не только от создания видов, но и от всего царства биологии*» (ibid.). Для чего нужен Творец? Достаточно лишь постулировать то, во что долгое время верили многие, а именно, что

материальна Вселенная вечна, и в ней, по всей видимости, не остаётся места для Первопричины, для Бога. Разумеется, накоплены весомые свидетельства и против спонтанного зарождения жизни (*см*. эволюция химическая), и против вечности Вселенной (*см*. доказательство космологическое. горизонтальная форма; теория большого взрыва). И, следовательно, потребность в Боге сохраняется, несмотря на дарвинизм (*см*. Бог: свидетельства существования).

Причины для отрицания христианства были несостоятельными. Неоправданны не только деизм и агностицизм Дарвина, но также его отказ от христианства. Ведь он основывался на господствовавшей тогда негативной высшей критике (*см.* Библия: критика), которая являлась доархеологической и уже давно опровергнута.

Сходным образом, Дарвин ошибочно предполагал, что Бог Ветхого Завета – Бог мстительный, а не любящий, что явно противоречит ветхозаветным утверждениям о Божьей любви, Божьем милосердии и прощении (см. Исх. 20:6; Ион. 4:2). В самом деле, о Божьей любви говорится в Ветхом Завете даже чаще, чем в Новом Завете.

Далее, концепция °ада была у Дарвина серьёзно усечённой. Сама идея несправедливости ада предполагает существование абсолютно справедливого Бога. А ведь абсолютно справедливый Бог должен наказывать грех.

И мало этого, Дарвин, кажется, не имел представления о необходимости ада как следствии из того, что любящий Бог не принуждает сотворённые им свободные существа уверовать в Него вопреки их свободному выбору.

И наконец, родные и близкие Дарвина недооценивали тот факт, что Дарвин, после того как отказался от своей христианской веры, не смог совладать со своими переживаниями из-за смерти любимой дочери. В то самое время, когда он так нуждался в христианском уповании на воскресение (*см*. воскресение Христа: свидетельства) и на воссоединение с любимыми, Дарвин был его лишён из-за своего возрастающего неверия в сверхъестественное, подрывающего всякую основу, на которой могла бы

существовать надежда. Вместо этого Дарвин превратил то, что осталось у него от веры, в обвинение Бога в «мстительности». Таково состояние неблагодарного и неверующего сердца (ср. Рим. 1:18 и далее).

Библиография:

C. Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin*.

→ *The Descent of Man*.

→ *On the Origin of Species*.

F. Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin*. Vol. 3.

M. Denton. *Evolution: A Theory in Crisis*.

N. L. Geisler, *The Creator in the Courtroom*.

L. Gilkey, *Maher of Heaven and Earth*.

S. J. Gould. «Evolution's Erratic Pace», *NH*, 1972.

G. Grinnell. «Reexamination of the Foundations», *Pensee*, May 1972.

C. Hodge. *What is Darwinism?*

F. Hoyle, et al., *Evolution from Space*.

P. Johnson. *Darwin on Trial.*

→ *Reason in the Balance*.

E. Mayr, «Introduction», C. Darwin, *On the Origin of Species*, 1964 ed.

J. Moore, *The Post-Darwinian Controversies*.

R. Peters, «Tautology in Evolution and Ecology ». *AN*, January-February 1976.

Датировки научные

см. **Научные датировки**

Деизм

(*DEISM*)

Деизм – это вера в Бога, Который сотворил мироздание, но никогда не прерывает его самостоятельное бытие сверхъестественными событиями. Это °теизм за вычетом чудес (*см*. чудеса: значение для апологетики). Бог не взаимодействует со Своим творением. Уже создавая его, Бог предназначил его для независимого от Себя существования по непреложным законам природы (*см*. Спиноза. Бенедикт). Он также обеспечил в природе всё, что потребуется его созданиям для жизни.

Деизм процветал в шестнадцатом, семнадцатом и восемнадцатом столетиях, но в девятнадцатом столетии начал отмирать. Сегодня его идеи живы в натуралистическом отрицании всего сверхъестественного (*см*. чудеса: аргументы против), в критической оценке Библии (*см*. Библия: критика) и в практике тех, кто верит в некое высшее существо, которое очень мало влияет или вообще никак не влияет на их жизнь.

Деизм процветал в Европе, особенно во Франции и Англии, а также в Америке конца восемнадцатого века (см. Orr, chaps. 3–4). В число более-менее известных европейских деистов входят Херберт Чербери (Cherbury; 1583–1648), отец английского деизма; Мэтью Тиндал (Tindal; 1655–1733); Джон Толанд (Toland; 1670–1722) и Томас Вулстон (Woolston; 1669–1731). Из американских деистов следует отметить Бенджамина Франклина (Franklin; 1706–1790), Стивена Хопкинса (Hopkins; 1707–1785), Томаса Джефферсона (Jefferson; 1743–1826) и Томаса Пейна (Paine; 1737–1809). Влияние взглядов американских деистов, особенно Пейна и Джефферсона, сегодня достаточно сильно ощущается в основах государственности и политическом наследии Соединённых Штатов Америки (см. Morais, chaps. 4,5).

Различные типы деизма. Все деисты согласны с тем, что существует один Бог, сотворивший Вселенную. Все деисты сходятся между собою в том, что Бог не вмешивается в дела мироздания сверхъестественным образом. Однако среди

деистов нет единства в вопросах об участии Бога в делах мироздания и существовании для людей загробной жизни (*см*. бессмертие). На основе этих различий можно выделить четыре типа деизма. Они варьируют от приписывания Богу исчезающе малого участия в делах мироздания до проявления максимальной заботы о нём, хотя и без сверхъестественного вмешательства (Morais, 17, 85–126).

Безучастный Бог. Деизм первого типа имеет, в основном, французское происхождение. Согласно этим взглядам, Бог не занимается управлением Вселенной, которую создал. Он сотворил её и привёл в движение, но не имеет отношения к тому, что в ней дальше происходило.

Бог без заботы о нравственности. В деизме второго типа Бог участвуют в текущих процессах мироздания, но равнодушен к нравственному аспекту действий человеческих существ. Человек может поступать справедливо или несправедливо, праведно или неправедно, нравственно или безнравственно. Бога это не касается.

Бог, заботящийся о нравственности в этой жизни. По мнению деистов третьего типа. Бог управляет миром и озабочен нравственным аспектом поведения человеческих существ. Он действительно настаивает на выполнении нравственного закона, установленного Им в природе. Однако после смерти никакого будущего существования нет.

Бог, заботящийся о нравственности в этой жизни и в следующей. В деизме четвёртого типа Бог контролирует мироздание, требует от людей соблюдения нравственного закона, заложенного в природе, и определяет для них загробную жизнь с вознаграждением для праведных и наказанием для беззаконных. Этот взгляд был весьма распространён как среди английских, так и среди американских деистов.

Основные убеждения. Несмотря на вопросы, в которых деисты расходятся, в их убеждениях есть то общее, что позволяет лучше понять единую суть их мировоззрения.

Бог. Все деисты согласны с тем, что существует только один Бог (*см*. теизм). Это Бог вечный, неизменный,

необходимый, всеведущий, всемогущий, всеблагой, истинный, справедливый, невидимый, инфинитный – то есть полностью совершенное Существо, без недостатка в чём бы то ни было.

Бог есть абсолютное единство, а не триединство °Троицы. Представления христианских теистов о Троице неверны, а то и просто бессмысленны. Бог отнюдь не существует в трёх равных ипостасях. По этому поводу Джефферсон шутил, что «арифметика Троицы, в которой три равно одному, а единица равна трём», представляет собой «редкостную тарабарщину». Пейн полагал, что концепция трёх лиц Троицы в итоге приводит к трём разным богам, а потому есть многобожье (*см*. политеизм). Деисты, в отличие от этого, убеждены, что Бог един в Своей природе и имеет одну ипостась.

Происхождение Вселенной. Вселенная есть творение Божье (*см*. творение и происхождение). До существования Вселенной не было ничего, за исключением Бога (*см*. творение: различные взгляды). Он дал бытие всему сущему. Итак, мироздание, в отличие от Бога, финитно. Оно имеет своё начало, тогда как бытие Бога не имеет ни начала, ни конца.

Вселенная функционирует по законам природы. Эти законы вытекают из самой сущности Бога (*см*. эссенциализм божественный). Они, подобно Ему, вечны, совершенны и неизменны, отражая упорядоченность и постоянство Его сущности. Это такие правила, с которыми Бог соизмеряет Свои действия и которые хотел бы видеть образцом для подражания в поведении Его созданий.

Соотношение между Богом и Вселенной. Бог так же отличен от Вселенной, как художник отличен от своей картины, часовщик – от часов и скульптор – от скульптуры (*см*. доказательство телеологическое). Однако, как и картина, часы или скульптура, Вселенная может многое рассказать о своём Создателе. Благодаря её устройству можно понять, что существует космический Устроитель, каков этот Устроитель и чего Он ждёт от нас. Вселенная также показывает, что причиной её существования должно было стать Иное существо и что своей правильностью и сохранением своего существования она обязана этому Иному существу. Существует Бог, Который

создал, контролирует и провиденциально поддерживает мироздание. И мироздание зависит от Бога, а не Бог от мироздания.

Бог не раскрывает Себя никаким другим способом, как только через творение. Вселенная – вот Библия деиста. Только она даёт откровение о Боге. Все остальные предполагаемые откровения, будь то устные или записанные, суть человеческие измышления (*см*. откровение частное, или особое).

Чудеса. Чудес не бывает (*см*. чудеса: аргументы против). Бог либо не может вмешиваться в дела мироздания, либо не хочет. Те деисты, которые уверены, что Бог не может совершать чудеса, зачастую ссылаются на непреложность законов природы. Совершение чуда нарушило бы эти законы. Но законы природы непреложны и поэтому не могут быть нарушены, так как их нарушение предполагало бы изменение неизменного. Следовательно, чудеса невозможны. Те деисты, которые считают, что Бог мог бы творить чудеса, но не станет этого делать, зачастую ссылаются на предрасположенность людей к суеверию и мошенничеству, на отсутствие достаточных подтверждений в вопросе о чудесах и на универсальность чисто человеческого, без вмешательства извне, опыта в отношении природы. Они настаивают, что это только возвеличивает сущность совершенного Механика, если Он создал машину природы такой совершенной, что она действует, не требуя постоянного присмотра и ремонта. Для деиста все рассказы о чудесах суть плоды человеческой фантазии и легковерия.

Человеческие существа. Деисты согласны с тем, что человек создан Богом и во всех отношениях устроен так, чтобы жить в мироздании счастливо. Человеческие существа – существа личностные, рациональные и свободные (*см*. свобода воли), наделённые естественными правами, которые не должен нарушать никакой индивидуум и никакая социальная группа или правительство. Человек имеет рациональную способность открывать в природе всё, что ему необходимо знать для полной и счастливой жизни.

Подобно другим животным, *Homo sapiens* был создан со своими сильными и слабыми сторонами. Его сильные стороны –

разум и свобода. Среди его слабостей – склонность к суеверию и стремление доминировать над другими особями своего вида. Две эти прирождённые склонности порождают в обществе сверхъестественные религии и тиранические правительства.

Этика. Основа человеческой морали заложена в природе (*см*. закон: сущность и виды; откровение общее). Через природу каждый индивидуум узнаёт, как властвовать собою, как жить в обществе и как строить отношения с Богом. Для многих деистов единственный врождённый принцип человека – его стремление к счастью. Удовлетворение этого врождённого стремления регулируется разумом. Человек, у которого не получается действовать в согласии с разумом, становится несчастным и ведёт себя безнравственно.

Деисты расходятся в вопросе всеобщности нравственных законов. Они согласны с тем, что основа всех нравственных ценностей универсальна, так как заложена в природе. Разногласия начинаются в вопросе, какие нравственные законы абсолютны, а какие относительны. Причём речь идёт не о самом факте существования того, что хорошо, и того, что плохо. Проблема заключается в точном определении того, что хорошо и что плохо в конкретных случаях и ситуациях. Некоторые деисты, такие как Джефферсон, приходят к выводу, что конкретные правила морали относительны. То, что считается хорошим в одной культуре, плохо в другой (*см*. нравственность: абсолютная природа). Другие деисты склонны думать, что человек, правильно прилагая свой разум, всегда способен прийти к пониманию абсолютов добра и зла, хотя конкретное выражение этих абсолютов может варьировать в зависимости от данной культуры и обстоятельств.

Участь человека. Хотя некоторые деисты отрицают возможность какого бы то ни было посмертного существования, многие из них в него верят. Для большинства последних загробная жизнь имеет нематериальную природу, причём нравственные люди будут вознаграждены Богом, а безнравственные – наказаны.

История. В общем случае деисты мало что могут сказать относительно истории человечества. Обычно они считают, что

история была прямолинейной и целенаправленной. Они также полагают, что Бог не вмешивался в историю с помощью сверхъестественных актов Своего откровения или знамений, называемых чудесами. Они расходятся в вопросе, участвует ли Бог в том, что происходит в истории. Многие французские деисты в семнадцатом и восемнадцатом столетии считали, что Бог полностью безучастен. Большинство английских деистов надеялось, что Бог до определённой степени прилагает к историческим событиям Свою провиденциальную заботу, хотя и не вмешивается в них посредством чуда.

Многие деисты убеждены, что изучение истории имеет большое значение. По крайней мере, история демонстрирует человеческую склонность к суеверию, обману и власти над себе подобными, а также те ужасные последствия, к которым приводит эта склонность, если её не контролировать и не сдерживать.

Оценка деизма. *Полезный вклад*. Благодаря деизму можно узнать много полезного. Многие согласятся с тем, какую важную роль деисты отводят в религиозных вопросах разуму (*см*. апологетика: причины существования; вера и разум; логика). Многочисленные заявления о чудесах и сверхъестественном откровении действительно следует проверять. Ни один разумный человек не войдёт в лифт, если у него нет достаточных оснований для убеждённости в том, что это безопасно. Не следует и доверять религиозным заявлениям, не имея достаточных оснований для убеждённости в том, что они истинны.

Деистов следует высоко оценить за их убеждённость в том, что в мироздании отражено существование Бога (*см*. доказательство космологическое). Упорядоченность и устроенность мироздания предполагают наличие космического Устроителя. Неспособность мироздания самого по себе объяснить своё устройство и существование подразумевает высшее объяснение, трансцендентное мирозданию – Бога. Неполнота совершенства, обнаруживаемая в природе, может подразумевать, что существует неограниченно совершенное Существо, трансцендентное природе, сотворившее её и

провиденциально поддерживающее всё сущее. Это естественное свидетельство доступно для всех; каждый может разумным образом воспринять его и откликнуться на него.

Деисты также заслуживают похвалы за разоблачение многих религиозных обманов и заблуждений. Их суровая критика многих верований и обрядов помогает людям заново оценить свои религиозные убеждения и очистить их от искажений.

Критика деизма. Есть, однако, и причины для того, чтобы критиковать мировоззрение деистов. Существо, Которое могло сотворить Вселенную «из ничего», безусловно, может по Своей воле сотворить меньшие чудеса. Бог, сотворивший воду, может заставить воды расступиться или сделать поверхность вод пригодной для хождения. Мгновенное умножение количества хлебов или рыб не может стать трудной проблемой для Бога, Который уже сотворил всю материю и всю жизнь. Рождение от Девы и даже воскресение во плоти являются меньшими чудесами по сравнению с чудом сотворения Вселенной из ничего. Внутренне противоречивой выглядит попытка, признавая большие чудеса, такие как сотворение Вселенной, отрицать затем возможность меньших чудес.

Деистическое понимание универсального естественного закона больше не является валидным. Сегодня учёные считают законы природы общими, но не обязательно универсальными. Законы природы описывают, что происходит в природе в общем случае. Но они не предписывают, что должно происходить в природе всегда (*см*. чудеса: аргументы против).

Коль скоро Бог сотворил Вселенную для блага Его созданий, представляется, что Он станет чудесным образом вмешиваться в их жизнь, если от этого будет зависеть их благо. Несомненно, всеблагой Творец не останется безучастным к Своим созданиям. Думается, такой Бог непременно продолжит выказывать по отношению к Своим созданиям любовь и заботу, которые, собственно, и побудили Его создать их, даже если для осуществления этой заботы понадобится прибегать к сверхъестественным средствам (*см*. проблема зла).

Таким образом, допуская, что чудеса возможны, мы уже не вправе с порога отвергать любое заявление о сверхъестественном откровении, предварительно не ознакомившись со свидетельствами в его пользу. Если подтверждающих свидетельств нет, его следует отвергнуть. Но если заявление оказывается обосновано свидетельствами, тогда предполагаемое откровение следует считать подлинным. Безусловно, его нельзя просто отрицать без дальнейшего исследования.

Далее, сам по себе тот факт, что многие индивидуумы и группы измышляют религиозные верования и злоупотребляют ими, ещё не служит достаточным основанием для отрицания любой сверхъестественной религии. Научными открытиями тоже злоупотребляют, но мало кто считает, что вследствие этого научные открытия становятся ложными или появляется повод упразднить науки. Кроме того, изменчивость человеческого языка и склонность людей к ошибкам не выглядят достаточным доводом для отрицания сверхъестественного откровения (*см*. Библия: предполагаемые ошибки; Библия: свидетельства истинности). Легко понять, что всемогущий и всеведущий Бог мог бы преодолеть эти проблемы. По крайней мере, наличие этих проблем не должно опровергать возможность того, что Бог раскрыл Себя, будь то в устной или письменной форме. И опять же, сначала нужно обратиться к свидетельству.

И наконец, аргументация деистов против христианства и Библии была найдена несостоятельной (*см*. Библия: критика). Что могут деисты, отрицающие всё сверхъестественное, ответить таким христианским теистам, как Дж. Грешем Мейчен (Machen) и К. С. Льюис (Lewis) (см. Lewis, особенно *Miracles*; Machen)? Эти теисты выстроили обширную и весомую аргументацию на основе науки, философии и логики, опровергающую то мнение, будто бы рассказы о чудесах в Библии непременно являются мифологическими (*см*. мифология и Новый Завет).

Например, мнение Пейна о том, что большинство книг Библии написаны другими людьми, не теми, кто указан в качестве их священнописателей, и написаны гораздо позже,

многие критики до сих пор провозглашают бесспорным фактом. Однако нет ни единой достоверной крупицы свидетельств в пользу этого «факта», которая не была бы убедительно опровергнута археологами и библейскими учёными. Свыше 25 000 находок подтверждают картину древнего мира, описанную в Библии (*см*. Ветхий Завет: археология; Новый Завет: археология). Для большинства библейских книг существуют достаточные свидетельства в пользу традиционных указаний на их авторство и традиционно ранних дат их создания (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: рукописи).

Далее, критика деистами таких христианских доктрин, как Троица, Искупление и божественная сущность Христа (*см*. Христос: божественная сущность), выдаёт лишь поверхностное и наивное понимание этих концепций.

Библиография:

J. Butler, *The Analogy of Religion*.

R. Flint. *Anti-Theistic Theories.*

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.

→ and W. Watkins, *Worlds Apart*.

I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*.

J. LeLand, *A View of the Principal Deistic Writers*…

C. S. Lewis, *Christian Reflections*.

→ *Miracles: A Preliminary Study*.

J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ.*

H. M. Morals, *Deism in Eighteenth Century America*.

J. Orr, *English Deism: Its Roots and its Fruits*.

T. Paine, *Complete Works of Thomas Paine*.

Декарт, Репе

(*DESCARTES, RENE*)

Жизнь и труды Декарта. Французский теист Рене Декарт родился в 1596 г. и умер в 1650 г. после того, как рано утром дал урок философии шведской королеве Кристине. То, что он призван быть философом, Декарт понял во сне 10 ноября 1619 г. Он был великим математиком, а философию учил у иезуитов. Его главные труды – «Размышления о первой философии» (1641) и «Размышление о методе» (1637).

Философский метод Декарта. Декарт искал Архимедову точку опоры, с помощью которой мог бы начать мыслить. В отличие от св. ° Августина (см. статью), который действительно прошёл в своей жизни через период сомнений, Декарт никогда не был скептиком. Он лишь ссылался на сомнение как универсальную методологическую отправную точку для своей философии.

Формулировка метода. Метод Декарта был простым и универсальным. Декарт предложил воздерживаться от сомнений только в отношении того, что несомненно. Одним словом, сомневайся во всём, пока есть логическая возможность сомневаться.

Применение метода. Применяя свой метод, Декарт обнаружил, что он может сомневаться: **1)** в своих ощущениях – так как они иногда лгут (например, прямая палка кажется в воде изломанной); **2)** в том, что он бодрствует, – так как ему может только сниться, что он проснулся; **3)** что 2 + 3 = 5 – поскольку память может подвести его в отношении этих чисел; **4)** что существует внешний мир – так как не исключено, что его ум морочит некий злой демон. Однако среди всех этих сомнений Декарт обнаружил одну вещь, в которой сомневаться невозможно, – а именно, сам тот факт, что он сомневается.

От сомнения к существованию. Декарт обрёл свою универсальную отправную точку в сомнении. Он строил аргументацию от сомнения к мышлению и к существованию. Он

шёл от *dubito* к *cogito* и к *sum* (от «сомневаюсь» к «мыслю» и к «существую»).

Декарт рассуждал так: единственное, в чём я не могу сомневаться, – это то, что я сомневаюсь. Но если я сомневаюсь, значит, я мыслю (ибо сомнение есть форма мышления). А если я мыслю, то я есть мыслящая сущность (ибо только разум может мыслить).

Здесь Декарт постулировал разграничение между мыслящими сущностями и протяжёнными сущностями. Мой разум есть мыслящая сущность – и я не могу сомневаться в его существовании. Моё тело и мир есть сущности протяжённые – и в их существовании я могу сомневаться. Вследствие этого Декарт, хотя и был теистом, не считал возможным в своих рассуждениях перейти от существования внешнего мира непосредственно к существованию Бога, как это делали °Аристотель, °Фома Аквинский, Готфрид °Лейбниц и многие другие теисты (*см*. доказательство космологическое).

Существование Бога может быть доказано. Тем не менее Декарт нашёл обходной путь для доказательства существования Бога и внешнего мира. Он начинал со своей несомненной отправной точки – факта собственного существования – и вёл от неё рассуждение к Богу, и уже через Бога приходил к внешнему миру.

Космологическое доказательство (апостериорная аргументация). Рассуждения Декарта выглядят так: **1)** если я сомневаюсь, значит, я несовершенен (так как знаю не всё); **2)** но если я знаю, что я несовершенен, то я должен знать совершенное (иначе я не мог бы знать, что я несовершенен); **3)** и это знание совершенного не может исходить от меня самого, так как я несовершенен (несовершенный разум не может быть источником [основой] совершенной идеи); **4)** следовательно, должен существовать совершенный Разум, являющийся источником этой совершенной идеи. Данный подход – весьма своеобразный, если не уникальный. Декарт доказывал существование Бога, ещё не зная, существует ли внешний мир.

Онтологическое доказательство (априорная аргументация). Как и св. °Ансельм до него, Декарт верил в

состоятельность °онтологического доказательства бытия Бога. Он формулировал его так: **1)** логически необходимо утверждать в отношении концепции то, что существенно для её природы (например, треугольник должен иметь три угла); **2)** но существование логически необходимо для природы необходимой Сущности (то есть Существа); **3)** следовательно, логически необходимо утверждение о том, что необходимая Сущность существует.

На онтологическое доказательство Декарта последовало немало откликов. Однако он непоколебимо его отстаивал, переформулировав его следующим образом, чтобы избежать определённой критики: **1)** существование Бога не может мыслиться лишь как потенциально возможное, но не актуальное (ибо тогда Бог не был бы необходимой Сущностью); **2)** мы можем мыслить существование Бога (это не противоречиво); **3)** следовательно, существование Бога нужно мыслить как более чем лишь потенциально возможное (а именно, как актуальное).

Одно из тех возражений на доказательство Декарта, на которое он так и не ответил, поступило от Пьера Гассенди (Gassendi), утверждавшего, что Декарт, по сути, не доказал, что существование Бога не является логически невозможным. Следовательно, он и не доказал, что оно логически необходимо. Готфрид °Лейбниц позже доказывал, что существование есть совершенство и в силу этого – такое простое и нередуцируемое качество, которое не может противоречить другим. Поэтому Бог может обладать всеми совершенствами, в том числе существованием. Но Иммануил °Кант позднее критиковал такое рассуждение, указывая, что существование не есть атрибут.

Критерий истины у Декарта. Декарт был рационалистом, и в этом отношении – предшественником Бенедикта °Спинозы и Готфрида Лейбница. В качестве рационалиста он был убеждён, что истина лежит в сфере идей.

Ясные и отчётливые идеи. Для Декарта истинная идея – это идея ясная и отчётливая. Истинны только ясные и отчётливые (не смешивающиеся с другими) идеи, а именно, такие идеи, которые постигаются рациональной интуицией в

качестве самоочевидных. Или ещё те, которые выводятся (как в геометрии) из самоочевидных идей.

Четыре принципа правильного мышления. В своём «Рассуждении о методе» Декарт привёл четыре принципа для установления истинных идей. Во-первых, принцип уверенности указывает, что только идеи, в отношении которых есть несомненная уверенность (ясные и отчётливые), могут приниматься за истинные. Во-вторых, принцип деления утверждает, что все проблемы следует разлагать на простые составные части. В-третьих, согласно принципу упорядоченности, рассуждение нужно вести от простого к сложному. И наконец, принцип перечисления гласит, что необходимо тщательно проверять и перепроверять каждый шаг в рассуждениях.

Источник ошибок. Любая гносеологическая теория должна объяснить ошибки, особенно такая, как у Декарта, превозносящая принцип уверенности. Ответ Декарта состоял в том, что ошибки возникают в суждении (в волевом решении), а не в мышлении. Именно когда мы судим о положении вещей, о положении которых не имеем ясного знания, мы и впадаем в ошибки.

Доказательство существования внешнего мира, выводимое из существования Бога. Сам Декартов метод систематического сомнения ставит под сомнение предполагаемое существование внешнего мира – по крайней мере, если полагаться в этом вопросе на одни только ощущения. Таким образом, для Декарта было необходимо доказать существование внешнего мира менее непосредственным способом. Это он сделал следующим образом: **1)** я воспринимаю сильную и устойчивую последовательность идей о мире, которые не находятся под моим контролем (значит, относительно них я сам заблуждаться не могу); **2)** тогда либо Бог заставляет меня поверить в эту фикцию, либо действительно существует порождающий эти идеи внешний мир; **3)** но Бог не стал бы меня обманывать (и не позволил бы мне обманываться) в том, что я воспринимаю ясно и отчётливо, ибо Он совершенен (а обман есть признак

несовершенства); **4)** следовательно, истинно то, что существует внешний мир; **5)** поскольку то же самое доказательство применимо по отношению к моему телу, истинно то, что я имею тело.

Оценка взглядов Декарта. Декарт для христианского °теизма – дар противоречивый. С одной стороны, он, как рациональный теист, выдвигает доказательства существования Бога. С другой стороны, его разновидность рационалистического дуализма выступает существенным негативным фактором в поддержку взглядов, противоречащих библейскому теизму.

Некоторые положительные черты. Подходя с лицевой стороны медали, Декарта следует высоко оценить за несколько вещей. Некоторые из них имеют значение для апологетики.

Истина объективна. Прежде всего, Декарт считает, что истина объективна (*см*. природа истины). Она не субъективна и не мистична. Истина едина для всякого рационального разума.

Истина познаваема. Вопреки агностицизму, Декарт утверждает, что истина познаваема. В отличие от Иммануила °Канта и Дэвида °Юма, Декарт заявляет, что истина о реальности постижима для разума. Далее, он считает, что в нашем знании можно достичь уверенности. Скептицизм не обязателен. В самом деле, он и внутренне противоречив.

Истина рациональна. Декарт признает °первые принципы знания, такие как закон непротиворечивости. Он применяет их для понимания мира. Он убеждён, что без них реальность нельзя было бы познать.

Истина доказуема. Истина не только познаваема и рациональна, но ещё и можно выдвигать для её обоснования рациональные доказательства, такие как доказательство бытия Бога. Этот тезис полезен для христианской апологетики, особенно для апологетики классической.

Негативная сторона. Не всё, во что верил Декарт, полезно для христианского апологета. Собственно говоря, некоторые его взгляды оказались пагубны для ортодоксального христианства.

Несостоятельность онтологического доказательства. Большинство христианских апологетов не согласны с мнением

Декарта об онтологическом доказательстве. Большая часть философов считает, что в нём совершается незаконный переход от мышления к реальности.

Недостатки отправной точки Декарта. Более серьёзную проблему составляет сама отправная точка Декарта. Почему мыслитель должен сомневаться в том, что для него очевидно, а именно, что он имеет тело, и вокруг него существуют другие тела? Почему он должен сомневаться во всём, в чём можно усомниться? Почему не сомневаться только в том, в чём сомневаться необходимо, или в таких вещах, для веры в которые нет достаточных оснований? Или, другими словами, можно усомниться в том, что отправная точка Декарта, состоящая в сомнениях, является лучшим подходом к познанию мира.

Нереалистическая отправная точка. Декарт начинает свою философию в мышлении (мышлении о несомненном), а затем переходит к реальности. Он рассуждает: «Я мыслю, следовательно, я существую». В реальности, однако: «Я существую, следовательно, я мыслю». В Декартовых координатах телега стоит впереди лошади!

Коль скоро философия начинается в мышлении, оторванном от реальности, она никогда и не сможет законным образом вырваться из сферы чистого мышления. Такова судьба любого философского рационализма или идеализма, который не начинается с существования (*см*. реализм).

Непреодолимый дуализм разума и тела. У Декарта, в его конкретной форме рационализма, возникает непреодолимый дуализм разума и тела. Собственно говоря, они определяются таким образом, что становятся логически расчленены. Разум определяется как сущность мыслящая, но не протяжённая, а материя – как протяжённая и не мыслящая сущность. Таким образом, уже по определению «гора с горой не сходятся» и никогда не сойдутся. Тем самым Декарт подставляет себя под удар критических обвинений в том, что мыслит человека как «дух в машине». Этот картезианский дуализм может иметь серьёзные последствия для наших представлений как о природе человека, так и о природе Писания. Ведь тем самым не

только отрицается единство человеческой природы, но и устанавливается такая дихотомия всего сущего на материальное и духовное, которая в значительной мере способствует негативной библейской критике (*см*. Библия: критика; Библия: предполагаемые ошибки; Библия: свидетельства истинности).

Другие проблемы. Декарта критиковали ещё за многое – соображения места не позволяют нам осветить этот вопрос подробнее. Как и Бенедикт °Спиноза, он был чересчур привержен псевдогеометрической форме дедуктивного метода. Декарт не обосновал своё применение принципа причинности. Не доказал он и того, что несовершенный разум никогда не может оказаться причиной совершенной идеи. Он недооценивал роль эмпирического опыта в поисках истины. Его критерий истинности не слишком ясен. К концепциям он применяться не может, так как истинны только суждения. Но он не может применяться и к суждениям, поскольку Декарт признаёт, что некоторые из них ложны. И наконец, взгляды Декарта сводятся к мыслительному солипсизму (а именно, я знаю, только пока я мыслю – в данный момент, – но не тогда, когда не мыслю).

Библиография:

J. Collins, *God and Modern Philosophy*.

R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*.

→ *Discourse on Method*.

E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*.

Деррида, Жак

(*DERRIDA, JACQUES*)

Жак Деррида обычно именуется современным французским «философом», хотя кое-кто сомневается, что его действительно следует считать философом. Деррида – отец течения, известного как «деконструкционизм». Он лично опроверг популярное понимание этого термина. Это течение также называют «постмодернистским», хотя сам Деррида, опять же, не согласен с таким определением своих взглядов.

В число самых значительных произведений Деррида входят книги «Речь и явления» (1967–1968; англ. перев. – *Speech and Phenomena* – в 1973), «Грамматология» (англ. перев. – *Of Grammatology* – в 1978), «Письменность и различение» (англ. перев. – *Writing and Difference* – в 1978), «Позиции» (*Positions*, 1981) и «Общество с ограниченной ответственностью» (1977; англ. перев. – *Limited Inc*. – в 1988).

Линии его мышления заимствованы у Иммануила Канта (Kant; метафизика), Фридриха Ницше (Nietzsche; атеизм), Людвига Витгенштейна (Wittgenstein; подход к языку), Готлоба Фреге (Frege; конвенционализм), Эдмунда Гуссерля (Husserl; феноменологический метод; *см*. природа истины), Мартина Хайдеггера (Heidegger; экзистенциализм) и Уильяма Джеймса (James; прагматизм и стремление к вере).

Взгляды Деррида трудны для понимания из-за его подхода, его стиля, а иногда и из-за плохого перевода. По этим причинам его зачастую понимают неправильно. Он, например, отнюдь не склонен к нигилизму, который есть отрицание всего сущего и всех ценностей (*см*. нравственность: абсолютная природа). Не является Деррида и анархистом, отрицающим всякую социальную структуру. Несмотря на произведения, в которых, казалось бы, отрицаются все нравственные законы, Деррида также не является антиномистом.

Деконструкционизм – это форма герменевтики, толкования текста. В таковом её качестве её следует отличать от других подходов к интерпретации. Причём Деррида заинтересован не в

разрушении смысла, а в его реконструкции. Это не отрицание, которое демонтирует текст, а критика, которая его перестраивает. При этом фиксированные правила анализа недопустимы. Деконструкционист читает и перечитывает текст, открывая в нём новые, проникновенные, забытые смыслы.

Деконструкционизм подразумевает *конвенционализм*. Всякое значение относительно, оно зависит от культуры и ситуации. Значений, предшествующих языку, не существует.

Деконструкционизм признаёт *перспективализм*. Любая истина обусловлена чьей-либо перспективой, точкой зрения.

Деконструкционизм включает в себя некую форму *референциализма*. Не существует совершенной референции, то есть взаимно однозначной связи между словами и смыслом, который они выражают. Смысл, таким образом, в конечном счёте невозможно передать от писателя к читателю. Мы постоянно изменяем контекст, через который рассматриваем символы. Этот контекст ограничен. Мы не можем встать на инфинитную точку зрения.

Деконструкционизм есть *дифференциализм*. Все рациональные структуры оставляют что-то недосказанное. Читатель подходит к тексту с подозрением, выискивая «дифференцию», неизвестный остаток, которого там нет.

Деконструкционизм предполагает своего рода лингвистический *солипсизм*. Согласно этой позиции, мы не в состоянии избежать ограничений языка. Мы можем расширить наши лингвистические концепции, но мы не в состоянии обойти их границы.

Деконструкционизм тяготеет к *семантическому прогрессивизму*. Все возможные смыслы исчерпать никак нельзя. Текст всегда может быть деконструирован.

Деррида и деконструкционизм. Деррида представляет собой атеиста (*см*. атеизм) в том, что касается существования Бога, и агностика в том, что касается возможности познать абсолютную истину. Он и антиметафизичен, заявляя, что никакая °метафизика невозможна. Деррида полагает, что все мы заперты в собственных лингвистических пузырях. Однако он признаёт, что применение языка для отрицания метафизики уже

само по себе есть разновидность метафизики. Эта неувязка свидетельствует о необходимости архиписательства, поэтического протеста против метафизики.

Для понимания философии Деррида ключевыми являются три фактора – это грамматика, логика и риторика. Грамматика выражает допустимые фразы с помощью должным образом модифицированных слов. Логика выявляет абсурдность противоречивых фраз. А риторика показывает, как и когда применять фразы, полученные с помощью грамматики и логики.

Как полагает Деррида, грамматика сравнительно поверхностна, занимаясь приданием знакам языка должной упорядоченности. °Логика и риторика более глубоки, занимаясь применением и толкованием знаков. Деррида отвергает историю западной философии, в которой язык основан на логике. Это означало бы, что существует логическая подоплёка реальности. Деррида отрицает такую возможность.

По мнению Деррида, язык основан на риторике, а не логике. Предполагаемая суверенность логики вытекает из того представления, что знаки (например, слова) отображают идеи. Идеи находятся в семантическом контрасте с другими идеями. Язык дифференцирует идеи. Мы должны «деконструировать» язык, основанный на логике, чтобы узнать, как лингвистические выражения используются в человеческой деятельности. Язык, основанный на логике, влечёт ошибочное представление о том, что существуют «приватные языки» с «внутренней речью» и «приватная духовная жизнь». Если логика суверенна, то приватный язык возможен. Тогда идеи не варьируют в зависимости от обстоятельств.

Риторика как основа языка. Деррида считает, что значение основано на риторической силе, то есть на той роли, которую оно играет в человеческой деятельности (*см*. Витгенштейн, Людвиг). Значение порождается не фундаментом формальной логики, а потоком жизни. Слова выражают привязанный ко времени опыт. Поэтому, чтобы понять текст, нужно сначала полностью понять его текущий жизненный контекст. Это явствует из пяти центральных тезисов Деррида:

1) Всякое значение комплексно. За знаками языка не стоит чистых и простых смыслов. Если всякий язык сложен, никакое сущностное значение не будет трансцендентно времени и пространству.

2) Всякое значение лишь возможно. Каждый объект языка и значения лишь возможен в зависимости от изменяющейся реальности жизни. Объективного, необходимого значения не существует.

3) Все значения смешаны. Не существует чистого опыта без отсылки к преходящему опыту. Не может быть приватной духовной жизни, которая не предполагает существование действительного мира. Мы не можем даже думать о концепции, не загрязняя её какими-то отсылками к нашему прошлому или будущему.

4) Такой вещи, как восприятие, не существует. Деконструкционисты не отвергают повседневный опыт. Они отвергают идеализированные концепции, оторванные от повседневного мира. Природа того, что обозначается, не является независимой от знака, который это обозначает.

5) Риторика есть основа всякого значения. Любой письменный язык зависит от устного языка. Зависит он не от значения произносимых знаков. Он зависит от вокализации (фонемики). Фонемы – это звуки речи, которые могут быть представлены буквами. Без такого различия в фонемах буквы невозможны. «Дифференция» является ключом к смыслу, так как все звуки должны быть дифференцированы, чтобы различаться и образовывать осмысленные звукосочетания.

Многие полагают, что после Деррида западная философия пришла к своему концу. Деконструируя, она в буквальном смысле слова саморазрушается. Сам же Деррида полагает, что процесс продолжается бесконечно, в постоянной деконструкции, переосмыслении.

Оценка. Деррида показал, что лингвистическая традиция ведёт к агностицизму. Он выразил несколько глубоких критических претензий к западному мышлению. Он выявил, что философия, которая не начинается в реальности, никогда не даст логического завершения в реальности. Глубока и

проникновенна его критика «приватного языка», эзотерического мышления, оторванного от человеческого опыта.

Тем не менее деконструкционизм Деррида уязвим для серьёзной критики.

Его трудный для чтения (крайне метафорический) способ выражения тёмен и противоречив. Это затемняет его взгляды, порождает искажённое их понимание и затрудняет их оценку. В его позиции появляются высказывания, сами себе противоречащие, такие как «история философии закончена» или «метафизика пришла к концу». В подобных утверждениях Деррида не может избежать обращения к философии и метафизике. Его сомнения в том, что мы можем действительно знать что-либо, тоже внутренне противоречивы. Как может он знать это, если мы не можем знать хоть что-то? Какого рода гносеологический статус должны мы приписать его высказываниям? Если они верны, они должны быть ложными. Если это не более чем поэтические протесты, то они не разрушают ни объективные смыслы, ни метафизику.

Даже его отрицание логики через риторику весьма проблематично, если вообще не опровергает само себя. Сам тот язык, которым отрицается логика, основан на ней; а иначе он был бы бессмысленным.

Несмотря на его отвержение (или протест против) метафизики, Деррида исходит из метафизических предпосылок. Сам тот факт, что он обсуждает вопрос «что реально?», указывает на метафизическую основу. Кроме того, он заявляет, что язык зависит от своего соотношения с миром. Это подразумевает метафизический взгляд на мир.

Позиция Деррида – это форма номинализма и радикального эмпиризма («реальное» есть конкретная реальность, непосредственно меня касающаяся). Как таковая, она сводится к некоей разновидности солипсизма и уязвима для той же критики, что и эта философия.

Примат различия перед равенством расходится со здравым смыслом и делает какую бы то ни было реальную коммуникацию невозможной. В самом деле, Деррида даже не смог бы сообщить свои взгляды нам, если бы они были верны.

Позиция Деррида примыкает к логическому позитивизму, с его хорошо известной внутренней противоречивостью (критика позитивизма – *см*. Айер, А. Дж.). Конвенционалистские представления Деррида о смысле тоже внутренне противоречивы (*см*. конвенционализм). Предложения, выражающие его взгляды, по конвенционалистской теории смысла не имели бы смысла.

Словом, Деррида, похоже, не оставил себе никакой почвы для своей позиции – даже для того, чтобы просто выразить свои взгляды.

И наконец, «речь» Деррида ничем не лучше, чем непознаваемые «ноумены» Канта, «молчание» Витгенштейна или тот «огонь», в который, по мнению Юма, нужно кинуть книги по метафизике. Увы, ничто из перечисленного не имеет связей с реальностью.

В этом процессе участвует своего рода вера, и деконструкционист является фидеистом (*см*. фидеизм). Вера всегда необходима. Поскольку абсолютное значение недостижимо, неизбежна какая-либо неопределённость. Мы всегда живём где-то между абсолютной уверенностью и абсолютным сомнением, между скептицизмом и догматизмом. Итак, вера необходима всегда.

Библиография:

J. Derrida, *Limited Inc.*

→ *Of Grammatology.*

→ *Speech and Phenomena.*

→ *Writing and Difference.*

R. W. Dasenboock, ed., *Redrawing the Lines*.

S. Evans, *Christian Perspectives on Religious Knowledge*.

Lundin, *The Culture of Interpretation*.

J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*.

G.B. Madison, *Working Through Derrida*.

C. Norris, *Derrida*.

Детерминизм

(*DETERMINISM*)

Детерминизм – это вера в то, что все события, в том числе осуществление людьми своего выбора (*см*. свобода воли), предопределены, имеют внешнюю причину. Приверженцы этого взгляда полагают, что осуществление людьми своего выбора есть результат действия предшествующих причин, которые, в свою очередь, вызваны первичными причинами.

Разновидности детерминизма. Существует два основных типа детерминизма: натуралистический и теистический. Натуралистическим детерминистом был, например, Б. Ф. Скиннер (Skinner), автор книг «За пределами свободы и достоинства» (*Beyond Freedom and Dignity*) и «За пределами бихевиоризма» (*Beyond Behaviorism*). Скиннер, будучи атеистом (*см*. атеизм), писал, что поведение человека всецело детерминировано генетическими и поведенческими факторами. Согласно этому подходу, люди подобны кисти в руках художника, хотя в роли «художника» здесь выступает смесь социальных причин и случая. Человеческое существо находится во власти этих сил, становясь просто орудием, посредством которого они проявляются.

В теистическом варианте этой концепции принято, что Бог есть высшая причина, обуславливающая все действия человека. Примерами такого теистического детерминизма служат книги Мартина °Лютера «О подчинении воле» (*De Servo Arbitrio*) и Джонатана °Эдвардса «Свобода воли» (*Freedom of the Will*). Именно таких взглядов придерживаются все твёрдые кальвинисты.

Аргументация в пользу детерминизма. *Доказательство, основанное на альтернативных возможностях*. Всякое поведение человека может быть либо беспричинным, либо иметь причину в себе, либо в чём-то ещё. Однако человеческое поведение не может быть беспричинным, так как ничто не происходит без причины. Далее, действия человека не могут иметь причину в себе, так как никакое

действие не может стать своей собственной причиной. Для этого оно должно было бы предшествовать себе, что невозможно. Последняя оставшаяся альтернатива, следовательно, состоит в том, что причиной всякого человеческого поведения выступает нечто внешнее по отношению к нему.

Доказательство, основанное на природе причинности. Эдвардс строит своё доказательство на природе причинности. Согласно его рассуждениям, поскольку принцип причинности (*см*. первичные принципы; принцип причинности) требует, чтобы все действия имели причину, то иррационально было бы заявлять, что нечто происходит без причины. Но для Эдвардса действия, имеющие причину в себе, невозможны, так как причина предшествует следствию, а ведь ничто не могло бы предшествовать самому себе. Следовательно, все действия, по сути, обусловлены Первопричиной (Богом). «Свобода воли» для Эдвардса – это свобода делать всё, что человек пожелает, однако желания и стремления, которые управляют действиями, даёт Бог. Таким образом, все человеческие действия в конечном счёте детерминированы Богом.

Доказательство, основанное на верховном владычестве Бога. Коль скоро Бог есть Верховное Существо, все действия должны быть Им предопределены (*см*. Бог: сущность). Ибо если Бог властвует надо всем, Он должен быть, в конечном счёте, причиной всего. Иначе Его власть не была бы полной.

Доказательство, основанное на всеведении. Некоторые детерминисты строят доказательство на основе всеведения Бога. Ибо если Бог знает всё, то всё, что Он знает, должно происходить согласно Его воле. В противном случае Бог ошибался бы в том, что знает. Но всеведущий Разум не может ошибаться в том, что знает.

Возражения на теистический детерминизм. Те, кто предполагает отсутствие детерминизма или самодетерминированность сущего (*см*. свобода боли), отвергают исходные посылки в доказательствах детерминистов. Важно различать две формы детерминизма, строгую и

смягчённую. Детерминизм, который отвергается, – это строгий детерминизм.

Строгий детерминизм

Смягчённый детерминизм

Причина действия – Бог

Бог – не причина действия

Бог – единственная причина

Бог – первичная причина; люди – причины вторичные

Полной свободы воли человека не существует

Свобода воли человека совместима с верховным владычеством Бога

Смягчённый, то есть конформный или совместимый (compatible) детерминизм иногда называют *компатибилизмом,* потому что он «совместим» со свободой воли (самодетерминированностью). Только строгий детерминизм несовместим со свободой воли и вторичной причинностью свободного субъекта действия.

Ответ на доказательство, основанное на альтернативных возможностях. Всякое поведение человека может быть либо беспричинным, либо иметь причину в себе, либо в чём-то ещё. Однако человеческое поведение может иметь причину в себе, так как нет ничего противоречивого в том, что действие является собственной причиной (в отличие от являющегося собственной причиной существа). Ведь действие не обязательно должно предшествовать самому себе, чтобы стать причиной самого себя. Только личность (моё «я») должна предшествовать действию. Действие, имеющее причину в себе, – это просто действие, причиной которого стала моя личность. И моя личность (моё «я») предшествует моим действиям.

Ответ на доказательство, основанное на природе причинности. Джонатан Эдвардс правильно утверждает, что все действия имеют свою причину, но из этого ещё не следует, что причиной всех действий является Бог. Действия, имеющие причину в себе, не являются невозможными, поскольку личность предшествует действию. Следовательно, не обязательно приписывать все действия Первопричине (Богу). Иногда причиной действий могут быть человеческие существа,

которых Бог наделил свободой нравственного выбора. Свобода воли не сводится, как полагает Эдвардс, к тому, чтобы делать что хочется (поступать согласно желаниям, которые вложены в нас Богом). Она сводится к тому, чтобы поступать согласно своим решениям. И человек не всегда делает то, что хочет, как в том случае, когда долг ставится выше желаний. Итак, отсюда не следует, что все действия предопределены Богом.

Ответ на доказательство, основанное на верховном владычестве Бога. Нет необходимости отрицать верховное владычество Бога во Вселенной, чтобы убедиться, что концепция детерминизма ошибочна. Ибо Бог властвует в силу Своего всеведения, а также в силу Своей способности быть причиной. Как показано в следующем абзаце. Бог может властвовать над событиями, желая в соответствии со Своим всеведущим знанием того, что произойдёт в результате свободного выбора. Причём делает этот выбор (или становится его причиной) не обязательно именно Бог. Одного только совершенного знания, что именно будет сделано вследствие свободы воли, Богу достаточно, чтобы властвовать над мирозданием.

Ответ на доказательство, основанное на всеведении. Это верно, что всё, о чём Бог знает, должно происходить в согласии с Его волей. В противном случае Бог ошибался бы в том, что знает. А всеведущий Разум не может ошибаться в том, что знает. Однако из этого ещё не следует, что все события предопределены (что причиной их выступает Бог). Бог мог просто предопределить, что в нравственном аспекте мы будем самодетерминированными существами. Тот факт, что Он в совершенстве знает, как Его свободные создания распорядятся своей свободой, вполне достаточен, чтобы события стали предопределёнными. Однако тот факт, что Бог не принуждает их, когда они делают свой выбор, достаточен для того, чтобы оказалось, что свободные действия людей не детерминированы чем-то внешним (внешней причиной), но самодетерминированы. Бог предопределяет *факт* человеческой свободы, а его свободные создания осуществляют *акт* свободного выбора.

Слабость детерминизма. Детерминизм внутренне противоречив. Как настаивают детерминисты, и сами они, и не детерминисты обречены верить в то, во что они, соответственно, верят. Однако детерминисты убеждены, что верящие в самодетерминированность ошибаются и должны изменить свои взгляды. Однако сама фраза «должны изменить» подразумевает, что они располагают свободой изменять свои взгляды, а это уже противоречит детерминизму.

Детерминизм иррационален. К. С. Льюис (Lewis) указывал, что натуралистический безграничный детерминизм иррационален (см. Lewis). Ведь чтобы детерминисты оказались правы, их мышление должно иметь рациональную основу. Но если детерминизм верен, то никакой рациональной основы для мышления нет, так как всё предопределено внерациональными силами. Итак, если детерминисты правы, то детерминизм ложен.

Детерминизм упраздняет человеческую ответственность. Если Бог есть причина всех человеческих действий, то человеческие существа не несут моральной ответственности. Ответственным за свой выбор может быть только тот, кто располагал свободой, чтобы изменить его. Ответственность всегда подразумевает способность отвечать, либо собственную, либо данную по Божьей благодати. Долженствование предполагает возможность. Но если причиной действия является Бог, то мы никак не могли бы его избежать, то есть не делать то-то и то-то. Следовательно, мы не ответственны.

Детерминизм делает похвалы и обвинения бессмысленными. Точно так же, если причиной всех человеческих действий является Бог, то становятся бессмысленными похвалы в адрес человеческих существ за их добрые дела, как и обвинения в злодеяниях. Ведь если отвага не имела иного выбора, кроме как проявить себя, то чего ради давать награды за отвагу? Если зло не имело иного выбора, как только совершить инкриминируемые ему злодейства, то с какой стати его карать? Вознаграждение и наказание за моральный

аспект поведения имеют смысл только тогда, когда поступки не детерминированы внешней причиной.

Детерминизм ведёт к фатализму. Если всё предопределено вне зависимости от наших усилий, то зачем стремиться к добру и избегать зла? В самом деле, если детерминисты правы, зло неизбежно. Детерминизм уничтожает всякую мотивацию творить добро и отвергать зло.

Детерминизм противоречит Библии. Теистические оппоненты детерминистов выдвигают несколько возражений, основанных на Писании. Определение свободы воли как возможности «делать то, что хочется» противоречит опыту. Ибо люди не всегда делают то, что хотят, и не всегда хотят делать то, что делают (ср. Рим. 7:15–16).

Если Бог должен вкладывать желания в Свои создания, прежде чем те смогут совершать действия, то получается, что Бог должен был вложить в Люцифера желание восстать против Бога. Но это невозможно, ведь в таком случае Бог вкладывал бы желание, направленное против Себя. По сути дела, Бог действовал бы против Себя, что невозможно.

Теистические детерминисты, такие как Эдвардс, имеют ложные, механистические представления о природе человека. Эдвардс сравнивает свободный выбор с уравновешенными весами, которым не хватает толчка извне, чтобы сдвинуться с мёртвой точки. Но люди – не машины; это свободные личности, созданные по образу Божьему (Быт. 1:27).

Эдвардс ошибочно предполагает, что самодетерминированность противоречит верховному владычеству Бога. Но ведь Бог может предопределять положение вещей в согласии со свободой выбора, а не в противоречии с ней. Даже в кальвинистском «Вестминстерском исповедании веры» сказано, что, «хотя в аспекте предведения и предначертания Бога, Первопричины, всё происходит непреложно и непогрешимо, однако через то же самое провидение Он управляет отклонением происходящего в сторону *в соответствии* с природой вторичных причин, либо в силу необходимости, либо в силу свободы, либо в силу возможности» (5.2; *курсив Н. Г.*).

Библиография:

Augustine, *On Free Will*.
3. Edwards, *Freedom of the Will*.
3. Fletcher, *Checks to Antinomianism*.
D. Hume, *The Letters of David Hume.*
M. Luther, *Bondage of the Will.*
→ *On Grace and Free Will.*
B. F. Skinner, *Beyond Behaviorism*.
→ *Beyond Freedom and Dignity*.
Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

Деяния

см. **Книга Деяний: историческая достоверность**

Джеймс, Уильям

(*JAMES, WILLIAM*)

Уильям Джеймс (также Джемс; 1842–1910) был представителем ограниченного теизма (*см*. ограниченный теизм) по своему мировоззрению и прагматиком в своём учении об истине и этике (*см*. нравственность: абсолютная природа; природа истины). К миру и Богу он подходил с эмпирической точки зрения. Его критерием истинности мировоззрения был простой вопрос: «Какие конкретные изменения в случае своей истинности оно привнесёт в реальную жизнь человека?» Истинность, таким образом, не присуща идее внутренне. «Истина возникает в идее. Та становится истиной, делается истиной через события». Мировоззрение, наиболее успешное на практике, и будет истиной (James, *Essays in Pragmatism*, 160–61; все цитаты в данной статье взяты из произведений Джеймса).

Представления о Боге. Для самого Джеймса наиболее успешным на практике мировоззрением была одна из разновидностей °ограниченного теизма. Такое богостроительство избегает «нереально святого Бога схоластического богословия [теизма] и невразумительного пантеистического монстра» (*Pluralistic Universe*, 316). Пантеистический Бог поглощает все индивидуальности в абсолютном единстве Своего сознания (*см*. монизм; пантеизм). Теистический же Бог столь трансцендентно отчуждён от Своих созданий, что между Богом и ними нет ничего общего (ibid., 26; *см*. теизм).

С учётом этих двух крайностей Джеймс считал, что линией наименьшего сопротивления будет постулирование «сверхчеловеческого сознания», которое не является всеобъемлющим и небеспредельно в своём могуществе и/или знании (ibid., 311). «Все имеющиеся у нас свидетельства, как мне кажется, весьма настоятельно подталкивают нас к вере в некую форму сверхчеловеческой жизни, с которой мы, сами того не ощущая, можем сосуществовать сознаниями» (ibid., 309). Такой Бог не обязательно будет инфинитным; вообще говоря,

таких богов может быть и несколько. Джеймс с готовностью рассматривал °политеизм в качестве вполне возможного мировоззрения для прагматика. Важно постулировать существование высшей силы, дружественной по отношению к человечеству и человеческим идеалам. Такая сила «должна быть одновременно иной и высшей, нежели наша осознаваемая индивидуальность» (*Varieties of Religious Experience*, 396).

Но и столь сдержанные предположения о Боге уже представляются Джеймсу чрезмерной верой. Всё, что Джеймс знает наверняка, – что вне людей существует нечто «большее», с чем люди ощущают свою связь в виде «подсознательного продолжения нашего сознательного бытия». Оставляя в стороне чрезмерную, необоснованную веру и ограничиваясь лишь обычным и всеобщим, мы можем обрести духовный опыт спасения, который возникает как позитивное содержание религиозного опыта. Это, провозглашает Джеймс, по крайней мере, есть буквальная и объективная истина (ibid., 386, 388).

Джеймс очень мало теоретизирует о собственной чрезмерной вере. Он заканчивает свой классический труд «Разновидности религиозного духовного опыта» словами: «И кто знает, не может ли здешняя, земная приверженность человека своей несостоятельной чрезмерной вере, в свою очередь, действительно помочь Богу вернее придерживаться Его великих целей?» (*Varieties of Religious Experience*, 391).

Несмотря на конкретные отличия в различных мировоззренческих концепциях Бога, Джеймс убеждён, что во всех религиозных верованиях есть одно общее: «Все они сходятся между собою в том, что нечто «большее» действительно существует; хотя в ряде из них оно существует в виде личностного Бога или богов, другие удовлетворяются представлением о нём как о некоем потоке идеальных устремлений, пронизывающих вечную структуру мироздания». Джеймс также видит общую черту всех религий в том, что Бог (боги) действует и что благо для человека – посвятить свою жизнь Ему (им). Различия возникают, добавляет Джеймс, когда религия начинает разъяснять, что имеется в виду под приобщением к божеству, возникающим в религиозном

духовном опыте (ibid., 385). Всё, что свыше этого, есть, согласно Джеймсу, чисто умозрительная чрезмерная вера. Христианский теизм, например, определяет *нечто «большее»* как Бога Яхве, а *приобщение* – как оправдание нас праведностью Христа. Такие верования чисто умозрительны, спекулятивны. Это только один из способов концептуализации Бога (*см*. плюрализм религиозный), и Джеймс считает его не слишком практичным.

Сущность мироздания. Как заявляет Джеймс, он находится в оппозиции и к пантеистическим, и к материалистическим/атеистическим представлениям о мироздании (*см*. атеизм), однако его мысли зачастую очень слабо отличаются от пантеистических. Сущее не сводится к материи, не есть оно и чистый разум или дух. В отличие от монистов, Джеймс придерживается плюралистического взгляда на мироздание – что в нём сосуществует много различных сущностей. И всё же такая Вселенная не имеет подлинного разграничения с Богом. «Теистические представления, изображающие Бога и Его творение как раздельные сущности, всё равно оставляют человеческую индивидуальность пребывать вне глубочайшей реальности Вселенной» (*Pluralistic Universe*, 25). Своеобразная позиция Джеймса свидетельствует о его близости к тому направлению философско-религиозной мысли, которое позднее получит название °"панентеизм».

Теистический Бог слишком далёк (так как трансцендентен) от того, что Им сотворено.

Теисты также заблуждаются, считая существование Бога совершенным и самодостаточным.

Творение было свободным актом Бога, и Он создал мир как субстанцию, внешнюю по отношению к Себе, а человечество создано из третьей субстанции, отличной и от Бога, и от творения.

Согласно панентеистическим взглядам, близким к некоторым формам пантеизма, Бог одухотворяет мир, подобно тому, как душа одухотворяет тело. Это контрастирует с натурализмом, с его «леденящим холодом и мраком и отсутствием какого бы то ни было непреходящего смысла». Натурализм ставит человечество в «положение, аналогичное

положению людей, живущих на застывшем озере, которое окружено неприступными скалами и с которого нет спасения» (ibid., 122).

Чудеса. Каким образом такой Бог соотносится с миром, понять несколько затруднительно, пока Джеймс не называет христианского, творящего чудеса Бога «гротескным», так как Он подчиняет природу человеческим хотениям (*см*. чудеса). «Бог, Которого признаёт наука, должен быть исключительно Богом универсальных законов, Богом, Который вершит дела оптом, а не в розницу» (*Varieties*, 372–74). У Джеймса связь Бога с миром более органична: «Божественное не может подразумевать лишь единичное качество, оно должно подразумевать целый спектр качеств, таких, что, став адептом какого-либо отдельного взятого из них, в множестве самых разных людей всякий человек обретёт для себя достойную миссию. Каждый аспект будет ещё одним слогом в совокупном провозглашении сути человеческого бытия, и мы все понадобимся для того, чтобы полностью выразить его смысл» (ibid., 368).

Несмотря на свои натуралистические нотки (*см*. натурализм), Джеймс верил в сверхнормальное. А скорее, он считал, что христианство слишком легко сложило оружие перед натурализмом, приняв установления естественных наук за чистую монету. Джеймс, как и Иммануил °Кант, полагал, что теистический супернатурализм неоправданно сентиментально относится к жизни в целом, рассматриваемой в теизме чересчур оптимистично. При таком излишне оптимистическом, характерном для универсализма, идеализированном взгляде на мир практичности нет места (ibid). Такой «огрублённый» супернатурализм Джеймс отвергал. В его «рафинированном» супернатурализме предполагается «провиденциальное руководство, и не усматривается интеллектуального затруднения в том, чтобы сводить идеальный и реальный мир воедино, переплетая действующие факторы идеальной религии с теми силами, которые через причинно-следственные связи определяют облик реального мира» (ibid., 392).

Как бы он это ни называл, Джеймс придерживался более широких взглядов на реальность, чем те, что признаются

наукой. Он готов был употреблять термин *сверхъестественное*, хотя и не в теистическом его смысле. Он, например, не признавал идею «чудесных исцелений», которая владела умами в конце девятнадцатого века. Он отрицал любое сверхъестественное вмешательство в естественные процессы. Оно должно опровергаться наукой, как чистые плоды воображения. Едва ли не пророчески заглядывая в следующее столетие, Джеймс писал: «Никто не в силах предсказать, как далеко может зайти легитимизация этих оккультных феноменов под свежеизобретёнными научными названиями – даже «ясновидение», даже «левитация» способны обрести права гражданства» (ibid., 378).

Но более радушный приём встречали у него повседневные чудеса другого рода – трудноразличимое, даже неуловимое влияние на нас Бога через мир естественных явлений. Коль скоро «существует более широкий мир бытия, нежели то, что воспринимается нашим обыденным сознанием, коль скоро в нём существуют силы, время от времени на нас воздействующие, причём условием, способствующим проявлению этих воздействий, служит открытая дверь в «подсознание», мы получаем элементы такой теории, что феномены религиозной жизни говорят в её пользу». Джеймс находился под таким впечатлением силы этих «сверхземных энергий», что был убеждён в их влиянии на мир естественных явлений (ibid., 394).

Это отрицание чудес, выходящих за рамки строго натуралистических описаний, стало включать в себя и отрицание способности обращения в веру преображать жизнь человека. Джеймс скептически заявлял, что «обращённые в веру люди, как класс, неотличимы от обычных людей; некоторые обычные люди даже превосходят обращённых в том, какие плоды приносят». Поэтому «верящим в неестественный характер внезапных обращений на практике всё же приходится признать, что не существует безошибочных родовых признаков, отличающих всех истинных обращённых» (ibid., 192).

Добро и зло. Джеймс был убеждён, что «святость» происходит из религиозного духовного опыта. Он отрицал

мнение Фридриха Ницше (Nietzsche), что святой – слабая личность. Джеймс указывал в качестве контрпримеров на таких сильных людей, как Жанна д'Арк и Оливер Кромвель (Cromwell). Джеймс восхвалял святую жизнь, говоря, что она дала религии её «возвышенное место в истории», даже если другие аспекты веры не соответствуют практическому здравому смыслу и не выдерживают эмпирической проверки. «Так будем же святыми, если сумеем, пусть и преуспеем в этом лишь видимым и временным образом» (*Varieties*, 290).

Не существует, однако, абсолютных эталонов для святой и благой жизни, так как Джеймс был релятивистом (*см*. нравственность: абсолютная природа), убеждённым, что «не существует такой вещи, как этическая философия, догматически разработанная заранее» (*Essays*, 65). Каждый должен сам найти, что больше всего ему подходит. Джеймс предлагает только общие указания о том, что нам следует избегать «чистого натурализма» с одной стороны, в связи с его неадекватностью, и «чистого евангелизма» с другой стороны, в связи с его отчуждённостью от мира сего (*Varieties*, 140). Между ними мы должны найти рационально целесообразную позицию, позицию, которая наиболее действенна. Род человеческий, как целое, помогает нам в этом процессе определять содержание этической философии постольку, поскольку мы стремимся к усовершенствованию нравственной жизни человечества.

Несмотря на свой релятивизм в этике и тяготение к пантеизму, Джеймс резко отличался от большинства пантеистов тем, что считал зло реальностью, а не иллюзией. Он критиковал и пантеистов, и теистов за слишком радикальное разграничение между концепциями абсолютной и относительной морали. Фактически же, он стремился придать квазиабсолютную значимость набору общепринятых нравственных предписаний, даже если их нельзя было бы назвать «абсолютами». Хотя такая система может показаться сшитой непрочными нитками, цементирующей силой для неё служит прагматизм: «"Истинность», говоря вкратце, есть лишь целесообразность в способе нашего мышления, точно так же, как «правильное»

означает лишь целесообразное в нашем поведении» (*Essays*, 170).

Человеческие существа. Человеческие существа имеют как материальную, так и духовную составляющую. Эволюционируя от низших форм жизни, человечество достигло уровня бессмертия (*см*. эволюция биологическая). Далее Джеймс рассматривает натуралистическую гипотезу о том, что сознание не может существовать после смерти, так как есть лишь функция мозга. Даже если мышление есть функция мозга, это не вынуждает нас отрицать бессмертие, поскольку существование духовной составляющей неоспоримо. «Зависимость от мозга в этой, естественной жизни никоим образом не указывала бы на невозможность жизни бессмертной – она вполне совместима с возможностью сверхъестественной жизни за завесой грядущего» (*Human Immortality*, 24, 38–39). Наука может доказать только совместность функционирования сознания и мозга; *зависимость* сознания от мозга не доказана (ibid., 42–43).

История и её цель. Джеймс был в оппозиции как к оптимистическому, так и пессимистическому взгляду на участь человека. Он не мог бы согласиться с теми, кто считает, что мир невозможно спасти. Оптимисты же считают спасение мира неизбежным. Посередине между этими двумя позициями находится учение о *мелиоризме* (усовершенствовании мира), где спасение не считается неизбежным, но и не считается невозможным. Джеймс, как прагматик, полагает, что должен считать усовершенствование мира возможным, но не обязательным. «Прагматизм должен пока откладывать догматические ответы, так как мы ещё не знаем с уверенностью, какой тип религии окажется в долговременной перспективе наиболее действенным» (*Pragmatism and Other Essays*, 125, 132).

Реализм Джеймса побуждает его отвергать веру «универсалистов в то, что все обязательно будут спасены. «Когда чашу выливают, осадок остаётся в ней навсегда, но возможности для тех капель, что из неё вылились, достаточно благоприятны, чтобы их признавать» (ibid., 130). Для

обоснования своих выводов Джеймс рассматривает такой пример:

Допустим, Творец мироздания перед актом творения передал бы вопрос на ваше рассмотрение, сообщив: «Я намерен создать мир, который не обязательно будет спасён, мир, совершенство которого будет зависеть от условия, что каждый сделает «всё от него зависящее». Я предлагаю вам возможность существовать в таком мире. Учтите, безопасность в нём не гарантирована. Это настоящая авантюра, с настоящими опасностями, однако вы, возможно, сумеете в итоге победить. Здесь действует социальный принцип сотрудничества и взаимопомощи, которому нужно искренне следовать. Согласитесь ли вы участвовать? Доверяете ли вы себе и другим участникам настолько, чтобы пойти на риск?» [ibid., 127].

В ответ на такое предложение, как полагает Джеймс, большинство людей предпочли бы все опасности подобной авантюры небытию. В таком мире, по его мнению, мы и живём.

Оценка. Уильям Джеймс был замечательным философом, к которому нельзя подходить с общей меркой. В его системе взглядов для теистов есть ряд положительных и отрицательных моментов.

Положительные черты. Если взглянуть с христианской точки зрения, Джеймс, как представляется, зачастую склонен двигаться в сторону ортодоксальной веры, хотя и остаётся на большом расстоянии от неё.

Отвергается материализм. Теисты сходятся с Джеймсом в отрицании материализма. Человек – это нечто большее, нежели материя. В вопросе бессмертия Джеймс, безусловно, был прав.

Зло реально. Джеймс не питал иллюзий относительно зла (*см*. иллюзионизм). Он признавал его реальность. Джеймс отвергал пантеизм, который признает Бога и отрицает зло. В то же самое время Джеймс избегал искушений атеизма, который признаёт зло и отрицает Бога.

Подтверждается принцип существования божественного. Хотя Джеймс не был теистом, он верил в

существование некоего Бога и признавал Его деяния в творении. Он видел практическую ценность такой веры для жизни человека.

Ценится стремление к святости. Джеймс готов был признать ту важную роль, которую религиозная вера играет в его собственной жизни. Он ценил стремление к святости и вклад её в значение религии.

Отвергается универсализм. В отличие от других либеральных мыслителей, Джеймс отрицал иллюзорный оптимизм универсалистов. Он готов был признать, что, возможно, не все будут спасены и что в том или ином виде преисподняя существует. Это замечательная честность для человека, отрицавшего божественный авторитет Библии.

Отрицательные черты. Ограниченный теизм несостоятелен. Финитный Бог у Джеймса был действительно ограничен. Обсуждение проблем такого мировоззрения *см*. в статьях: панентеизм; Уайтхед, Алфред Норт.

Отрицание всего сверхъестественного необоснованно. Отрицание сверхъестественного у Джеймса нелогично (*см*. чудеса: аргументы против). Его заявления о том, что религии сверхъестественного ослабляют стремление человечества улучшить эту жизнь, противоречат его собственному анализу. Он признаёт за религией её «возвышенное место» в человеческой истории благодаря самоотверженной любви веривших в сверхъестественное христиан. Он приходит к выводу о том, что «ряд качеств святости незаменим для благополучия мира» (*Varieties*, 290). Он восхищается теистами, вера которых дала человечеству столь многое, включая в их число Христа, Кромвеля и «твердокаменного» Джексона, генерала южан во время Гражданской войны в США (Thomas Jonathan «Stonewall» Jackson, 1824–1863). Он признавал также, что великие просветительские и социальные институты и движения, такие как университеты, госпитали, Красный Крест, движение за отмену рабства и приюты, были основаны людьми, верящими в сверхъестественное.

Недостаточность концепции зла у Джеймса. В то время как Джеймс признавал реальность зла, его приверженность

ограниченному теизму не оставляла ему уверенности в окончательной победе над злом. Финитный бог не располагает инфинитными ресурсами, необходимыми для того, чтобы обеспечить конечную победу над злом. При этом Джеймс неосознанно выдвигал решение своей проблемы. Он считал, что «мир только богаче оттого, что в нём есть диавол, до тех пор, пока мы в состоянии удержать свою ногу на его шее» (ibid., 55). А именно на это финитный бог и не способен. Ограниченный бог может проиграть или, в лучшем случае, добиться нескончаемой ничьей. Только беспредельно благой и могущественный Бог теизма может гарантировать исход борьбы со злом (*см*. проблема зла).

Прагматизм необоснован. Самый серьёзный внутренний недостаток прагматизма состоит в том, что он, с прагматической точки зрения, недейственен. Нам пришлось бы обладать беспредельным знанием обо всех возможных последствиях каждого альтернативного решения и каждой философской системы. Мы никогда не можем знать наверняка, как всё обернётся. Только теистический Бог мог бы быть настоящим прагматиком, но Он таковым не является.

Один из коллег Джеймса по Гарварду, Джосая Ройс (Royce), обнажил корни проблемы, возникающей при таком прагматическом подходе к истинности, иронически спрашивая Джеймса, займёт ли тот свидетельское место в суде, чтобы «поклясться говорить целесообразное, только целесообразное и ничего, кроме целесообразного, и да поможет ему будущий опыт».

Релятивизм внутренне противоречив. Джеймс отрицал все нравственные абсолюты (*см*. нравственность: абсолютная природа). Для него «правильное» означало целесообразное в нашем образе жизни, а «истинность» была лишь целесообразностью в способе нашего мышления. Однако невозможно отрицать все нравственные абсолюты, не подразумевая при этом существования нравственного абсолюта.

Библиография:

E. J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, chaps. 16, 17.

N. L. *Geisler, The Roots of Evil.*

→ and W. *Watkins, Worlds Apart,* chapter 6.

W. James, *A Pluralistic Universe*.

→ *Essays tn Pragmatism*.

→ *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine.*

→ *Pragmatism and Other Essays.*

→ *Varieties of Religious Experience*.

Джефферсон, Томас

(*JEFFERSON, THOMAS*)

Томас Джефферсон (1748–1826), автор Декларации независимости (1776) и третий президент Соединённых Штатов, был деистом (*см*. деизм). Некоторые из его ранних произведений завоевали для него место в сердцах историков в качестве «величайшего писателя Американской революции» (Ketcham, 4:259). Его философские и религиозные взгляды лежали в основе его произведений, однако в целом не были выражены явно, за исключением его писем. Главным образом из этих писем и можно выявить его приверженность деизму.

Религиозные взгляды Джефферсона отражены в его кратком изложении Евангелия – «Жизнь и мораль Иисуса из Назарета» (*The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, 1803). В 1816 г. Джефферсон отзывался о нём как «парадигме Его учения, составленной путём выборки текстов из книги и расположения их на пустых страницах с определённой упорядоченностью, хронологической или тематической […] Лучшей подборки по этике я не встречал». Очевидно, Пятьдесят седьмой конгресс США согласился с этим, выпустив в 1904 г. специальное издание.

Мировоззрение Джефферсона. *Бог и мир.* Джефферсон верил, что существует один Бог – Творец, Зиждитель и Управитель мироздания. Он считал, что этот Бог беспредельно мудр, благ, праведен и могущественен. Под влиянием взглядов Исаака Ньютона (Newton) Джефферсон полагал, что мир гармоничен, находится под управлением естественных законов и доступен для изучения его человеком. Таким его создал Бог. Истинность такого описания явствует из устройства мироздания:

Я полагаю (вне Божьего откровения), что для человеческого разума, если взглянуть на мироздание, на его составные части, в общем или в деталях, невозможно будет не воспринять и не ощутить убеждённость в продуманности, высочайшем мастерстве исполнения и беспредельном могуществе, отразившихся в каждом атоме его строения. Движение

небесных тел, столь точно удерживающихся на своих орбитах благодаря равенству центростремительных и центробежных сил; устройство самой Земли с его размещением суши, вод и атмосферы; животные и растительные организмы, выверенные во всех своих мельчайших частях; насекомые, простейшие атомы жизни, и всё же имеющие такую же совершенную организацию, как человек или мамонт; минеральные тела, с их происхождением и пользой от них; невозможно, утверждаю я, чтобы человеческий разум не уверовал, что во всей этой устроенности, в причинах и следствиях, восходящих к своей высшей причине, существует Изготовитель всего сущего из материи и движения, его Хранитель и Регламентатор [Foote, 10].

Miracles. Джефферсон настаивал также, что Бог никогда не вмешивался в человеческую историю посредством сверхъестественных чудес или откровения (*см*. откровение частное, или особое; чудеса: значение для апологетики). Все рассказы об этом есть результат вымысла, суеверий или фанатизма (Feeperman, 81).

Джефферсон горячо отрицал рождение Христа от Девы. «Придёт день, – сказал он, – когда то повествование о рождении Христа, которое признано в триипостасных церквях, будет расцениваться наравне с мифом о рождении Минервы из головы Юпитера» (Foote, 49). Он также вычеркнул рассказ о Воскресении из своей стерилизованной от всего сверхъестественного «библии», закончив её так: «Тогда они взяли тело Иисуса и обвили его льняными пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают Иудеи. А на том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором ещё никто не был положен. Туда положили Иисуса и, привалив большой камень к двери гроба, удалились» (*Life and Morals*, 132).

Библия. Очевидно, что Джефферсон усматривал в Евангелиях отклонение от истины, как только они затрагивают вопрос о сверхъестественных деяниях Бога. Он обвинял священнописателей в том, что они «зачастую забывали или вовсе не понимали то, что исходило от Него, приводя собственные ошибочные толкования Его изречений и

невразумительно излагая для других то, чего сами не поняли» (ibid., vii). Учение Иисуса было передано «искажённо, с ошибками и зачастую невразумительно» (ibid., 49) компанией «тупиц и самозванцев», исказивших подлинное учение о нравственности. Худшим из всех был апостол Павел, «великий корифей и первый искажатель Учения Иисуса» (*см*. Библия: критика).

Джефферсон буквально вычеркнул чудеса из Евангелия, оставив только этическое учение Иисуса. Его взгляды не были столь радикально деистическими, как у Томаса °Пейна. Ближе всего они к деизму Мэтью Тиндала (Tindal) в его книге «Христианство так же старо, как мир; или Евангелие: переиздание религии природы» (*Christianity as Old as the Creation, or, The Gospel: A Republication of the Religion of Nature*) и к взглядам унитария Джозефа Пристли (Priestley). Джефферсон отвергал все основные богословские концепции христианства, такие как божественность Христа, первородный грех, спасение по благодати одной только верою и заместительная смерть Христа. Он считал Иисуса величайшим в истории реформатором и учителем нравственности.

Тем, кто подобно Джефферсону понимает истину, следует очистить её от привнесённых в неё искажений. Джефферсон старался извлечь истину из различных частей Четвероевангелия, располагая материалы в порядке, который представлялся ему наиболее естественным (Fesperman, 81, 83–84).

Человеческие существа. Как сказано в Декларации независимости, Джефферсон считал «самоочевидным, что все люди созданы равными; что их Творец наделил их определёнными неотчуждаемыми правами; что к таковым относятся право на жизнь, на свободу и на стремление к счастью». Основа этих «неотчуждаемых прав» лежит в самой природе, которая неизменна. Поскольку эти права естественны, они являются всеобщими (*см*. закон: сущность и виды; нравственность: абсолютная природа). Другими естественными правами, согласно Джефферсону, являются право на свободу

собраний, право на самоуправление и право на свободы, касающиеся религии (Padover, 89–91, 143, 148, 155, 156).

Из факта сотворения Богом всех людей равными вытекают логические следствия. Одно из них заключается в том, что рабство, практикуемое в Соединённых Штатах, должно быть отменено. В попытке достичь этой цели Джефферсон старался провести разработанный им план, «Отчёт правительства Западной территории» («*Report of Government for the Western Territory*», 1784). В нём предлагалось отменить рабство во всех штатах после 1800 г. (ibid., 92–93). Законодательная инициатива Джефферсона не прошла из-за перевеса в один голос. Два года спустя Джефферсон писал об этом голосовании: «Голос одного-единственного человека [...] предотвратил бы распространение этого отвратительного преступления по всей стране. Так, мы видим, что судьба миллионов ещё не рождённых людей висит на кончике языка одного человека, и Небо в этот ужасающий момент молчало! Но, надо надеяться, оно не всегда будет молчать, и сторонники естественных прав человека в конце концов возьмут верх» (Foote, 18).

Человек есть «рациональное животное» (*см*. Аристотель), которое наделено «врождённым чувством справедливости». Рассудок и человеческое чувство нравственности могут приводить к заблуждениям, ибо ни «мудрость», ни «добродетель» не даются от рождения. Тем не менее истина в конце концов возобладает, и людей можно будет «удерживать от неправильного и поддерживать в правильном посредством умеренной власти, которую они сами для себя изберут» (Padover, 143, 131–135, 178, 91).

Бог и правительство. Из Декларации независимости явствует, что Джефферсон не предусматривал отделение Бога от правительства. В самом деле, он считал, что на всякое правительство возложены обязанности перед Богом. В его мемориале в г. Вашингтоне есть мраморная доска с высеченными на ней словами: «Бог, давший нам жизнь, дал нам свободу. Будут ли народные свободы в безопасности, если мы откажемся от убеждения, что эти свободы есть дар Божий?»

Хотя в момент ратификации Конгрессом Первой поправки к Конституции (1789) Джефферсон был послом США во Франции, он безусловно соглашался с тем, что «Конгресс не должен ни издавать законы, касающиеся установления религии, ни запрещать её свободное исповедание впоследствии». Это далеко не идея «стены разграничения», приверженность которой ему приписывают. Цель Первой поправки очевидным образом заключалась в том, чтобы федеральное правительство не установило национальную религию на манер Англии. Небезынтересно, что в пяти колониях уже существовала государственная религия, когда они ратифицировали эту поправку. Фактически, только в приступе ярости из-за того, что Баптистская ассоциация (*Baptist association*) в Дэнбери, штат Коннектикут, высказала о его убеждениях, Джефферсон написал о «стене разграничения между Церковью и Государством». Он никогда не употреблял эту фразу вне контекста того частного письма, и другие его утверждения показывают, что «стена» Джефферсона должна была защищать правительство штата от федерального вмешательства в вопросах религии.

Джефферсон оставил обширное свидетельство о своих взглядах по вопросу сотрудничества Церкви и государства. Он основал в Виргинском университете факультет религии. Он даже предлагал, чтобы от студентов требовалось посещать церковь и воздерживаться от сквернословия. По договору с индейцами племени *каскаския* Джефферсон и Конгресс США платили за деятельность миссионеров и церковные здания из налоговых фондов. Конгресс делал это несколько раз, стараясь не выделять одно религиозное течение перед прочими.

Основная философия при этом заключалась в том, что ни одно религиозное течение или группировка не должны получать юридическую поддержку в ущерб другим течениям или группировкам. Джефферсон говорил: «Я – за свободу религии и против всех манёвров с целью установления юридического доминирования одной секты по сравнению с другой» (Padover, 119). Кроме опасений, что подобные действия нарушили бы данное естественным законом право на религиозную свободу, Джефферсон считал, что это было бы неблагоприятно для

самой религии, так как каждая секта является помехой для других.

Христос и религия. Религия, по мнению Джефферсона, была причиной великих зол, поэтому важно, чтобы любая позиция уравновешивалась позициями противоположными. Миллионы людей были сожжены, замучены, лишены свободы и имущества, «однако мы ни на дюйм не продвинулись к единообразию». Осуществлявшиеся репрессии превратили половину мира в глупцов, а другую половину – в лицемеров.

Хотя сам Джефферсон называл себя христианином, многие бы согласились с баптистами Дэнбери в том, что ортодоксом он не был. Он считал свою отредактированную «библию» доказательством того, что он – «*настоящий христианин*, то есть ученик учения Иисуса» (*Life and Morals*, viii). Джефферсон признавал, что он не из тех христиан, кто принимает историческое учение Библии и Церкви. «Я христианин в том единственном смысле, в котором, как я убеждён, ждал бы этого от любого человека Иисус; я искренне привержен Его учению в противовес всем прочим; признаю за собой все достоинства человека и верю, что Он никогда не говорил иного» (Foote, 4).

Зло. Людям присуще быть и добрыми, и злыми. Действительно, «опыт показывает, что нравственные и физические качества человека, как хорошие, так и дурные, в некоторой степени наследуются». Главная задача правительства – предохранять людей от причинения вреда друг другу и проявлять внимание к нуждам и желаниям народных масс. Когда правительство не справляется с этими функциями, его представители «становятся волками». И это не такая уж редкость. Склонность людей злоупотреблять властью друг над другом «представляется общим законом нашей природы, несмотря на отдельные исключения; и опыт свидетельствует, что человек – единственное животное, истребляющее себе подобных». Тип власти, склонной поощрять подобное зло, – это власть царей, знати, духовенства. «Вряд ли мы знаем [в Европе] такое зло, причины которого не вели бы к тамошним монархам» (Padover, 164, 97, 103). Если правительства

становятся тиранническими, то *обязанность* управляемых – их низвергнуть.

Этика. Следуя традиции естественного закона в духе Джона Локка (Locke), Джефферсон считал, что естественный нравственный закон распространяется как на отдельных людей, так и на народы: «Удивительно абсурдно думать, что на миллион людей, собранных вместе, не распространяются те же самые нравственные законы, которые действуют для каждого из них в отдельности» (Foote, 42). Источник человеческой нравственности – это «любовь к ближнему», которую «вселила» в нас природа. Именно этот «нравственный инстинкт […] безоговорочно побуждает нас сочувствовать и помогать» ближним в их горе. Нравственность деяний относительна. Деяния, считающиеся в одной стране добродетельными, в другой расцениваются как дурные. Это происходит потому, что «природа назначила человеку *практическую полезность* в качестве мерила […] добродетели» (Padover, 150–51).

Величайшими нравственными учителями человечества Джефферсон считал Эпикура и Иисуса. Себя он называл последователем обоих, хотя ближе всего ему был Эпикур. По этому поводу он писал: «Я […] эпикуреец. Я убеждён, что подлинное (а не приписываемое ему) учение Эпикура содержит всё то рациональное в этической философии, что оставили нам Древняя Греция и Древний Рим» (Padover, 175).

Участь человека. Душа человека живёт после смерти. На смертном одре Джефферсон, прощаясь со своей любимой дочерью, написал такие строки:

Виденья жизни меркнут,
и гаснут её сны…
Не нужно этих горьких слёз,
друзья моей весны!
Я ухожу к отцам моим,
и берег виден мне.
Где все надежды сбудутся,
и горести забудутся
в далёкой стороне.
Прощай же, дочь! Родная, любимая моя!

Сквозь боль прощания с тобою прохожу.
Два ангела, два вестника ухода
там ждут меня,
И я с последним вздохом
любовь твою с собою уношу.
(Foote, 68]

В Декларации независимости Джефферсон говорил о Судии всего человечества, хотя не уточнил, что подразумевает под этим выражением. В своём сокращённом изложении Библии он не опустил указание Иисуса на вознаграждение на небесах для праведных и наказание в преисподней для нечестивых. Насколько буквально он это понимал – другой вопрос.

Заключение. Так как Джефферсон был деистом, его взгляды подпадают под соответствующую критику. К таким взглядам относятся его отрицание чудес (см. чудеса: аргументы против) и имманентности Бога (*см*. теизм). Его мнение о Библии тоже было необоснованным (*см*. Библия: критика; библия: предполагаемые ошибки; Библия: свидетельства истинности).

Библиография:

J. Butler, *The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature.*

F. I. Fesperman, «Jefferson's Bible, in *Ohio Journal of Religious Studies*, 4:2 (October 1976).

R. Flint, *Anti-Theistic Theories*.

H. W. Foote, *Thomas Jefferson: Champion of Religious Freedom. Advocate of Christian Morale*.

N. L. Geisler, *Miracles and the Modern Mind*.

___ and W. Watkins, *Worlds Apart*.

I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*.

R. Ketcham, «Jefferson, Thomas» in *The Encyclopedia of Philosophy*, 4:269.

J. LeLand, *A View of the Principal Deistic Writers*…

R. Nash, *Christian Faith and Historical Understanding*.

J. Orr, *English Deism*.

S. K. Padover, *Thomas Jefferson and the Foundations of American Freedom*.

Дзэн-Буддизм

(*ZEN BUDDHISM*)

Течения буддизма. Как и °индуизм, из которого он возник, буддизм не является монолитной религией. Он тоже охватывает многие верования и даже различные мировоззренческие системы (*см*. мировоззрение). Во всех случаях, разумеется, центральной фигурой выступает Гаутама Будда (563–483 до Р. Х.). Будда, выросший в Индии, оставил свой дом и семью в поисках просветления, обрёл которое, как рассказывают, медитируя под священным деревом бодхи («просветление»). Буддисты видят в нём источник просветления для себя.

Две главные ветви буддизма называются «махаяна» («великая колесница») и «хинаяна» («малая колесница»). Первое учение гласит, что просветление доступно всем, а второе – что лишь немногим самым преданным. Осознавая негативное звучание термина, буддисты хинаяны начали называть себя школой «тхеравада» («учение старейшин»).

Основные концепции буддизма. Оба течения буддизма признают «Четыре Благородные истины» и «Восьмеричный путь» к просветлению.

Четыре благородные истины. Первая Благородная истина сводится к тому, что жизнь состоит из страданий (*дуккха*), связанных с болью, горем, скорбью и недостижимостью самоосуществления.

Вторая Благородная истина заключается в том, что в мире нет ничего постоянного, неизменного (учение *аникка*). И мы страдаем, потому что жаждем того, что непостоянно.

Третья Благородная истина заключается в том, что путь к освобождению себя лежит через искоренение всяких желаний, жажды того, что лишь временно.

Четвёртая Благородная истина заключается в том, что эту жажду можно преодолеть, следуя по Восьмеричному пути.

Восьмеричный путь состоит из таких частей:

МУДРОСТЬ:

1) правильные слова

2) правильные мысли
ЭТИЧНОЕ ПОВЕДЕНИЕ:
8) правильная речь
4) правильные действия
5) правильный способ поддержания жизни
УМСТВЕННАЯ ДИСЦИПЛИНА:
6) правильные усилия
7) правильное знание
8) правильная медитация

Это не шаги, которые надо было бы предпринимать последовательно, а состояния и виды поведения, которые нужно развивать у себя одновременно.

Кроме этого учения, буддисты верят в °реинкарнации и в *нирвану* (буддийские «небеса»), такое состояние прихода в окончательное «ничто», когда больше не остаётся желаний и неудовлетворённости.

Бесспорно, однако, что самой распространённой разновидностью буддизма является дзэн-буддизм. В качестве его основателей указываются Тао-Шенг (360–434 по Р. Х.), буддист течения махаяна, и Бодхидхарма (ум. в 534 по Р. Х.). Он переселился из Китая в Японию, где на его форму буддизма наложилось стремление даосизма к единению с Природой. Это эклектическое сочетание известно под названием «Дзэн» (медитация). Поскольку дзэн-буддизм наиболее глубоко вторгается в христианство, он и представляет наибольший интерес для христианских апологетов.

Одним из самых известных проповедников °пантеизма на Западе был Дайсетцу Тейтаро Судзуки. На протяжении своей многолетней деятельности в качестве профессора Колумбийского университета и ряда других американских университетов, а также в ходе популярных лекций во всём западном мире Судзуки многое сделал для пропаганды дзэн-буддизма в его западном толковании. Д. Т. Судзуки оказал, обратив в свою веру, сильное влияние на таких западных мыслителей, как Крисмас Хамфрис (Humphreys) и Алан Уотс (Watts).

Сущность дзэн-буддизма. Чтобы лучше понять характерную для Судзуки разновидность пантеизма, нужно постараться проникнуть в сущность учения Дзэн. Во-первых, мы рассмотрим, чем, по мнению Судзуки, Дзэн не является, а затем – чем, по мнению Судзуки, он является.

Чем Дзэн не является. Согласно Судзуки, Дзэн не есть система или философия, «основанная на °логике и анализе». Дзэн противоположен любой форме дуалистического мышления – то есть мышления, проводящего какие бы то ни было различия между субъектом и объектом (Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, 38). Взамен Судзуки призывает нас «заглушить дуализм субъекта и объекта, забыть о том и другом, выйти за пределы рассудочного, оторваться от познания и прямо проникнуть в глубины слияния Будды и Разума; вне этого нет реальности».

Не является Дзэн и набором поучений. Судзуки говорит: «Дзэн ничему не может научить нас в смысле логического анализа; нет в нём и никакого набора догматов, которые навязывались бы его последователям». Дзэн как таковой не имеет «ни священных книг, ни канонического учения». В самом деле, «Дзэн не учит ничему». Это мы «учим себя; а Дзэн просто указывает путь» (ibid., 38, 46).

Не является Дзэн и религией «в популярном понимании». В нём нет богов для поклонения, нет ритуалов, нет загробной жизни и нет души человека. Когда Судзуки говорит, что в дзэн-буддизме нет богов, он отнюдь не отрицает, хотя и не подтверждает, существование неких божественных начал. «Дзэн-буддисты не отрицают существование Бога, но и не настаивают на нём; единственно, что для них нет такого Бога, каким Он представляется иудеям и христианам» (ibid., 39).

Ещё утверждают, что Дзэн не есть теистическая или пантеистическая религия как таковая, отказываясь от подобной метафизической терминологии. В отличие от Бога христианского теизма или индуизма веданты, в дзэн-буддизме просто «нет таких объектов, на которых сосредотачивались бы мысли» ученика. Дзэн-буддист «просто ощущает жар огня и холод льда, потому что в стужу мы дрожим и рады огню. Ощущение есть всё

во всём […]; любые наши теоретические построения не соприкасаются с реальностью» (ibid., 41).

Чем Дзэн является. Так что же можно сказать о том, чем Дзэн является? Согласно Судзуки, «Дзэн – это океан, это воздух, это гора, это гром и молния, весенние цветы, летний жар и зимний снег; но важнее всего этого, Дзэн – это человек». Судзуки вспоминает рассказ, в котором некий гуру буддизма определяет Дзэн как «твои повседневные мысли» (ibid., 45). Судзуки излагает его так: «Когда усердно трудившийся голодный монах заслышал обеденный гонг, он сразу бросил свою работу и примчался в трапезную. Учитель, увидев его, сердечно рассмеялся, потому что ученик поступил как человек, полностью усвоивший Дзэн» (ibid., 85). Иными словами, Дзэн – это жизнь. «Я поднимаю руку; беру эту книгу с дальнего края стола; я слышу, как мальчишки играют в мяч у меня под окном; я вижу облака, проплывающие над рощей неподалёку, – во всём этом я практикую Дзэн, я живу им. Никакое словесное выражение для этого не нужно, как не нужны и разъяснения» (ibid., 75). Дзэн – это личный поток жизни, не обременённый никакими абстракциями, никаким теоретизированием (ibid., 45,132).

Бог и мир. В дзэн-буддизме Бог есть человек, а человек есть Бог. С одобрением процитировав западного мистика Майстера (Иоганна) Экхарта (Eckart; также Eckhart и Eckardt), Судзуки продолжает: «"Простые люди думают, что нам следует воспринимать Бога так, как если бы Он стоял где-то там, а мы – здесь. Это неправильно; Бог и я едины в моём акте восприятия Бога». И это абсолютное единство сущностей Дзэн кладёт в основу своей философии» (Suzuki, *Zen Buddhism*, 113). Не только человек есть Бог, но и всё есть Бог, и Бог есть всё. Все и вся в действительности суть Единое. «И будды [то есть «просветлённые"], и ощущающие [то есть те, кто ещё невежественен] выходят из Единого Разума, и нет никакой другой реальности, кроме этого Разума» (Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, 112).

И этот всеобъемлющий Разум сополагается с человеческой бездумностью, составляющей духовную природу человека.

Судзуки говорит: «Эта Природа [то есть духовная природа человека] есть Разум, а Разум есть Будда, а Будда есть Путь, а Путь есть Дзэн» (Suzuki, *Zen Buddhism*, 88). Об этом Разуме можно сказать, что он «существует с никогда не начинавшихся времён». Разум не рождается и не умирает; он – вне категорий возраста и бытия (Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, 112). Разум есть всё, и всё есть Разум.

Судзуки сразу поясняет, что в данной разновидности монизма не отрицается существование мира, который мы воспринимаем, ощущаем вокруг себя. И всё же мир, который мы воспринимаем как находящийся вне нас, – это «относительный мир, не имеющий окончательной реальности». Индивиды существуют, но они реальны «лишь в той мере, в какой рассматриваются как частичная реализация *tathata*» (частичная реализация сути, абсолютного бытия вещей). Действительно, *tathata* «существует в них имманентно. Сущности пусты и иллюзорны, пока это частные сущности и пока они не мыслятся в соотнесении со Всем, которое есть Данность и Реальность» (Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, 140, 141).

В обыкновенном нашем опыте, таким образом, мир воспринимается как то, что существует само по себе, но это иллюзия. Реально существует именно Разум (Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, 51).

Буддисты не любят обозначать *Tathata* или Разум словом *Бог*. Само это слово звучит для большинства буддистов неприятно, «особенно, когда оно в мышлении профана тесно связывается с представлениями о Творце, Который сотворил мир «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды), довёл человечество до грехопадения, и, движимый угрызениями и сожалениями, прислал Своего единственного Сына для спасения нечестивых. Разнообразие способов, которыми буддисты обозначают эту Высшую реальность, отчасти обусловлено их нежеланием говорить о Божестве» (Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, 219, 220).

Далее, абсолютная Данность или Реальность не может быть постигнута «такой, какая она в действительности есть». Она находится вне категорий, даже вне бытия. Судзуки утверждает:

«Мы не можем даже сказать, что она есть, ведь всё, что есть, предполагает то, чего нет: бытие и небытие представляют собой такие же соотнесённые термины, как субъект и объект, разум и материя, это и то, один и другой – одно не может мыслиться без другого». Фраза «это не так (*na iti*)`, следовательно, может оказаться единственным способом, которым наш несовершенный человеческий язык способен это выразить. Поэтому буддисты махаяны обычно описывают абсолютную Данность словом *шуньята*, «пустотность».

Эту неизъяснимую и непредставимую «пустотность» можно полнее истолковать таким образом: *Tathata* – это не существование, но и не отсутствие существования, это не единство, но и не множественность (ibid., 101–2). Это Бог, а Бог есть Всё, а Всё есть Разум, а Разум есть Будда, а Будда есть Путь, а Путь есть Дзэн.

Представления о человеке. Индивидуальные человеческие существа, таким образом, есть просто частные проявления этого Всего, этого Разума или Бога. И уж тем более индивидуумы не есть изолированные сущности, как мы готовы подумать. В людях самих по себе смысла не больше, чем в мыльных пузырях. Конкретное существование приобретает смысл только тогда, когда мыслится в терминах всеобъемлющего единства (ibid., 46–47). Это не совсем отрицание материальности. Человеческим существам свойственна одновременно и материальность, и нематериальность, и свыше того (ibid., 149). Но это отрицание индивидуальности в любом глубинном смысле слова. Люди только кажутся индивидуальными существами, но в реальности все они едины в Едином. Цель дзэн-буддизма – помочь людям преодолеть свой эгоизм, чтобы осознать своё единство с Богом и так стать бессмертными (ibid., 47).

Этика. В основе своей дзэн-буддизм – это прежде всего «практическая дисциплина жизни» (Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, 37). С этической точки зрения, Дзэн – это дисциплина, направленная «на преобразование характера» (Suzuki, *Zen Buddhism*, 16). Такая перестройка характера человека необходима для борьбы с эгоизмом, «источником

всякого зла и страдания». Буддизм «сосредотачивает всю свою этическую силу на искоренении эгоистических представлений и желаний» (Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, 124).

В общем и целом, ответ буддизма на эгоизм – призыв учиться. Невежество привязчиво. «Человеку нужно дистанцироваться от Невежества» (то есть дуализма), тем самым превзойдя всякую дуальность. Когда это будет достигнуто, «о нём можно будет сказать, что он находится в гармонии и даже в единстве с Данностью» (ibid., 122, 124, 146). К этой цели можно прийти только через самоотверженный труд и преданность другим людям, что требует предварительного избавления от всех эгоистических устремлений. Реализация этой цели называется *нирваной*. С уничтожением себялюбия приходит просветление, а с ним и способность любить ближнего как самого себя (ibid., 52–55).

Для монаха дзэн-буддизма это движение к просветлению и само просветление подразумевают «огромный объём физического труда, такого как уборка и чистка, приготовление пищи, заготовка дров, земледельческие работы или сбор подаяния в ближних и дальних деревнях». Главный принцип, который монах дзэн-буддизма должен исповедовать в своей жизни, – «не расточать, а использовать наилучшим возможным образом то, что нам дано» (Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, 118, 121). Этическое учение дзэн-буддизма кратко выражено в «Учении семи будд»:

Зла не совершать,
Но делать всё благое,
И мысли в чистоте держать –
Вот всех будд ученье.
[Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, 15]

Сущность истории. Поскольку мир считается иллюзорным (*см*. иллюзионизм), история тоже расценивается как иллюзия. Прошлое, настоящее и будущее являются «нерождёнными». Они не имеют иной реальности, кроме той, что они суть проявления Разума (ibid., 53).

Признание этой иллюзорности в существовании истории никоим образом не лишает её значения, как части *майи*

(иллюзии) или Невежества. Судзуки утверждает, что история есть «грандиозная драма, иллюстрирующая буддийскую доктрину кармического бессмертия». Как и во многих разновидностях пантеистического индуизма, в дзэн-буддизме исповедуется учение о *карме*. Буддийские представления о карме сводятся к тому, что «все дела, добрые и злые, однажды совершённые или только задуманные, никогда не исчезнут подобно пузырям на воде, но будут жить, потенциально или же, как может оказаться, актуально, в мире намерений и деяний». Судзуки сравнивает доктрину кармы с «теорией эволюции и наследственности применительно к нравственной сфере нашей жизни» (Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, 183, 200, 207).

От истории, как и от всего остального в мире дуальности, необходимо отрешиться. Делается это так:

События прошлого уже в прошлом; поэтому не думай о них, и твой разум отрешится от прошлого. Таким образом, с прошлыми событиями покончено. События настоящего уже перед тобой; так останься к ним непричастным. Быть непричастным – означает не испытывать никаких чувств любви и ненависти. Тогда твой разум отрешится от настоящего, и с событиями, происходящими на твоих глазах, будет покончено. Когда прошлое, настоящее и будущее окажутся на этом пути совершенно тебе безразличны, с ними будет полностью покончено [...] Когда у тебя появляются совершенно чистые представления разума, ни к чему не привязанного, это называется – иметь совершенно чистые представления о своём бытии. Этот самый Разум [...] есть не что иное, как Разум-Будда; он называется: Освобождённый Разум, Просветлённый Разум, Нерождённый Разум и Пустота Материальности и Идеальности (Suzuki. *Zen Buddhism*, 196, 197].

Предназначение человека. Предназначение человека – это достижение нирваны, то есть «уничтожение понятия эго-субстанции и всех желаний, порождённых этой ошибочной идеей», а также проявление на практике «безграничной любви, сострадания (*каруна*) ко всему сущему» (Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, 50, 51). Нирвану иногда описывают через четыре её свойства: нирвана «является вечной, потому что она

нематериальна; она блаженна, потому что она выше всех страданий; она является самодейственной, потому что не знает принуждения; она чиста, потому что не осквернена страстями и ошибками» (ibid., 348; ср. ibid., 399). Нирвана также есть Бог, и достигнуть её – значит осознать своё сущностное единство с абсолютным Единым.

Нирвана не достигается легко. И всё же она не требует аскетизма, изучения определённых текстов или доктрин и даже оторванных от жизни медитаций. Напротив, достижение нирваны начинается и завершается в самой жизни. «Спасение [то есть достижение нирваны] следует искать в финитном мире самом по себе, ибо нет ничего инфинитного вне финитного; если ты ищешь чего-то трансцендентного, то отчуждаешь себя от этого мира соотнесённости, а это то же самое, что уничтожить себя. Не стремись к спасению ценой своего существования».

«Нирвану следует искать среди сансары (цепи рождений и смертей)». Никто не может избавиться от сансары. Это собственное субъективное восприятие жизни. Стоит только изменить свои внутренние представления, и человек увидит, что реальность «абсолютно едина» (Suzuki, *Zen Buddhism*, 14,15). Осознание этого в своей внутренней жизни есть Нирвана.

Дорога к Нирване предполагает выполнение многих условий. Самым фундаментальным аспектом, однако, остаётся избавление от всякого дуалистического мышления. А корни такого мышления всегда лежат в логике. Как признаёт Судзуки, «мы обычно думаем, что «А есть А» – это абсолют, а утверждения «А есть не-А» или «А есть В» просто немыслимы». Но подобное мышление только держит нас в рабстве, так что мы не можем постичь истину. Нам нужно, следовательно, сбросить оковы логики и подходить к жизни с новой точки зрения. В этом новом образе жизни «не останется ни логики, ни философствования; не будет подгонки фактов под наши искусственные мерки; не будет убийства человеческой природы ради подчинения её результатам интеллектуального препарирования; один дух встанет лицом к лицу с другим духом, словно два обращённых друг к другу зеркала; и ничто не

вторгнется в их взаимные отражения» (Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, 58, 59, 61).

Чтобы помочь ученикам встать выше логических интерпретаций реальности, гуру дзэн-буддизма разработали целый метод для такого подхода к реальности, в который входят алогичные высказывания и вопросы, требующие ответа, – они называются *коаны*. Например, широко известен вопрос: «Если ты знаешь, как звучит хлопок [в ладоши] одной рукой, то можешь ли дать мне тоже послушать?» (ibid., 59). Знаменитая цитата из Фудаиси выразительно иллюстрирует иррациональность дзэн-буддизма:

Иду, и вот те на! в пустых руках
несу лопату;
Иду пешком, но на быке верхом;
Взошёл на мост, гляжу – вода
Стоит, а мост течёт, течёт над нею…
[ibid., 58]

Для достижения нирваны нужно отрешиться от всего, что мешает видеть жизнь во всей её полноте. Этот шаг к нирване называется *сатори*. Сатори обретают через коаны. Именно этот переход от коанов к сатори, а затем к нирване составляет путь к духовному счастью (ibid., 60).

Сущность абсолютного пантеизма Судзуки сводится к тому, что мир конкретного – одновременно финитный и инфинитный, относительный и абсолютный, иллюзорный и реальный. Чтобы увидеть реальность во всей её полноте, необходимо освободить себя от логики, от слов, от понятий, от абстракций – от всего, что мешает лично воспринимать мир, который не есть ни бытие, ни небытие. Достигнув этого, человек обретает нирвану – соединяется с Единым.

Оценка. Критика дзэн-буддизма приведена в других статьях (*см*. пантеизм; первичные принципы; проблема зла).

Библиография:

D. Clark, *The Pantheism of Alan Walls*.

D. Hark, and N. L. Geisler, *Apologetics In the New Age*.

N. L. Geisler. and W. Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on World Views*.

S. Hackett, *Oriental Philosophy*.
D. Johnson, *A Reasonable Look at Aslan Religions*.
D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*.
→ *Manual of Zen Buddhism.*
→ *Outlines of Mahayana Buddhism.*
→ *Zen Buddhism.*
A. W. Watts, *The Spirit of Zen*.
→ *The Way of Zen*.
J. I. Yamamoto, *Beyond Buddhism*.

Доведение до абсурда

(*REDUCTIO AD ABSURDUM*)

Выражение *reductio ad absurdum* обозначает основанный на логике способ аргументации, когда позицию оппонента доводят до абсурда, показывая, что две или более из его основных посылок или логически следующие из них утверждения являются логически противоречивыми (*см*. логика). Одна из систем христианской апологетики, рациональная предпосылочная апологетика Гордона °Кларка, целиком основана на такого рода аргументации (*см*. апологетика предпосылочная).

Дойевеерд, Герман

(*DOOVEWEERO, HERMAN*)

Герман Дойевеерд (1894 – 1977) был голландским реформатским философом, который изучал, а потом и преподавал философию права в Свободном университете Амстердама (1926–1965). Наибольшую известность ему принёс четырёхтомный труд «Новая критика теоретического мышления» (1953–1958). Он основал журнал *Philosophia Reformata*, сыгравший важную роль в создании Ассоциации кальвинистической философии (позднее – «христианской философии»), В число его трудов входят «Христианская идея государства», «Сумерки западного мышления», «Корни западной культуры» и «Проблемы трансцендентальности». В своей философии он следовал реформатской традиции Абрахама Куйпера (Kuyper, 1837–1920), хотя ушёл много дальше своего предшественника в критике западного мышления и в разработке собственной системы.

Философия Дойевеерда. Хотя Дойевеерд следовал непосредственно идеям реформатского мыслителя Куйпера, философские корни его системы тянутся достаточно глубоко и ведут как к Иммануилу °Канту (Kant, 1724–1804), так и к феноменологии Эдмунда Гуссерля (Husserl, 1859–1938). Он начинает с критики основ западного мышления, приходя к выводу, что опора последнего на рассудок не оправданна и не плодотворна. Оно оказывается слепо к собственной связи с религией, особенно из-за ложных притязаний на автономию, которыми философия отсекает себя от божественного откровения. Сходным образом, Дойевеерд отрицает адекватность общего откровения (или всеобщей благодати) как основы для построения естественного богословия (*см*. Бог: свидетельства существования).

Трансцендентальная критика. В философское наследие Дойевеерда входит его *трансцендентальная критика*, которую Корнелиус °Ван Тил (Van Til) использовал в своей °предпосылочной апологетике. По форме рассуждение

повторяет трансцендентальную редукцию °Канта, в которой постулируются необходимые условия для мышления и действия.

Трансцендентальная критика отличается от критики трансцендентной. Последняя является чисто внешней и не занимается глубокими корнями проблемы. Трансцендентальная критика спрашивает: «Благодаря чему наука становится возможной?», «Как Вера (религиозная отправная точка) направляет науку и (философию)?», «Почему она, к сожалению, может и дезориентировать науку?» (Klapwijk, 22). По словам Якоба Клапвийка, эта критика «нацелена на феномен самой науки, прослеживая изнутри наружу те линии мышления, которым следовала наука, чтобы в конце концов прийти к точке её происхождения; к скрытой религиозной отправной точке всякой научной деятельности» (ibid.).

Трансцендентальная критика ищет «антитезис», поскольку её задача заключается в конфликте со всеми чисто человеческими структурами мышления. Закон человеческого познания состоит в том, что истина достигается только в конфликте мнений (Dooyeweerd, ix). Эта глубокая, внутренняя критика противостоит абсолютной отправной точке невозрождённого сердца и «пытается открыть мыслителю глаза на предтеоретические посылки и мотивы», которые, по Дойевеерду, имеют религиозную природу (ibid.). С её помощью показывается, что «рассудочная аргументация человеческого понимания направляется (и, может быть, искажается) побуждениями человеческого сердца» (ibid.). Ибо у каждого учёного, осознанно или неосознанно, присутствует «космономическая идея», та общая мировоззренческая схема, в которую встраивается всякое фактическое знание. «Сама эта схема, однако, возникает на религиозном (в вере или неверии) основании» (ibid.). Итак, трансцендентальный метод является ключом к дверям сердца. И только в служении Богу он может быть применён для того, чтобы открыть эти двери.

Сердце как корни реальности. Дойевеерд видит в сердце человека корни его христианской экзистенции. Это религиозное средоточие всего его существа. Падшее сердце настроено

против Бога; поэтому не существует религиозно нейтральных структур мышления, к которым можно было бы обратиться при построении философской системы (*см*. ноэтические последствия греха).

Ошибка всякого нехристианского мышления состоит в его попытках искать смыслы в творении. Но смыслы заключены не в имманентном творении, а в трансцендентном Творце. Следовательно, мы должны отвергнуть автономию человека (*см*. Шеффер. Фрэнсис) и жить, опираясь на Божье откровение (см. Dooyeweerd, *In the Twilight*, 67).

Суверенность сфер. Дойевеерд разработал специфически христианскую систему иерархически упорядоченных сфер, которые, как он заявляет, охватывают фундаментальные основы реальности. Его теория известна как модель суверенных сфер, где каждая сфера умственной или практической деятельности подчинена Божьему откровению.

Бог установил пятнадцать сфер для функционирования различных аспектов творения:

Последовательность сфер и способ их реализации

Наука

1) числовая (дискретные количества)
математика
2) пространственная (протяжённость)
математика
3) кинематическая (движение)
математика
4) физическая (энергия)
физика, химия
5) биологическая (органическая жизнь)
биология, физиология и морфология
6) психическая (чувства-ощущения)
эмпирическая психология
7) аналитическая (теоретическое различение)
логика
8) историческая (культуральные процессы)
история развития человеческого общества
9) лингвистическая (символические обозначения)

филология, семантика
10) социальная (социальные взаимодействия)
социология
11) экономическая (экономические процессы)
экономика
12) эстетическая (гармония)
эстетика
13) юридическая (воздаяние)
юриспруденция
14) этическая (любовь к ближнему)
этика
15) сфера веры (трансцендентная уверенность относительно происхождения)
богословие
(Заимствовано из: E. L. Hebdon Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics, and the State* [Nutley, N. J.: Craig, 1969], 274.)

Всякое значение в сотворённых сферах указывает на нечто внешнее по отношению к себе. Дойевеерд пишет: «Значение, как мы говорили, постоянно указывает *вовне* себя и *помимо* себя на происхождение, которое уже не есть *значение*. Оно остаётся в границах *относительного*. *Истинное* же происхождение, *напротив, является абсолютным* и *самодостаточным*!" (Dooyeweerd, *New Critique*, 10). Далее, не бывает изолированных истин. Всякая истина должна пониматься в сочетании с полной системой истин. «Не существует частных истин, которые достаточны сами в себе. Частная *теоретическая* истина является истиной только в сочетании с целокупностью теоретических истин, и эта целокупность в своей системе соотношений предполагает полноту или тотальность истины» (ibid., 116).

Только Бог, Верховный Владыка, абсолютен. Каждая из сфер относительна и подчинена Ему. «Концепция «абсолютной теоретической истины» растворяется во внутреннем противоречии» (ibid., 156). «Это значит, что догма об автономии теоретического мышления должна завести своих приверженцев в явно безысходный тупик. Чтобы сохранять эту автономию, им

приходится искать свою отправную точку в самом теоретическом мышлении» (Dooyeweerd, *In the Twilight*, 19).

Каждая сфера подчинена верховному владычеству Бога. Дойевеерд цитирует Кальвина: «Бог не подчинён законам [Им установленным], но [Он] и не произволен» (Dooyeweerd, *A New Critique*, 93). Это суждение лежит в основе всякого умозрительного мышления. Оно «обнажает пределы человеческого разумения, установленные для такового Богом в Его преходящем миропорядке» (ibid.).

Влияние. Философия Дойевеерда не получила широкого распространения за пределами реформатских кругов, но тем не менее привлекла некоторое количество убеждённых сторонников. Ханс Роокмаакер (Rookmaaker) и Ван Тил являются, вероятно, самыми известными его учениками, хотя многие его идеи популяризовал и Фрэнсис °Шеффер.

Оценка. Полезный вклад. В число ценных аспектов мышления Дойевеерда входит его стремление сохранить в своей системе верховное владычество Бога.

Обширная критика нехристианского мышления. Не многие христианские философы точнее нацеливались в самые уязвимые места нехристианского мышления. Дойевеерд выдвинул острую критику основ западной мысли, верно оценив, что она слепа по отношению к собственной связи с религией.

Верховное владычество и суверенность сфер. Дойевеерд располагает вещи в правильном порядке. На первом месте стоит Бог, Которому принадлежит верховное владычество. Ничто иное не является абсолютно абсолютным. Всё остальное зависимо от Него. Твёрдо установив в начале отсчёта абсолютное верховное владычество Бога, Дойевеерд рассматривает все прочие сферы как производные. Действительно, здесь ценна сама идея о том, что всё, находящееся под Богом, суверенно только *в своей сфере*. Ибо, когда начинаются конфликты между сферами, не упускается из виду, что последние не являются абсолютно абсолютными.

Сердце. Философия Дойевеерда начинается с сердца. Ибо, как сказано в Писании, «больше всего хранимого храни сердце твоё; потому что из него источники жизни» (Пр. 4:23). В самом

деле, °атеизм зарождается в сердце (Пс. 13:1). Таким образом, полное понимание человеческой сущности невозможно, если не учитывать значение сердца.

Надёжная отправная точка. В качестве надёжной отправной точки для своей послекантианской философии Дойевеерд выбрал °трансцендентальное доказательство, которое стало характерной чертой системы его ученика Ван Тила. Такой подход даёт надёжную гносеологическую основу для дальнейших построений.

Негативные аспекты. Дойевеерд подвергался критике, даже со стороны реформатских богословов. Например, он отрицал адекватность общего откровения (*см*. откровение общее) или всеобщей благодати как основы для построения естественного богословия (*см*. Бог: свидетельства существования).

Склонность к волюнтаризму. В понимании суверенности Бога, которой отводится такая важная роль, Дойевесрду присущ скрытый волюнтаризм. Хотя он сделал достойную попытку избежать обвинений в произвольности получающегося миропорядка, по всей видимости, он в ней не преуспел. Ведь о непреложных правилах рассуждения, общих для Бога и человека, но коренящихся в самой природе Бога, речь у него вряд ли заходит (*см*. Бог: сущность).

Смешение автономии разума и его высшей авторитетности. Хотя Дойевеерд прав, опровергая представления об автономности разума, отделившегося от Бога, он, по-видимому, недооценивает, что автономия ещё не подразумевает, что разум может быть высшим мерилом истины. Это результат его волюнтаризма, в котором законы разума оказываются обусловлены Божьей волей, а не самой Его природой.

Отсутствие библейских подтверждений. В общем и целом, не удалось продемонстрировать, что все сферы Дойевеерда имеют обоснование в Писании. Для специфически христианской системы воззрений, на построение которой он претендует, это серьёзный недостаток.

Фундаментальная непоследовательность. Как заявляет Дойевеерд, автономное человеческое существо, как часть творения, не может само понять его. Оно должно смотреть с Божьей помощью и с Божьей точки зрения. И всё же Дойевеерд утверждает, что существует такая донаучная (феноменологическая) отправная точка, с помощью которой человек может понимать творение. В этом отношении Дойевеерд проявляет непоследовательность в трансцендентальном подходе. Вместо того чтобы обратиться к трансцендентально необходимым условиям всех человеческих мыслей и действий, он, похоже, строит свою гносеологию, исходя из феноменологической отправной точки.

Внерациональная отправная точка. Далее, этот феноменологический метод внутренне противоречив. Нельзя ни *представить* себе предконцептуальное, ни *мыслить* о предрациональном. Истина состоит в том, что разум обойти нельзя. Для рациональных существ не может быть предрациональной отправной точки.

Отрицание высшей авторитетности законов логики. Для Дойевеерда логика, как мы её знаем, приложима только к сотворённому миру. Но как в таком случае мы можем думать о Боге, не имея этих законов мышления? Безусловно, истина не может быть найдена в противоречивых высказываниях о Боге. Чем тогда это будет отличаться от дзэн-буддистских коанов (*koan*, логически противоречивый вопрос; *см*. дзэн-буддизм), таких как хлопóк в ладоши одной ладонью, служащих ключом к «постижению» высшей реальности («дао»)?

Неадекватный критерий истины. Критерии истины у Дойевеерда, по всей видимости, сводятся к одному субъективному (свидетельство Святого Духа) и одному неадекватному (внутренняя непротиворечивость) критерию. Последний, по сути дела, представляет собой только критерий ложности: все противоречивые взгляды ложны. Но это, в сущности, не есть критерий истины, так как внутренне непротиворечивыми могут быть сразу несколько взглядов, причём противоположных (*см*. Кларк, Гордон Г.).

Недостаточность общего откровения. Подобно многим другим реформатским мыслителям, Дойевеерд уверен, что общее откровение для падшего человечества непостижимо. Однако это прямо противоречит утверждениям Писания (Рим. 1:19–20; 2:12), где говорится, что общее откровение «явно» видимо и падшее человечество подлежит суду за то, что не откликается на него (*см*. откровение общее). Тот факт, что неверующее сердце *не принимает* его (1Кор. 1:14), никоим образом не означает, что оно и *не воспринимает* всеобщее Божье откровение (ср. Пс. 18:1–7; Деян. 14:17).

Библиография:

V. Brummer. *Transcendental Criticism and Christian Philosophy.*

A. L. Conradie, *The Neo Calvinist Concept of Philosophy*.

H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought*.

→ *A New Critique of Theoretical Thought*.

L. Kalsbeeck. *Contours of Christian Philosophy*.

J. Klapwijk, «Dooyeweerd's Christian Philosophy: Antithesis and Critique», *RJ*, March 1980.

R. Nash, *Dooyeweerd and the Amsterdam Philosophy*.

J. M. Spier, *An Introduction to Christian Philosophy*.

E. L. H. Taylor, *The Christian Philosophy of Law. Politics and the State.*

Доказательство космологическое

(*COSMOLOGICAL ARGUMENT*)

Чтобы доказать существование Бога, традиционно применяются *космологическое доказательство, телеологическое доказательство, нравственное доказательство* и *онтологическое доказательство.* Основываются эти доказательства, соответственно, на космологии, на мироустройстве, на нравственном законе и на идее абсолютно совершенного (или необходимого) Существа.

Формы доказательства. Существуют две основные формы космологического доказательства: это *горизонтальная* форма (или *калам*) и *вертикальная* форма. Космологическое доказательство в горизонтальной форме обращается к прошлому, к Причине *начала* мироздания. Космологическое доказательство в вертикальной форме основывается на *бытии* Вселенной, которая существует сейчас. Первую форму доказательства, объясняющую, как Вселенная начала быть, разрабатывал Бонавентура (Bonaventure; 1221–1274). Вторая форма доказательства, объясняющая, как Вселенная *продолжает существовать*, восходит к °Фоме Аквинскому (1224–1274). В первой форме речь идёт о *порождающей* Причине, а во второй – о *поддерживающей* Причине. Другие разновидности космологического доказательства сочетают в себе оба эти аспекта.

Обзор космологических доказательств. Основная идея доказательства этого типа состоит в следующем: поскольку, вместо абсолютного небытия чего бы то ни было, существует Вселенная, то её причиной должно быть что-то внешнее по отношению к ней. Это рассуждение опирается на закон причинности (*см*. принцип причинности), который утверждает, что каждое финитное, лишь возможное в своём существовании существо имеет в каждый данный момент причину, отличную от него самого.

Аристотель: Недвижимый двигатель (двигатели). °Аристотель (384–322 до Р. Х.), ученик °Платона (428–348 до Р.

X.), развил философскую аргументацию своего учителя о бытии Бога. Наиболее строгая форма космологического доказательства по Аристотелю рассматривается в статье об Аристотеле (*см*. Аристотель). Доказательство Аристотеля предполагает существование политеистической (*см*. политеизм) Вселенной. Аристотель переходит от факта наличия изменений и соответствующих движений к существованию чистых актуальностей или недвижимых двигателей. Эти необходимые существа способны воздействовать на существа, лишь возможные. Они «двигают» потенциальное изменение так, что оно становится актуализированным изменением. В космологии Аристотеля постулируются десятки недвижимых двигателей, но в конечном счёте есть лишь одни небеса и один Бог. Ибо лишь материальные сущности могут быть численно разграничены.

Примечательно в этом доказательстве Аристотеля то, что в нём поднимается вопрос о бесконечной регрессивной цепочке причин (*см*. бесконечные последовательности). Для Аристотеля был проблемой вопрос, не может ли иметь место множественность первых причин; однако, в отличие от *Демиурга* Платона, Первая причина у Аристотеля есть конечная (целевая) причина.

Эту целевую причину не следует тем не менее путать с действующей, или производящей, причиной позднейших христианских мыслителей. Ни Мировая Душа, *Demiurges* (Формирователь, «Горшечник») Платона (см. творение: различные взгляды), ни Недвижимый двигатель Аристотеля не идентичны абсолютно совершенному Существу христианского теизма. Недвижимый двигатель Аристотеля не был личностным Богом и не имел религиозного значения. Не нуждается этот пантеон богов и в религиозном поклонении. Такая Первая причина не является инфинитной. Для греков рассматриваться в качестве инфинитного может лишь бесформенное и неопределённое.

Ансельм: доказательства космологического типа. Ещё до °Ансельма «доказательство» бытия Бога предложил св. °Августин. Затем это сделал Ансельм (1033–1109). Наиболее известно его онтологическое доказательство – в труде

Proslogion, однако в предшествующем труде, *Monologion*, Ансельм предложил три апостериорных доказательства существования Бога (Anselm *Monologion*, 1–3). Описание его доказательств приведено в статье об Ансельме (*см*. Ансельм).

Первое доказательство Ансельма основано на существовании благих вещей:

1) Благие вещи существуют.

2) Либо причина этой благости одна, либо их много.

3) Если их много, то нет возможности сравнивать их благость. Однако некоторые вещи лучше остальных.

4) Значит, существует одно Высшее Благо, порождающее благость во всех благих вещах.

Второе доказательство похоже на первое, но основано на совершенстве:

1) Некоторые существа ближе к чистому совершенству, чем другие.

2) Но сущности не могли бы быть более или менее совершенными, если бы не существовало одного эталона абсолютного совершенства для сравнения.

3) Этот эталон есть Самое Совершенное Существо.

Третье доказательство, основанное на бытии, с наибольшей очевидностью является космологическим:

1) Нечто существует.

2) И оно существует либо из ничего, либо из чего-то.

3) «Ничто» не может породить нечто.

4) Существует, следовательно, нечто, которое либо единично, либо множественно.

5) В случае множественности сущности взаимно зависели бы в своём существовании друг от друга либо зависели бы от чего-то ещё.

6) Они не могут взаимно зависеть в своём существовании друг от друга. Сущность не может существовать через другую сущность, которой сама предоставляет существование.

7) Следовательно, должна быть одна сущность, через которую существуют все остальные сущности.

8) Эта сущность должна существовать через самое себя.

9) То, что существует через себя, существует в высшей среди всех степени.

10) Следовательно, высшее совершенное существо существует в высшей среди всех степени.

Эти доказательства, в отличие от доказательства Платона, но в согласии с рассуждениями °Плотина, отождествляют Творца с высшим Благом. В отличие от доказательства Аристотеля, эти доказательства видят в Боге *действующую*, а не *конечную* причину мироздания. Ансельм, в отличие от Платона и Аристотеля, считает, что эта действующая причина не просто воздействует на вечно существующую материю, но является причиной всего, в том числе материи.

Эти христианские теистические доказательства сочетают в себе по меньшей мере три особенности: 1) действующая причина из доказательства в «Тимее» Платона; 2) отождествление такого Бога с Благом из «Государства» Платона, с высшим совершенным Существом; 3) отождествление такого Бога с иудейско-христианским Богом. Такой Бог является причиной самого бытия – а не форм бытия – для всего, что существует.

°Фараби: «доказательство необходимого существования». Арабские и иудейские философы Средневековья оказали своё влияние на позднейшие христианские формы космологического доказательства. Мусульманский мыслитель Фараби (870?–950) заложил краеугольный камень будущих схоластических доказательств, проведя различие между понятиями *сущности* и *существования*.

Аристотель проводил различие между тем, *что* есть вещь, и тем, что она *есть*. Но Фараби сформулировал это как различие между сущностью вещи и её существованием. На такое различие опирается доказательство существования Бога, одна из форм которого приведена в статье о Фараби (see *ALFARABI*; см. также Maurer, 95–97). В ходе рассуждений выдвигается концепция «возможных существ», сущность которых отличается от их существования. Эти существа «не обязаны» существовать. Некогда они и не существовали, так как

свойство существования не содержится в их сущности. Можно сказать, что их бытие «случайно», а не «сущностно».

Такие существа должны получать существование от других существ. Те существа – причина первых – тоже могут иметь свою причину. Но в начале цепочки причин должно быть некое существо, не имеющее причины. Эта Первая причина должна быть «сущностным» существом, чья сущность состоит в том, чтобы существовать. Только существованием такого Необходимого Существа объясняется существование всех случайных существ.

С философской точки зрения, коль скоро есть такие существа, сущность которых сводится к тому, чтобы *не существовать*, то должно быть Существо, сущность Которого – *существовать*. Возможные существа не возможны, если нет Необходимого Существа, от которого они могут получить своё существование. А поскольку существо не может дать существование другому, если в собственном существовании зависит от другого, должно быть Существо, существование Которого не дано ему чем-то другим, но Которое даёт существование всем прочим.

°Авиценна: «доказательство первой причины». Вслед за Фараби мусульманский философ Авиценна выдвинул похожее космологическое доказательство, которое позднее развивали во многих формах схоласты. Подробную формулировку доказательства можно найти в статье об Авиценне (*см*. Авиценна). Это доказательство начинается с «возможных существ» Фараби, которые должны иметь причину для своего существования. Цепочка причин существования не может быть бесконечной, так как причина существования других существ должна существовать в то самое время, когда служит для них причиной. Через эту Первую причину существуют все остальные существа. Эта Первая причина должна быть Необходимым Существом. Причина всех возможных существ сама не может быть лишь возможным существом. Она должна быть Необходимым Существом.

Позаимствовав у неоплатонистов (*см*. Плотин) ряд тезисов и космологию десяти сфер, Авиценна дополнил своё

доказательство, чтобы вывести, что эта необходимая Первая причина создаёт ряд ангелов или «разумений». Они управляют десятью космическими сферами. Авиценна рассуждал, что Необходимое Существо, которое по сути своей только одно, может создавать одновременно только одно следствие. Поскольку мышление есть созидание, и Бог с необходимостью мыслит, поскольку Он есть Необходимое Существо, должна существовать необходимая, исходящая от Бога, эманация десяти существ, именуемых «разумения», которые и делают всю остальную работу. Последнее из этих существ, которое называется «действующее разумение», формирует четыре элемента космоса и наставляет человеческий разум на всякую истину.

Итак, Бог у Авиценны является Необходимым Существом, от Которого с абсолютной необходимостью исходит, как эманация, множественная созидательная сила десяти богов. В отличие от христианского Бога, Который свободно творит и является прямой причиной существования всего, что существует, у Авиценны с необходимостью появляется цепочка богов, и уже эти боги создают всё, что находится ниже.

Иудейский философ Моисей °Маймонид (1135–1204) предвосхитил несколько позднейших христианских формулировок доказательства космологического типа. В его аргументации фигурировали указания на Перводвигатель, Первопричину и Необходимое Существо, как и в первых трёх доказательствах Фомы Аквинского. Он утверждал, что ветхозаветное «Я ЕСМЬ» (Исх. 3:14) подразумевает «абсолютное существование» и что один только Бог существует абсолютно и с необходимостью. Все создания имеют существование только в качестве «случайности», добавленной к их сущности их Причиною.

°*Фома Аквинский: пять доказательств.* Когда Фома Аквинский формулировал свои «пять способов», он не создавал существенно новых доказательств. Первые три доказательства уже были у Маймонида. Причём первые два из них встречались у Фараби и Авиценны. Основанное на понятии совершенства доказательство Ансельма сходно с «четвёртым способом». А

пятый способ Фомы Аквинского, в сущности, представляет собой телеологическое доказательство в той его форме, которую такие схоласты, как Тьерри Шартрский и Гильом из Конша (Вильгельм Конхесский), получили путём адаптации из доказательства в «Тимее» Платона. Разумеется, Фома Аквинский формулировал свои доказательства в контексте собственной философии, которая в большей степени следует Аристотелю, чем у большинства его христианских предшественников. Первые четыре доказательства Фомы Аквинского можно изложить так:

Доказательство, основанное на движении (Aquinas, 1.2.3).

1) Сущности движутся. Движение есть самая наглядная форма изменения.

2) Изменение есть переход от *потенции* к *действию* (то есть от потенциальности к актуальности).

3) Ничто не может перейти от потенции к действию иначе как благодаря чему-то, что пребывает в актуальности, ибо для потенциальности невозможно актуализировать самое себя.

4) Не может быть бесконечной регрессии в цепочке таких актуализирующих начал, «двигателей». Если бы не было Перводвигателя, не могло бы быть последующих движений, так как каждое последующее движение зависит в своём движении от предыдущего двигателя.

5) Следовательно, должен быть первый, Недвижимый Двигатель, чистое актуализирующее начало без всякой неактуализированной потенциальности в нём.

6) Как понятно каждому, это и есть Бог.

Доказательство, основанное на действующей причине.

1) В мироздании есть действующие причины (то есть порождающие причины).

2) Действующей причиной для себя самого ничего быть не может, потому что оно должно было бы предшествовать себе, чтобы стать причиной для себя.

3) Бесконечной регрессии в цепочке действующих причин (сущностно связанных) быть не может, потому что, если бы не первая причина в цепочке, не было бы вообще причинной цепочки.

4) Следовательно, должна быть первая, беспричинная действующая Причина всей действующей причинной связи в мироздании.

5) Каждый назовёт её Богом.

Доказательство, основанное на возможности и необходимости.

1) Есть такие существа, которые начинают существовать и прекращают существовать (то есть возможные существа).

2) Но не может быть, чтобы все существа были лишь возможными существами, так как всё, что начинает существовать, появляется только через то, что уже существует. «Ничто» не может породить нечто.

3) Следовательно, должно быть Существо, существование которого необходимо (то есть такое, которое никогда не начинало существовать и никогда не прекратит).

4) Не может быть бесконечной регрессии в цепочке необходимых существ, каждое из которых в своей необходимости зависит от другого, потому что:

а) бесконечная регрессия в цепочке зависимых причин невозможна в силу рассуждений из доказательства, основанного на действующей причине;

б) Необходимое Существо не может быть зависимым существом.

5) Следовательно, должно быть первое Существо, которое необходимо само по себе и не зависит в своём существовании от других.

Доказательство, основанное на градации (совершенстве) сущностей.

1) Среди существ встречаются различные степени совершенства (некоторые ближе к совершенству, чем другие).

2) Но нечто не может быть в большей или меньшей степени совершенным, если не существует полного совершенства.

3) Всё, что совершенно, является причиной менее совершенного (высшее есть причина низшего).

4) Следовательно, должно существовать совершенное Существо, являющееся причиной совершенства менее совершенных существ.

5) Его мы и называем Богом.

Доказательство, основанное на Первопричине бытия. Как представляется, для всех четырёх доказательств существует их базовая форма, которая может иметь лишь различные отправные точки. Каждое доказательство начинается с некоторого свойства всего сущего (изменения, причинная связь, возможность и совершенство соответственно), а затем приходит к Первопричине:

1) Существуют некоторые зависимые существа.

2) Все зависимые существа должны иметь причину для своего зависимого существования.

3) Бесконечная регрессия в цепочке сущностно зависимых причин невозможна.

4) Следовательно, должна существовать первая, беспричинная Причина существования каждого зависимого существа.

5) Эта независимая Сущность тождественна «Я ЕСМЬ» в Писании. При этом предполагается невозможность наличия более чем одного абсолютно необходимого и независимого существа, от которого все остальное зависит в своём существовании.

Дунс Скот: доказательство, основанное на порождаемости. Иоанн Дунс Скот (Scotus; 1265?–1308?) видоизменил доказательство Фомы Аквинского в двух важных аспектах. Во-первых, оно исходит из понятия *порождаемости* (свойства быть порождаемыми) существ, а не просто порождаемых существ. Во-вторых, Скот усиливает доказательство в части отрицания бесконечной регрессии для цепочки зависимых причин. Полная форма доказательства Скота (Scotus, 39–56) такова:

1) Существа порождаются (то есть, существа начинают существовать). Это известно через опыт (из наблюдения порождения существ), но это будет верно и вне зависимости от опыта (то есть это верно в отношении существ, которые не существуют). Это было бы верно, даже если бы Бог не захотел ничего создавать.

2) То, что порождено, порождаемо – либо самим собой, либо ничем, либо чем-то другим.

3) Но никакое существо не в состоянии породить себя самого. Чтобы стать причиной собственного существования, нужно было бы существовать прежде собственного существования.

4) Не может и нечто быть порождено ничем. Это противоречие.

5) Следовательно, существо порождаемо только каким-то другим существом, которое порождает. Только существа могут порождать существа.

6) Не может быть бесконечной регрессии в цепочке порождающих существ, где каждое порождает бытие следующего за ним, так как:

а) это цепочка сущностно, а не случайно связанных причин, (1) где каждая предшествующая причина ближе к совершенству, нежели вторичная; (2) где вторичная причина зависит от предшествующей в самой своей причинности; и (3) где причина должна быть одновременной со своим следствием;

б) бесконечная серия сущностно связанных причин невозможна, так как, (1) коль скоро вся цепочка зависима в своей причинности (каждая причина зависит от предшествующей), то должно быть что-то вне цепочки, чем и обусловлена причинная связь во всей цепочке; (2) если бы следствие вызывалось бесконечной цепочкой причин, то насчитывалось бы бесконечное количество причин, одновременно действующих, чтобы вызвать единственное следствие; это невозможно; длина цепочка не может быть актуально бесконечным числом, поскольку к любому числу всегда можно прибавить единицу; (3) когда есть предшествующие причины, всегда должна быть и первичная (самая первая) причина; одна из причин не могла бы быть ближе к началу, чем другая, если бы не было начала; (4) высшие причины ближе к совершенству, чем низшие, а это подразумевает наличие совершенной Причины во главе всех причин, менее совершенных; (5) бесконечная регрессия в цепочке причин подразумевала бы несовершенство, поскольку

каждой причине недоставало бы способности объяснить последующие причины; но несовершенство цепочки подразумевает наличие чего-то совершенного вне цепочки, в качестве основы для выявления несовершенства.

7) Следовательно, должна быть первая, порождающая Причина всех порождаемых существ.

8) Эта Первопричина всех порождаемых существ должна быть единственной, потому что:

а) она совершенна в знании и не может быть двух существ, которые всё знают в совершенстве, так как одно из них будет знать себя более полно, чем другое;

б) Она совершенна в желании, поэтому она любит себя более полно, чем она любит что бы то ни было другое; это значит, что другое инфинитное существо было бы любимо менее совершенно;

в) она бесконечно блага, и не могут быть два бесконечно благих существа, ибо тогда появилось бы благо, более чем бесконечное, а это невозможно, так как больше наибольшего не может быть ничего;

г) она бесконечна в могуществе; бесконечно могущественных не может быть двое, ибо это означало бы, что имеются две абсолютно первичных причины одного и того же следствия, что невозможно, так как не может быть двух причин, каждая из которых является исчерпывающей;

д) абсолютно бесконечное нельзя превзойти в его совершенстве, поскольку не может быть ничего, более совершенного, чем полное Совершенство;

е) не может быть двух необходимых существ, ибо для того, чтобы им различаться, одно из них должно было бы обладать каким-то из совершенств, которого нет у другого (если фактического различия нет, то они фактически неразличимы); но всем, чем Необходимое Существо обладает, оно должно обладать с необходимостью; следовательно, одно из них, не обладающее тем, чем другое обладает с необходимостью, уже не будет Необходимым Существом;

ж) всемогущество не может разделяться между двумя существами, ибо тогда одно из них могло бы проявить бессилие,

уступая в том, что другое хочет во всемогуществе; даже если они условятся не мешать друг другу, они всё равно будут несовместимы, потому что тогда каждое окажется абсолютно первичной (и прямой) причиной любого данного следствия, которое, как условлено между ними, должно существовать; но всемогущая Причина должна быть абсолютно первичной (и прямой) причиной того, что она хочет; причина, лишь согласная на условленное следствие, но не прямо его хотящая, окажется лишь косвенной причиной и поэтому не сможет быть прямой (всемогущей) Причиной следствия.

°Лейбниц: «доказательство достаточного основания». Самая значительная в эпоху нового времени форма космологического доказательства восходит к Готфриду Вильгельму Лейбницу (1646–1716), немецкому мыслителю-рационалисту. Его доказательство (Leibniz, 32–39) выглядит так:

1) Весь (наблюдаемый) мир изменяется.

2) Всё, что изменяется, не имеет внутри себя основания для собственного существования.

3) Для всякой вещи имеется достаточное основание, либо внутри неё самой, либо вовне.

4) Следовательно, для этого мира должна иметься внешняя причина его существования.

5) Эта причина либо является собственным достаточным основанием, либо имеет причину вне себя.

6) Бесконечной регрессии в цепочке достаточных оснований быть не может, ибо недостижимость объяснения не является объяснением; но объяснение должно быть.

7) Следовательно, должна существовать Первопричина мироздания, которая не имеет основания вне себя, но является собственным достаточным основанием. Достаточное основание содержится в себе самом, а не вне себя.

Под влиянием ученика Лейбница, Кристиана Вольфа (Wolff; 1679–1754), эта форма стала образцом для космологического доказательства в современную эпоху. Вольф начинал своё доказательство (Collins, 137–38) несколько иным образом:

1) Человеческая душа существует (то есть мы существуем).

2) Ничто не существует, не имея достаточного основания, чтобы существовать.

3) Основание для нашего существования должно содержаться либо в нас самих, либо в чём-то другом, отличном от нас.

4) Основания для нашего существования в нас самих нет. Наше небытие возможно или мыслимо.

5) Итак, основание для нашего существования должно находиться вне нас.

6) Нельзя прийти к достаточному основанию для существования, не придя к существу, имеющему внутри себя основание для собственного существования. Если оно не имеет такого основания внутри себя, оно должно иметь его вне себя.

7) Существо, имеющее внутри себя основание для собственного существования, есть Необходимое Существо.

8) Следовательно, вне нас должно быть Необходимое Существо, которое является достаточным основанием для нашего существования. Если бы не было Необходимого Существа вне нас, мы сами были бы необходимыми существами, имея достаточное основание для своего существования в самих себе.

9) Логически невозможно, чтобы Необходимое Существо не существовало. Самодостаточное существование с необходимостью вытекает из природы Необходимого Существа.

10) Следовательно, это Необходимое Существо тождественно самодостаточно существующему Богу Писания.

Формулировка космологического доказательства по Лейбницу-Вольфу существенно опирается на принцип достаточного основания (*см*. принцип достаточного основания), который обычно выдвигается в качестве чисто аналитического, то есть очевидно истинного принципа. Это доказательство по форме – апостериорное, а не экзистентное. Оно начинается с факта бытия неких сущностей, но продолжается чисто логическим выводом заключения, так что оно основано на концептуальной уверенности, а не на фактической (экзистентной) уверенности. Именно с этого пункта началась критика космологического доказательства в современную эпоху.

Даже философы-схоласты XVIII и XIX вв. были привержены такого рода аргументации (Gurr). Их переформулировки космологического доказательства Фомы Аквинского уязвимы для той же самой критики.

Анализ возражений против космологического доказательства. Возражения против космологического доказательства, исходящие главным образом от Иммануила °Канта и Дэвида °Юма, подробно рассматриваются в биографических статьях об этих философах, а также в общей статье Бог: возражения на доказательства бытия).

Тейлор: обновление космологического доказательства. Ричард Тейлор возродил интерес к космологическому доказательству, дав его обновлённую формулировку, на которую не распространяются многие традиционные возражения. Обновлённое доказательство выглядит у Тейлора (Taylor, 279–95) так:

1) Вселенная, как целое, не объясняет собственное существование.

а) ни одна из её наблюдаемых частей не объясняет собственное существование;

б) не объясняет своё существование и целое (его небытие мыслимо);

в) ответ на вопросы *где?, как долго?, что?* и *насколько велико?* не объясняет, «почему» мир существует, когда необходимости в его существовании нет (например, обнаруженный в лесу большой шар требует объяснения, *почему* он существует; увеличение шара до размера целой Вселенной не снимает потребность в объяснении).

2) Всё, что не объясняет собственное существование, требует внешнего по отношению к себе объяснения.

а) логически допустимо, что принцип достаточного основания неверен; он не является аналитически истинным; его можно отрицать, не впадая в противоречие;

б) но отрицание его истинности применительно к мирозданию было бы неправдоподобно и неразумно; небытие Вселенной мыслимо, состоит ли она из единственной песчинки

или из мириадов звёзд, и в своём мышлении мы всегда опираемся на принцип достаточного основания.

3) Бесконечная регрессия в цепочке оснований невозможна, так как не может привести к достаточному основанию; она лишь до бесконечности откладывает вопрос об основании, которое необходимо для существования. Следовательно, должна быть первая, самодостаточная (независимая) причина всего мироздания.

Как подчёркивает Тейлор, смысла в высказываниях о Боге как независимом или Необходимом Существе ничуть не меньше, нежели в утверждении о том, что квадратных кругов не существует. Если осмысленны высказывания об объектах, которые не могут существовать, то осмысленны и высказывания о Существе, которое существует с необходимостью. Концепция Существа, которое не может *не* существовать, так же осмысленна, как концепция существа, которое *не может* существовать (или может оказаться несуществующим).

Здесь следует привести несколько замечаний о ситуации с космологическим доказательством после ревизии его Тейлором. Оно не приводит к рационально неизбежному заключению. Тейлор признаёт логическую возможность того, что принцип достаточного основания неверен. Но доказательство Тейлора, по-видимому, усиливает общую убедительность доказательств космологического типа, так как показывает, что вопросы о причине всего мироздания осмысленны. Оно показывает, что концепция Необходимого Существа осмысленна, и приводит весомые доводы против бесконечной регрессии. Доказательство основано на потребности в экзистентном объяснении мироздания, а не на предполагаемой концептуальной или логической необходимости, как в случае онтологического доказательства.

Несмотря на эти положительные с точки зрения теизма черты, доказательство Тейлора уязвимо для критики в рамках рационалистической традиции Лейбница–Вольфа. Формулировка Тейлора ставит результативность космологического доказательства в зависимость от принципа *достаточного основания*, вместо того чтобы основывать его

непосредственно на принципе *экзистентной причинности*. Вселенная требует для себя реальной причины, а не просто объяснений или оснований. Эти требования нельзя удовлетворить, смешивая и/или приравнивая такие понятия, как основа для актуального, «здесь и сейчас» бытия мира и объяснения немыслимости его небытия. Концептуальным проблемам требуются концептуальные решения. Реальным зависимым существам требуется независимое Существо, от Которого они смогут зависеть в своём бытии.

Заключение.

Вертикальное космологическое доказательство основывается на той посылке, что в каждый данный момент нечто поддерживает существование Вселенной. Нечто не только явилось причиной *начала* бытия Вселенной (Быт. 1:1), но и является причиной *продолжения* её бытия (ср. Кол. 1:17). Мироздание нуждается как в *порождающей* причине, так и в *поддерживающей* причине. Это доказательство даёт ответ на один из самых фундаментальных вопросов: «Почему существует что-то (здесь и сейчас), хотя могло бы не существовать ничего?» В сокращённом виде это можно представить так:

1) Каждая часть мироздания зависима.

2) Если каждая часть зависима, то и мироздание в целом тоже должно быть зависимым.

3) Следовательно, в каждый данный момент всё мироздание зависит в своём наличном бытии от некоего независимого Существа, трансцендентного ему.

В ответ критики заявляют, что вторая посылка представляет собой логическую ошибку композиции. То, что каждый кусочек мозаики представляет собой квадрат, само по себе ещё не означает, что и мозаика в целом тоже будет квадратом. Далее, соединение двух треугольников не обязательно даст ещё один треугольник; может получиться и квадрат. Целое может обладать (и иногда обладает) такими свойствами, которых нет у его частей.

Сторонники вертикальной формы космологического доказательства незамедлительно отвечают, что иногда между

частями и целым наличествует необходимая связь. Например, если каждая плашка паркета сделана из дуба, то и весь паркет будет дубовым. Если пол на кухне выложен коричневой плиткой, то он будет коричневым. Причина этого состоит в том, что в *самой сущности* коричневых плиток заложено, что сколько их ни возьми, они всё равно будут коричневыми. А соединение двух треугольников не обязательно даст ещё один треугольник. Тем не менее соединение двух треугольников с необходимостью будет той или иной геометрической фигурой.

Точно так же, *в самой сущности зависимых существ заложено, что, сколько бы вы их ни взяли, они все равно будут зависимыми существами*. Коль скоро одно существо зависимо в своём существовании, то другое зависимое существо не с большим успехом может поддерживать его существование, чем один парашютист спасти другого, если ни один из их парашютов не раскроется.

Некоторые критики возражают, что целое больше своих частей. Хотя части зависимы, это не относится к мирозданию в целом. Однако сумма частей может быть либо равна целому, либо быть больше целого. Если мироздание в целом эквивалентно сумме своих частей, то целое должно быть зависимо, точно так же, как и части. Доказывается это так: если убрать все части, то и целое тоже исчезнет. Следовательно, оно тоже должно быть лишь возможным в своём существовании.

Если же, с другой стороны, мироздание в целом больше своих составных частей и не исчезнет при их уничтожении, то такое «целое» эквивалентно Богу. Ибо это есть беспричинное, независимое, вечное и Необходимое Существо, от Которого все мироздание зависит в своём существовании.

Библиография:

Anselm, *Monologion.*

Aristotle, *Metaphysics*.

J. Collins, *God in Modern Philosophy*.

J. E. Gurr, *The Principle of Sufficient Beason in Some Scholastic Systems, 1750–1900*.

John Duns Scotus, *Philosophical Writings*.

G. Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*.

A. Mauer, *A History of Medieval Philosophy.*

T. Miethe, et al., *Does God Exist? A Believer and an Atheist Debate.*

J. P. Moreland, et al., *The Debate between Theists and Atheists.*

R. Taylor, «Metaphysics and God» // D. Burrill, ed., *The Cosmological Argument*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

Доказательство космологическое, горизонтальная форма

(*KALAM COSMOLOGICAL ARGUMENT*)

Космологическое доказательство – это доказательство, ведущее от творения к его Творцу. Оно строится апостериорно, от следствия к причине, и основано на принципе причинности (*см*. первичные принципы; принцип причинности). Последний утверждает, что всякое событие имеет свою причину, или что всякая сущность, начавшая существовать, имела причину.

Доказательство типа *калам* (арабск. – «вечное») представляет собой космологическое доказательство в горизонтальной (линейной) форме. Вселенная не является вечной, поэтому она должна была иметь свою Причину. Эту Причину следует считать Богом. Данное доказательство имеет долгую и славную историю, связанную с именами таких философов, как °Фараби, аль-Газали и °Авиценна. Некоторые философы-схоласты тоже обращались к нему, особенно Бонавентура (Bonaventure). Его, однако, оспаривал Фома Аквинский, который считал философски мыслимым (хотя и не соответствующим Библии), что Вселенная могла быть сотворена Богом извечно.

Суть доказательства. Основополагающая схема доказательства типа *калам* такова:

1) Всё, что имело своё начало, имело свою причину.

2) Вселенная имела начало.

3) Следовательно, Вселенная имела свою причину.

Для обоснования критически важной второй посылки обычно ссылаются на научные и философские свидетельства. Научное обоснование выводится из фундаментального Второго начала термодинамики (*см*. законы термодинамики), указывающего, что запасы полезной энергии во Вселенной уменьшаются и поэтому Вселенная не может быть вечной. Ещё одно подтверждение получают из космологической модели Большого взрыва, описывающей наблюдаемое расширение Вселенной и реликтовое излучение, которое осталось от этого

изначального взрыва, – все эти данные свидетельствует о том, что Вселенная имела своё начало.

Философскую аргументацию о начале Вселенной можно сформулировать так:

1) Если бы до текущего момента времени пришлось преодолевать бесконечную цепочку моментов времени, текущий момент никогда бы не наступил, так как невозможно пройти до конца бесконечную цепочку моментов времени.

2) Однако текущий момент наступил.

3) Следовательно, цепочка моментов времени, ведущая к настоящему моменту, была конечной; Вселенная имела своё начало.

Критика. Против доказательства типа *калам* выдвигались возражения критиков. Самые важные приводятся ниже, вместе с ответами, которые дают на них сторонники доказательства (также *см*. теория большого взрыва).

Вечная бессобытийная Вселенная. Кое- кто полагает, что Большой взрыв стал лишь первым признаком отклонения в бытии мироздания, до этого вечного. То есть Вселенная находилась в вечном покое вплоть до этого первого события. Сингулярный скачок Большого взрыва лишь ознаменовал переход от первичного физического состояния Вселенной. Следовательно, не возникает необходимости в Творце, из ничего создающем нечто.

Ни один из известных законов природы не может объяснить такое взрывное нарушение вечного покоя. Некоторые теисты указывают, что вечно покоящаяся Вселенная физически невозможна, потому что она должна была бы существовать при температуре абсолютного нуля, которая недостижима. Материю в момент начала Вселенной никак нельзя было назвать холодной, так как она собралась в огненный шар с температурами, превышающими миллиарды градусов Кельвина. В скоплении материи, замороженной до абсолютного нуля, такое первичное событие просто не смогло бы произойти. И наконец, предположение о вечном первичном состоянии материи никак не объясняет ту невероятную упорядоченность, которая возникла после момента Большого взрыва (*см*. принцип

антропологический). Объяснить её можно только существованием разумного Творца.

Теория пульсирующей Вселенной. Некоторые учёные полагают, что Большой взрыв мог быть лишь самым последним этапом в вечном процессе расширений и коллапсов Вселенной. При таком предположении возникает ряд проблем. Реальных научных данных в поддержку этой спекулятивной гипотезы нет. Она противоречит Второму началу термодинамики, которое устанавливает, что Вселенная, даже если будет расширяться и сжиматься, всё равно будет расходовать запас полезной энергии, так что в любом случае она в конце концов коллапсирует. С точки зрения логики и математики свидетельства в пользу Большого взрыва предполагают, что изначально не существовало ни пространства, ни времени, ни материи. Следовательно, даже если Вселенная начала с этого момента какие-либо циклы расширения и сжатия, в исходный момент она возникла из ничего. Таким образом, по-прежнему стоит вопрос о первоначальном Творце.

Модель стационарного состояния. Фред Хойл (Hoyle) изобрёл свою модель стационарного состояния, чтобы избежать вывода о необходимости первой причины. Согласно этой модели, во Вселенной спонтанно рождаются атомы водорода, чем компенсируется исчерпание полезной энергии. В таком случае Вселенной не нужно иметь своё начало во времени, так как запас полезной энергии не уменьшается. Однако эта чисто умозрительная гипотеза приводит к двум серьёзным проблемам. Во-первых, нет никаких научных данных о том, чтобы водородные атомы рождались из ничего. Никто и никогда не наблюдал такое событие. Во-вторых, само предположение о том, что водородные атомы возникают из ничего, уже есть признание творения *ex nihilo*, «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды). При этом не объясняется, что (или Кто) создаёт эти атомы. В самом деле, это противоречит фундаментальному принципу науки (и рационального мышления), гласящему, что всякая сущность, начавшая существовать, имела свою причину.

Нет необходимости в причине. Некоторые представители °атеизма утверждают, что не возникнет никакого противоречия, если нечто начнёт существовать из ничего. Они настаивают, что Вселенная могла быть порождена «*из ничего*" и "*ничем*» (Кеппу, 66). Сторонники доказательства типа *калам* в ответ указывают на несколько моментов. Во-первых, это противоречит твёрдо установленному принципу причинности. Это противоречит самому духу науки, которая стремится выявлять объяснения причин. Вера в то, что сущности внезапно возникают из небытия, противоречит нашей интуиции. Как считают многие, идея о том, что «ничто» может породить нечто, логически противоречива, так как «ничто» просто не может делать что бы то ни было – оно ведь даже не существует.

Бесконечные цепочки. Некоторые мыслители полагают, что бесконечная цепочка моментов возможна, так как в математике бесконечные последовательности возможны. Например, между краями моей линейки умещается бесконечное количество точек (*см*. Бог: возражения на доказательства Бытия). В ответ на этот довод сторонники доказательства типа *калам* указывают на то, что существует разница между *математической* бесконечной последовательностью и *актуальной* бесконечной последовательностью. Математические последовательности *абстрактны*, тогда как актуальные последовательности *конкретны*. В конкретных последовательностях невозможно достичь бесконечности, поскольку, как бы длинна ни была такая последовательность, к ней всегда можно добавить ещё один элемент. Но тогда она стала бы более чем бесконечно длинной, а это невозможно. Далее, то, что бесконечное число абстрактных (не имеющих размера) точек можно уместить между корешками книг на моей полке, не означает, что на ней можно уместить бесконечное количество книг (или даже листов бумаги), какими бы тонкими они ни были.

Ещё возражают, что Бог, коль скоро знает будущее, которое бесконечно, знает и бесконечную последовательность событий. А если Он её знает, то она должна быть возможной, как бы это ни противоречило нашей интуиции. Однако сторонники доказательства отвечают, что будущее является не *актуальной*

бесконечной последовательностью, а лишь *потенциальной*, и всегда есть возможность добавить к цепочке ещё одно событие. Далее, коль скоро актуальная бесконечная последовательность невозможна, Бог и не может её знать, поскольку Бог не может знать невозможное, но только актуальное и возможное.

Безличностный Бог. Некоторые возражают, что доказательство типа *калам* не доказывает, что Бог есть существо личностное и разумное. Поэтому оно не может принести пользу христианским теистам с их верой в разумного Творца. В ответ некоторые теисты заявляют, что только существо со свободой воли может творить из ничего. Кроме того, лишь немногие теисты считают, будто бы космологическое доказательство, *взятое отдельно*, доказывает существование теистического Бога. Его необходимо сочетать с телеологическим доказательством и/или с нравственным доказательством, чтобы показать, что Бог является также существом разумным и нравственным. Во-вторых, некоторые сторонники доказательства типа *калам* выдвигают аргументы о том, что Первая Причина есть личностное существо, вне рамок телеологического и нравственного доказательств. Таких аргументов было предложено три.

Аргументацию, основанную на существовании Первой Причины, можно сформулировать так:

1) У Вселенной была её Первая Причина.

2) Акт творения у этой Первой Причины был либо детерминированным, либо недетерминированным, либо самодетерминированным.

3) Но он не мог быть детерминированным, так как ничего, кроме Первой Причины, не существовало.

4) Не мог он быть и недетерминированным, так как это противоречит принципу причинности.

5) Следовательно, акт творения должен был быть самодетерминированным.

6) Но самодетерминированные акты суть акты свободы воли, ибо именно это и понимается под актами свободы воли (*см*. свобода воли).

7) Следовательно, акт, в котором Первая Причина сотворила мироздание, должен был быть свободным актом разумного, личностного существа.

Аргументацию, основанную на сущности разумных причин, можно сформулировать так:

1) Разумная причина характеризуется своими следствиями, которым свойственна упорядоченность и регулярность.

2) Согласно °антропологическому принципу, Вселенная с самого момента своего возникновения при Большом взрыве имела «тонкую настройку», «предсоответствие» тому, чтобы в ней в конце концов появилась разумная жизнь. Самое мизерное изменение начальных условий в любую сторону сделало бы известную нам жизнь невозможной.

3) Следовательно, Первая Причина должна была быть разумной причиной.

Аргументация, основанная на сущности естественных причин, исходит из того, что естественные причины имеют определённые характеристики, не существовавшие до момента сотворения Вселенной. Это можно сформулировать так:

1) Естественные причины действуют при предопределённых условиях.

2) Однако предопределённых условий до момента возникновения пространственно-временной Вселенной при Большом взрыве не было.

3) Следовательно, Первая Причина не была естественной причиной; она должна была быть экстра-естественной причиной, действующей без предопределённых условий.

4) Единственно известная причина, имеющая такие свойства, – это свободная причина.

5) Поэтому Первая Причина была свободной причиной.

Ограниченные возможности доказательства типа калам*. Доказательство и продолжающееся существование Бога.* Три возражения имеют здесь большее значение, чем остальные. Они не обесценивают результаты доказательства типа *калам*, однако указывают на его строго ограниченные возможности. Это доказательство не может показать, что некий Бог продолжает существовать и сейчас. Таким образом, оно не

может опровергнуть °деизм. Далее, его посылки неприемлемы для °пантеистов, поэтому в споре с пантеистами оно бесполезно.

Доказательство типа *калам* само по себе не доказывает, что Бог, в каком бы то ни было понимании этого термина, существует сейчас или что Его существование необходимо. Это доказательство относится к тому, как Вселенная *возникла*, а не к тому, как *поддерживается* её существование. Оно указывает на необходимость Первой Причины для объяснения того, как Вселенная *начала существовать*. Однако это ещё не значит, что в нашем распоряжении нет способов компенсировать недостатки данного доказательства. Можно утверждать, что Первая Причина должна существовать сейчас, поскольку единственный тип существа, способного породить лишь возможное бытие (то есть бытие, которого могло бы и не быть), – это Необходимое Существо. Необходимое Существо не может начать или прекратить своё существование. Впрочем, это уже заимствование из космологического доказательства в вертикальной форме, сделанное для того, чтобы восполнить изъяны космологического доказательства в горизонтальной форме. Возможно, проще будет сразу начинать с вертикальной формы доказательства.

Доказательство и деизм. Поскольку доказательство типа *калам* само по себе не доказывает, что Бог необходим для поддержания существования Вселенной «здесь и сейчас», оно имеет деистические (*см*. деизм) оттенки. Это не значит, что данное доказательство опровергает возможность существования чудес, однако оно подрывает онтологическую основу для утверждения об имманентности Бога. Бог, Который не является, в отличие от выводов °космологического доказательства в вертикальной форме, действующей «здесь и сейчас» причиной самого существования Вселенной, оказывается деистически отчуждённым. Данное доказательство указывает, что Бог был необходим для возникновения Вселенной, а это и есть в точности то, во что верят деисты. И опять же, возникающие проблемы не решаются, пока мы не обратимся за помощью к космологическому доказательству в

вертикальной форме, чтобы показать, что Необходимое Существо необходимо всегда, для поддержания каждого момента существования тех существ, бытие которых лишь возможно.

Доказательство и пантеизм. Доказательство типа *калам* не опровергает и пантеизм. Собственно говоря, с точки зрения пантеизма оно строит порочный круг, так как исходит из посылки о реальности финитного мира. Ни один пантеист не примет те посылки, что финитный, пространственно-временной мир реально существует и исчерпывает запасы полезной энергии или что время реально и состоит из актуальных дискретных моментов, проходящих в последовательности. Поэтому данное доказательство неэффективно в полемике с пантеистами. Какую же ценность для теизма может иметь доказательство, которое не исключает ни деистические, ни пантеистические выводы? По-видимому, здесь нет ответов, которые не предполагали бы обращение к вертикальной форме космологического доказательства. Вертикальная форма космологического доказательства представляется необходимой для дополнения доказательства типа *калам*.

Библиография:

T. al-F. Al-Ghazali, *Incoherence of the Philosophers*, trans. S. A. Kamali.

Al-Kindi, *On First Philosophy*.

Bonaventure, *2 Sententiarium* I.I.I.2.I–6.

W. Craig, *The Existence of God and the Beginning of the Universe*.

→ *The Kalam Cosmological Argument*.

A. Kenny, *Five Ways*.

J. P. Moreland, «The Cosmological Argument» // *Scaling the Secular City.*

Доказательство нравственное

(*MORAL ARGUMENT FOR GOD*)

Большинство доказательств существования Бога, такие как °космологическое и °телеологическое, пришли из древнего мира. °Онтологическое доказательство восходит к Средневековью. Однако нравственное доказательство относится к новому времени, беря своё начало в трудах Иммануила Канта (Kant).

Нравственный постулат Канта. Кант решительно отвергал традиционные доказательства существования Бога (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). Но он не отвергал самое веру в Бога. Дело в том, что, по убеждению Канта, существование Бога есть практически (нравственно) необходимый *постулат*, хотя мы и не в состоянии *доказать* его.

Основанное на практическом разуме доказательство существования Бога из «Критики практического разума» Канта может быть изложено так:

1) Счастье есть стремление всех человеческих существ.

2) Нравственность (то есть категорический императив) есть обязанность всех человеческих существ (то, что они должны делать).

3) Единство счастья и обязанностей есть наивысшее благо (*summum bonum*).

4) К *summum bonum* следует стремиться (в силу того, что это наивысшее благо).

5) Но единство желаний и обязанностей (которое есть наивысшее благо) недостижимо для финитных человеческих существ за ограниченное время.

6) А нравственная необходимость сделать что-либо предполагает возможность сделать это («обязан» предполагает «может»).

7) Следовательно, нравственно (то есть практически) необходимо постулировать: а) Божество, делающее это единство возможным (то есть силу, приводящую в соответствие

стремления и обязанности); б) бессмертие, позволяющее достигнуть этого единства.

В упрощённом виде:

1) Высшее благо для всех людей состоит в том, чтобы они были счастливы в гармонии с обязанностями.

2) Все люди должны стремиться к высшему благу.

3) То, что человек обязан сделать, он может сделать.

4) Но люди не в состоянии реализовать высшее благо в этой жизни и без Бога.

5) Следовательно, мы должны постулировать существование Бога и грядущей жизни, в которой сможем достичь высшего блага.

Кант никогда не выдвигал свой постулат в качестве *теоретического доказательства* существования Бога. Он вообще не считал такое доказательство возможным. Скорее, он рассматривал существование Бога как нравственно необходимую предпосылку, а не итог рационально необходимого доказательства.

Посылки Канта оспаривались. °Экзистенциалисты, в том числе Жан Поль °Сартр и Альбер °Камю, и такие атеисты, как Фридрих °Ницше, отвергали ту посылку, что высшее благо достижимо. Хотя и жившие до Канта, Мартин °Лютер, Жан °Кальвин и другие протестантские реформаторы не соглашались с тем, что «обязан» означает «может». А третьи, начиная с °Аристотеля, считали, что высшее благо достижимо в этой жизни.

Нравственное доказательство Решделла (Rashdall). Гастингс Решделл сделал то, что Кант сделать даже не пытался, и выдвинул рациональное доказательство существования Бога, исходящее из нравственного закона. Исходя из объективности нравственного закона, Решделл ведёт рассуждение к абсолютно совершенному нравственному Разуму (см. Hick, 144–52).

1) Абсолютно совершенный нравственный идеал существует (по крайней мере, психологически, в нашем мышлении).

2) Абсолютно совершенный нравственный закон может существовать, только если существует абсолютно совершенный нравственный Разум: а) идеи могут существовать, только если существует разум (мысли зависимы от мыслителей); б) и абсолютные идеи зависимы от абсолютного Разума (не от индивидуальных [финитных] разумов, подобных нашему).

3) Поэтому рационально необходимо постулировать существование абсолютного Разума как основы для абсолютно совершенной нравственной идеи.

Для обоснования объективности абсолютной нравственной идеи Решделл предлагает такое рассуждение:

1) Нравственность обычно понимается как объективно обязывающая.

2) Зрелые личности понимают нравственность как объективно обязывающую (то есть обязательную для всех, а не только для некоторых).

3) Объективность нравственности есть рационально необходимый постулат (так как нельзя судить, что нечто лучше или хуже, пока нет объективного эталона для сравнения).

4) Объективные нравственные идеалы постулировать необходимо практически.

Коль скоро объективный нравственный закон существует независимо от индивидуальных разумов, то в конечном счёте он должен исходить от Разума, который существует независимо от финитных разумов. Рационально необходимо постулировать существование такого Разума, чтобы объяснить объективное существование этого нравственного закона.

Наиболее распространённые способы оспаривать это доказательство – поставить под сомнение существование объективного нравственного закона и отрицать, что абсолютный нравственный идеал нуждается в абсолютном нравственном Разуме. Разве финитный разум не в состоянии вообразить себе идею нравственного совершенства, хотя бы такового в реальном мире и не существовало? В конце концов, разве мы не можем думать об идеальных треугольниках, даже если ни одного такого треугольника не существует?

Нравственное доказательство Сорли (Sorley). Нравственное доказательство основано на объективности нравственного закона. Поэтому необходимо провести обоснование данной посылки. Именно это делает У. Ф. Сорли в своём варианте нравственного доказательства существования Бога. Поскольку существует нравственный идеал, предшествующий всякому финитному разуму, превосходящий его и независимый от него, то должен существовать высший нравственный Разум, от которого и исходит этот нравственный идеал:

1) Существует объективный нравственный закон, не зависящий от осознания его людьми и сохраняющийся несмотря на неподчинение ему людей: а) люди осознают существование над собой такого закона; б) люди признают, что его сила не зависит от их подчинения ему; в) люди признают его требования по отношению к себе, даже если не выполняют их; г) никакой финитный разум не в состоянии полностью постичь его значение; д) все финитные разумы, вместе взятые, не достигли ни полного согласия относительно его смысла, ни соответствия его идеалам.

2) Но идеи существуют только в разуме.

3) Следовательно, должен существовать высший Разум (превыше всякого финитного разума), в котором и пребывает этот объективный нравственный закон.

Сорли привлекает внимание к важному различию между естественным законом и этим нравственным законом. Первый – это описывающий закон для Вселенной, тогда как второй – предписывающий закон для поведения людей. Поэтому нравственный закон не может быть составной частью естественного мира. Это указание, как обязаны поступать люди. Он находится вне естественного мира, вне природы, предписывая, как нам следует вести себя в этом мире.

Критики нравственного доказательства в варианте Сорли заявляют, что если люди просто *верят* в существование нравственного закона, существующего вне них и независимо от них, это ещё не значит, что он *действительно* существует. Вслед за °Фейербахом они полагают, что такой закон есть всего

лишь проекция человеческого воображения. Это коллективный идеал человеческого сознательного (или бессознательного) мышления, превращающего лучшее, что есть в природе человека, в идеал, согласно которому мы должны жить. Критики также указывают на расхождения в понимании нравственности как свидетельство того, что единого, всеобщего нравственного закона не существует, а есть только совокупность разнообразных человеческих идеалов, которые частично совпадают и могут поэтому восприниматься как единый нравственный закон. И наконец, критики оспаривают ту посылку, что только высший, внечеловеческий Разум может быть основой для этого всеобщего нравственного идеала. Совершенные идеи могут возникать и в несовершенном разуме, говорят они.

Нравственное доказательство Трублада (Trueblood). Евангелический философ Элтон °Трублад внёс значительный вклад в варианты нравственного доказательства, предложенные Решделлом и Сорли, выдвинув свою формулировку:

1) Должен существовать объективный нравственный закон, иначе: а) не было бы такого полного согласия относительно его значения; б) никогда не возникало бы реальных нравственных разногласий, так как каждый был бы прав с точки зрения своей морали; в) никакое нравственное суждение не могло бы быть ложным, но каждое было бы субъективно верным; г) никакой этический вопрос нельзя было бы даже обсуждать, так как никакие этические термины не имели бы объективного смысла; д) противоречащие друг другу взгляды были бы одинаково правильными, так как противоположности могли бы оказаться одновременно истинными.

2) Этот нравственный закон пребывает вне отдельных людей и вне человечества в целом: а) он пребывает вне отдельных людей, так как они нередко ощущают, что вступили с ним в противоречие; б) он пребывает вне человечества в целом, так как люди коллективно ему не соответствуют и даже измеряют через сравнение с ним прогресс рода человеческого.

3) Этот нравственный закон должен исходить от нравственного Законодателя, потому что: а) закон не имеет

смысла, если не исходит от разума; только разум привносит смысл; б) неверность лишена смысла, если не относится к личности, однако люди умирают из верности тому, что нравственно правильно; в) истина бессмысленна, если это не общение разума с разумом, однако люди умирают за истину; г) поэтому и постижение нравственного закона, и обязанности по отношению к нему имеют смысл, только если за ним стоит Разум или Личность.

4) Следовательно, за нравственным законом должен стоять нравственный личностный Разум.

Примечательно, что в формулировке Трублада валидность нравственного доказательства обусловлена его рациональностью. По сути, речь идёт о том, что отрицать нравственный закон было бы иррационально, абсурдно. То есть если мы не считаем Вселенную иррациональной, должны существовать объективный нравственный закон и, соответственно, объективный нравственный Законодатель.

В дополнение к возражениям против других форм нравственного доказательства некоторые критики, особенно экзистенциалисты и нигилисты, ссылаются на абсурдность Вселенной. Они просто отказываются предполагать вместе с Трубладом, что Вселенная рациональна. Они признают, что предположение об отсутствии нравственного закона, по всей видимости, бессмысленно, но сразу же добавляют, что именно так всё и устроено – без смысла. Разумеется, апологет нравственного доказательства мог бы указать на внутреннюю противоречивость заявления о том, что «всё бессмысленно», так как само это утверждение претендует на осмысленность.

Нравственное доказательство у Льюиса (Lewis). Самая популярная современная формулировка нравственного доказательства была предложена К. С.°Льюисом в его книге «Просто христианство» (*Mere Christianity*). Он не только приводит наиболее полную форму доказательства в самом убедительном изложении, но и отвечает на главные возражения против него. Нравственное доказательство по Льюису в сокращённом виде выглядит так:

1) Должен существовать всеобщий нравственный закон, иначе: а) споры о нравственности не имели бы смысла, хотя все мы его видим; б) была бы бессмысленна всякая нравственная критика (такая, как: «нацисты творили зло»); в) не обязательно было бы держать слово и выполнять обещания, хотя все мы считаем, что обязательно; г) мы не стали бы оправдываться за нарушение нами нравственного закона, хотя всегда это делаем.

2) Однако всеобщий нравственный закон требует существования всеобщего нравственного Законодателя, так как его Источник: а) даёт нравственные императивы (как делают законодатели); б) небезразличен к нашему поведению (как и нравственные люди).

3) Далее, этот всеобщий нравственный Законодатель должен быть абсолютно благ: а) иначе все нравственные усилия в конечном счёте оказались бы тщетными, так как мы могли бы посвятить свою жизнь тому, что не есть высшая справедливость; б) источник всякого блага должен быть абсолютно благ, ведь эталон всякого блага должен быть совершенно благ.

4) Следовательно, должен существовать абсолютно благой нравственный Законодатель.

Нравственный закон – это не стадный инстинкт. Льюис предвидел главные критические возражения против нравственного доказательства и дал на них убедительные ответы. Суть их сводится к следующему:

То, что мы называем нравственным законом, не может быть следствием стадного инстинкта, иначе всегда бы побеждали более сильные позывы, а этого нет. Мы бы всегда действовали *по* инстинкту, вместо того чтобы самоотверженно помогать другим, как мы иногда поступаем. Если бы нравственный закон был просто стадным инстинктом, то инстинкты всегда были бы этичны, а это не так. Даже любовь и патриотизм иногда аморальны.

Нравственный закон не есть социальное соглашение. Не может нравственный закон быть и социальным соглашением, потому что не всё, чему *учит* общество, *основано* на социальном соглашении. Например, это не относится к

математике и логике. Один и тот же фундаментальный нравственный закон может быть обнаружен практически в каждом обществе, в прошлом и настоящем. Далее, никакие суждения о социальном прогрессе не были бы возможны, если бы основой для этих суждений выступало само общество.

Нравственный закон отличается от законов природы. Нравственный закон нельзя отождествлять с законами природы. Законы природы – описательные (что есть), а не предписывающие (что должно быть), как нравственные законы. Ситуации, фактически приемлемые (то, что *есть*), могут быть нравственно неправильными. Человек, пытавшийся подставить мне подножку, виноват, даже если ему это не удалось, но тот, кто неумышленно заставил меня споткнуться, невиновен.

Нравственный закон не есть наша выдумка. Не может нравственный закон быть и просто игрой нашего воображения, потому что мы не в силах освободиться от него, даже когда очень хотим. Не мы его создали; он внушён нам извне. Если бы он был просто выдумкой, все ценностные суждения оказались бы бессмысленными; в том числе такие утверждения, как: «ненависть есть зло» и «расизм есть зло». Но коль скоро нравственный закон не есть описание или чисто человеческие предписания, то он должен быть нравственным предписанием Нравственного Законодателя вне нас. Как отмечает Льюис, этот Нравственный Законодатель больше похож на Разум, нежели на Природу. Он не может быть составной частью природы, точно так же, как зодчий не есть часть построенного им здания.

Несправедливость не опровергает существование Нравственного Законодателя. Главным возражением против существования абсолютно совершенного Нравственного Законодателя становится довод, ссылающийся на несправедливость в мире, на мировое зло. Ни один серьёзный человек не станет оспаривать, что существование в мире всех этих убийств, насилия, ненависти и жестокости делает его весьма далёким от совершенства. Но коль скоро мир несовершенен, как же может существовать абсолютно совершенный Бог? Ответ Льюиса прост: мир может быть несовершенен единственным образом – если существует

абсолютно совершенный эталон, в соответствии с которым мир и оценивается как несовершенный (*см*. нравственность: абсолютная природа). Ведь о несправедливости имеет смысл говорить только тогда, когда есть эталон справедливости, благодаря которому и узнают о несправедливости чего-либо. И абсолютная несправедливость возможна, только если существует абсолютный эталон справедливости. Льюис вспоминает свои размышления в тот период, когда он ещё был атеистом:

Однако как пришла мне в голову сама идея *справедливости* и *несправедливости*? Человек не станет называть линию кривой, если не имеет представления о прямой линии. С чем сравнивал я Вселенную, когда называл её несправедливой? [...] Я, конечно, мог бы отказаться от объективной значимости моего чувства справедливости, сказав себе, что это – лишь моё чувство. Но если бы я сделал так, рухнул бы и мой аргумент против Бога, потому что аргумент этот зиждется на том, что мир на самом деле несправедлив, а не с моей точки зрения. Таким образом, сама попытка доказать, что Бога нет – иными словами, что вся объективная реальность лишена смысла, – вынуждала меня допустить, что, по крайней мере, какая-то часть объективной реальности, моя идея справедливости, смысл имеет [Lewis, *Mere Christianity*, 45, 46].

Мировое зло отнюдь не отрицает нравственно совершенное Существо, а наоборот, подразумевает эталон совершенства. Можно задавать вопрос, всемогущ ли этот Высший Законодатель, но не вопрос, совершенен ли Он. Ибо, коль скоро кто бы то ни было заявляет, что в мире реально существует несовершенство, это значит, что должен существовать эталон совершенства, благодаря которому такое несовершенство выявляется.

Библиография:

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.
J. Hick, *The Existence of God*.
I. Kant, *The Critique of Practical Reason*.
C. S. Lewis, *Mere Christianity*.
H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil.*

W. R.Sorley, *Moral Value and the Idea of God.*
E. Trueblood, *Philosophy of Religion*.

Доказательство онтологическое

(*ONTOLOGICAL ARGUMENT*)

Онтологическое доказательство существования, или бытия (греч. *ontos*) Бога строится на основе той простой идеи, что Бог есть абсолютно совершенное или необходимое Существо. Онтологическое доказательство впервые сформулировал °Ансельм (1033–1109), хотя и не называл его так. Оно подвергалось интенсивной критике как сторонниками (*см*. Фома Аквинский), так и противниками (*см*. Кант, Иммануил; Юм, Дэвид) теистической аргументации. Иммануил Кант (Kant; 1724–1804) первым стал называть это доказательство онтологическим, так как считал, что в нём совершается незаконный переход от мышления к бытию (*ontos*).

Формулировка(и) Ансельма. Онтологическое доказательство точнее можно было бы назвать «доводом на основе молитвы», так как оно родилось у Ансельма, когда он предавался молитвенному размышлению о сущности Бога. Обычно считается, что Ансельм разработал две формулировки онтологического доказательства. Вторая сложилась в его споре с одним монахом по имени Гоняло (Gaunilo).

Первая форма онтологического доказательства основана на идее Бога как абсолютно совершенного Существа. Невозможно себе представить существо величественнее, чем Бог (см. Plantinga, *Ontological Argument*, 3–27). В формальном изложении доказательство выглядит так:

1) Бог по определению – самая величественная сущность из всего, что можно себе представить.

2) Величественней существовать в реальности, чем существовать только в представлениях.

3) Следовательно, Бог должен существовать в реальности. Если бы Он не существовал, Он бы не был величайшей возможной сущностью.

Вторая форма онтологического доказательства исходит из идеи Необходимого Существа.

1) Бог по определению – Необходимое Существо.

2) Логически необходимо утверждать то, что необходимо в концепции Необходимого Существа.

3) Существование логически необходимо в концепции Необходимого Существа.

4) Следовательно, Необходимое Существо (= Бог) с необходимостью существует.

Возражения. *Спор Ансельма с Гонило*. Возражения монаха Гонило и ответы Ансельма помогут лучше понять это доказательство.

Возражение номер 1: необходимое существование. Как утверждал Гонило, доказательство выстроено на ложной посылке о том, что всё, существующее в разуме, должно существовать также в реальности, вне разума. Ансельм отвечал, что такой посылки у него нет. Только в случае абсолютно совершенного существа, которое должно быть Необходимым Существом, верно, что оно если мыслимо, то должно существовать и вне разума. Все существа, лишь возможные в своём бытии, могли бы не существовать. Только Необходимое Существо не может не существовать.

Возражение номер 2: Мысленная представимость и сомнения. Далее Гонило настаивал, что если бы небытие Бога действительно было немыслимо, не было бы и ни одного сомневающегося. Однако люди сомневаются в существовании Бога, отрицают его; встречаются скептики и атеисты. Но Ансельм отвечал, что люди хотя и могут *отрицать* существование Бога, не могут *представить себе*, чтобы Необходимое Существо не существовало. Небытие Бога можно полемически провозглашать, но оно немыслимо.

Возражение номер 3: мыслительные ограничения. Гонило утверждал, что мы даже не в состоянии сформулировать концепцию самого совершенного существа из всех возможных. Это только набор слов, не имеющих эмпирического обозначаемого, эмпирического смысла. Однако Ансельм это отрицал, выдвинув шесть обоснований для своей позиции: 1) «Бог» – это широко распространённое, всем известное слово. 2) Вера и совесть наполняют его содержанием. 3) Не все понятия сводятся к чувственным образам, так как возможны и

абстрактные понятия. 4) Бог может быть познан опосредованно, как Солнце познаётся по его лучам. 5) Мы можем сформировать концепцию самого совершенного существа, переходя от почти совершенного существа к самому совершенному из всех возможных. 6) Даже те, кто отрицает Бога, должны иметь какое-то представление о том, что они отрицают.

Возражение номер 4: мышление и реальность. Гонило указывал, что идея, скажем, совершенного Острова сама по себе ещё не гарантирует его существования, и то же относится к идее совершенного Существа. Но Ансельм настаивал, что здесь есть важное различие: идея совершенного острова может не соответствовать существующей реальности, но не идея совершенного Существа. Для острова – даже совершенного – возможно не существовать. Но для совершенного (Необходимого) Существа не существовать невозможно.

Возражение номер 5: Мысленная представимость несуществования. Далее Гонило рассуждал, что небытие Бога немыслимо для нас не в большей степени, чем наше собственное небытие. Но ведь вообразить себя не существующим может каждый. Ансельм, однако, сразу указывал, что мыслимо небытие всего остального, кроме Необходимого Существа. Ибо если для Необходимого Существа существование возможно, то для Него необходимо существовать. Только Его небытие немыслимо.

Возражение номер 5: доказательство существования. Существование Бога должно быть доказано прежде, чем мы сможем рассуждать о Его сущности (например, о совершенстве Его бытия). Поэтому мы не можем ссылаться на Его сущность (как абсолютно совершенного Существа) для доказательства Его существования. Ансельм отвечал, что мы можем сравнивать идеальные качества прежде, чем решим вопрос о реальном существовании. Мы можем определить некое существо [например, могучего крылатого коня Пегаса], а потом спрашивать, существует ли оно.

И наконец, Ансельм обвинил Гонило в неправильном понимании предложенного доказательства и, соответственно, в полемике с воображаемым оппонентом. Он настаивал, что Бога

следует определять не как «величайшее из всех существ» (так думал Гонило), а как увеличившее возможное Существо». Хотя Гонило поднял ряд важных вопросов, ни одно из его возражений не смогло действительно опровергнуть доказательство Ансельма, особенно во второй его форме.

Возражение Фомы Аквинского. Онтологическое доказательство не убедило °Фому Аквинского. Его возражения против доказательства Ансельма можно уяснить себе из того, как он это доказательство переформулировал:

1) Бог, по определению, есть Существо, величественней Которого ничего нельзя себе представить.

2) То, что существует и мысленно, и актуально, величественней того, что существует лишь мысленно.

3) Следовательно, Бог должен существовать актуально, ибо коль скоро высказывание «Бог существует» понято, оно рассматривается как самоочевидное утверждение.

Фома Аквинский выдвинул три возражения против этого доказательства: во-первых, не все понимают термин «Бог» в смысле «Тот, величественней Которого ничего нельзя себе представить». Во-вторых, даже если Бога понимать именно так, это ещё не доказывает, что Он существует актуально, а не исключительно в виде наших представлений, мысленно. Здесь, кстати, выражена самая суть стандартных возражений против онтологического доказательства. В-третьих, утверждение «Бог, Необходимое Существо, существует» очевидно *в себе самом*, но оно не очевидно *для нас.* Ведь мы не можем познать сущность Бога непосредственно, а исключительно через следствия (*см*. доказательство космологическое). Поэтому мы можем сделать вывод о Его существовании благодаря порождённым Им следствиям, *апостериорно*. Мы не можем познать Его бытие *априорно*, в себе самом. Только Бог знает Свою сущность интуитивно. И это тоже одна из главных составляющих критики онтологического доказательства.

Формулировка доказательства у Декарта. Полемика об онтологическом доказательстве не слишком продвинулась на протяжении ряда столетий. Затем рационалист семнадцатого века Рене °Декарт (Descartes; 1596–1650) дал ответ на ряд

критических замечаний, переформулировав доказательство и усилив его. В своей трактовке он исходил из второй формы доказательства у Ансельма:

1) Логически необходимо утверждать относительно концепции то, что существенно для её природы (например, треугольник должен иметь три стороны).

2) Однако существование с логической необходимостью свойственно природе Необходимого Бытия (то есть Существа).

3) Следовательно, логически необходимо утверждать, что Необходимое Бытие существует.

Диалог с Катером. Как и у Ансельма, у Декарта были свои противники. Священник Катер настаивал, что данным доказательством обосновывается только концептуальное существование Бога. Ведь набор слов «существующий лев» является концептуально необходимым, однако ещё не доказывает, что некий лев существует. Доказать это может только опыт. Таким образом, оборот «Необходимое Существо» не доказывает, что Бог существует.

Декарт отвечал, что Катер опровергает чьё-то другое доказательство, а не его. Его первая переформулировка доказательства основана на понимании истины как того, что ясно усматривается:

1) Всё, что мы воспринимаем ясно и отчётливо, есть истина.

2) Мы ясно и отчётливо воспринимаем, что существование должно быть свойственно Необходимому Бытию.

3) Таким образом, истинно, что Необходимое Бытие существует.

Вторая переформулировка онтологического доказательства у Декарта затрагивает иные аспекты:

1) Всё, что свойственно природе некоей сущности, должно утверждаться относительно неё.

2) Существование свойственно природе Необходимого Бытия (то есть Бога).

3) Поэтому должно утверждать существование Бога.

Третья переформулировка у Декарта выглядит так:

1) Существование Бога нельзя представлять себе как всего лишь возможное, но не актуальное, ибо тогда Он не был бы Необходимым *Бытием*.

2) Мы можем представить себе существование Бога. В этом нет противоречия.

3) Следовательно, существование Бога следует представлять себе как более чем возможное (а именно, как актуальное).

Полемика с Гассенди (Gassendi). Возражения Пьера Гассенди на доказательства Декарта сводились к следующему:

1) Бог не в большей степени обязан существовать, чем какой-либо треугольник. Природу и Бога, и треугольника можно рассматривать независимо от существования.

2) Существование не является необходимым свойством Бога точно так же, как и треугольника.

3) Было бы построением порочного круга считать свойство существования составной частью природы Бога.

4) Сущность и существование не тождественны, иначе бы не только Бог, но и Платон существовал с необходимостью. А если они не тождественны, ни Бог, ни Платон не существуют с необходимостью.

5) Мы точно так же свободны мыслить Бога несуществующим, как мыслить несуществующим Пегаса.

6) Мы должны доказывать, что треугольник имеет три стороны (а не просто предполагать это). Точно так же мы должны доказывать, что Бог существует (а не просто предполагать это).

7) Декарт в действительности не доказал, что существование Бога не является логически невозможным. Соответственно, он не доказал, что Его существование логически необходимо.

Контраргументация Декарта выглядела так:

1) Существование есть свойство в том смысле, что оно может быть приписано некоей сущности.

2) Необходимо только существование Бога, но не Пегаса и чего бы то ни было ещё.

3) Отнюдь не будет построением порочного круга включение свойства существования в атрибуты Необходимого Бытия. Собственно говоря, сделать это необходимо.

4) Существование и сущность нельзя разделять у Существа, Которое есть Необходимое Бытие. Следовательно, Бог должен существовать.

Декарт не ответил на возражение номер 7. Это попытался сделать Готфрид °Лейбниц (Leibniz; 1646–1716), утверждая, что свойство существования есть одно из совершенств и как таковое представляет собой простое и ни к чему не сводимое качество, которое не может вступать в противоречие с другими. Поэтому Бог может обладать всеми совершенствами, в том числе свойством существования.

Другие отклики на доказательство Декарта. В ещё одном критическом разборе онтологического доказательства Декарта его позиция была изложена следующим образом:

1) Если нет противоречия в том, что Бог существует, то Он существует с достоверностью.

2) В том, что Бог существует, противоречия нет.

3) Таким образом, достоверно, что Бог существует.

В связи с этой новой формулировкой доказательства критики выдвинули два возражения, которые, в случае своей корректности, смогли бы опровергнуть выводы Декарта. Первое из них сводится к тому, что малую (вторую) посылку можно поставить под сомнение или сразу отрицать. Поэтому заключение доказательства не является необходимым. Во-вторых, Декарт признавал, что его представления о Боге неадекватны. Но если они неадекватны, то они и не ясны. А коль скоро они не ясны, то, согласно собственному определению истины у Декарта как «ясных и отчётливых» идей, они не истинны.

Декарт отвечал, что существование Бога не порождает противоречия, в каком бы из двух возможных смыслов ни понимать последнее. Если непротиворечивость есть *то, что не расходится с человеческим мышлением,* очевидно, что здесь противоречия нет. Ведь мы не приписываем Богу ничего кроме того, что требует от нас приписывать Ему человеческое

мышление. Если же непротиворечивость подразумевает *нечто, что не может быть познано человеческим разумом*, никто не может знать вообще ничего, не говоря уже о существовании Бога. При таком определении всякое человеческое мышление аннулируется, что невозможно. Даже если наши представления о Боге неадекватны, это ещё не значит, что они противоречивы, так как всякое противоречие возникает при отсутствии ясности, а мы ясно видим, что Бог должен быть Необходимым Существом. Далее Декарт исходит из того, что не видимое нами ясно отнюдь не аннулирует видимое ясно. Поскольку мы явственно видим, что в представлениях о Необходимом Существе никакого противоречия нет, заключение доказательства оказывается действительным. Ведь сказанного было достаточно, чтобы подтвердить оспариваемую малую посылку.

Возражения Юма и Канта. *Критика онтологического доказательства Юмом*. Дэвид °Юм (Hume; 1711–1776) сформулировал то, что позднее стало стандартным возражением против онтологического доказательства. как и против других «доказательств» бытия Бога. За этим последовала фундаментальная критика Кантом главной (первой) посылки в первой форме доказательства.

Критика онтологического доказательства Юмом в формально-логическом выражении сводится, по сути, к следующему:

1) Никакое утверждение не является рационально доказуемым, если противоположное утверждение не ведёт к противоречию, ибо коль скоро данное утверждение не исключает всякую другую возможность, оно не будет с необходимостью истинным.

2) Ничто из того, что воспринимается отчётливо, не ведёт к противоречию. Если бы нечто было противоречивым, оно не было бы отчётливо воспринимаемым; если бы оно было невозможным, оно не могло бы быть возможным.

3) Всё, что мы мыслим существующим, мы также можем помыслить несуществующим. Существование или

несуществование нельзя опровергнуть чисто концептуальным путём.

4) Следовательно, нет такой сущности, несуществование которой вело бы к противоречию.

5) Соответственно, нет такой сущности, существование которой было бы доказуемо чисто рациональным путём.

По существу, Юм рассуждает так, что никакое доказательство существования Бога не оказывается рационально неизбежным, поскольку всегда содержит посылки, которые с точки зрения логики можно отрицать. Заключение никогда не следует с логической необходимостью, так как посылки всегда логически допускают и другие возможности. По этой причине онтологическая аргументация не может быть рациональным доказательством в прямом смысле слова.

Критика у Канта. Кант впервые назвал рассматриваемое доказательство онтологическим, так как считал, что в нём совершается незаконный переход от сферы чистого мышления к сфере реальности (от *eidos* к *ontos*). Кант привёл несколько возражений против этого доказательства, которые рассматривал как убийственные для всей теистической аргументации (ibid., 57–64). Во-первых, он ссылался на тот факт, что у нас нет концепции Необходимого Существа в позитивной форме. Бог определяется только как Тот, Кого не может *не* быть. Далее, «необходимость» относится не к существованию, а исключительно к утверждениям. Необходимость – это логическая, а не экзистентная модальность. Экзистентно необходимых утверждений не существует. Всё, что познано на опыте (а это единственный путь к познанию экзистентного), могло быть и не познано. Далее, то, что логически возможно, ещё не обязательно будет возможным онтологически. Никаких логических противоречий в необходимом существовании может и не быть, но всё же не исключено. что оно останется актуально невозможным. Следовательно, ни к каким противоречиям отрицание как самой идеи, так и существования Необходимого Существа не приводит. Точно так же, нет никакого противоречия в отрицании треугольника вместе с его «трёхсторонностью».

Противоречие возникло бы при отрицании только одного, без другого.

И наконец, существование не является предикатом, как если бы оно было свойством или совершенством, которые можно было бы приписывать какому-либо объекту или сущности. Существование – не одно из совершенств, входящих в сущность, а осуществление этих совершенств. Для обоснования сказанного Кант обращался к такому рассуждению:

1) То, что ничего не добавляет к представлениям о сущности, не является составной частью этой сущности.

2) Существование ничего не добавляет к представлениям о сущности. Никакие новые характеристики не приписываются сущности при утверждении, что она – реальная, а не воображаемая. Реальный доллар не обладает ни одной из характеристик, которой не было бы у доллара воображаемого.

3) Следовательно, существование не входит в сущность как её составная часть. Это не одно из совершенств, которое можно было бы приписывать чему-то в качестве предиката.

Если третий тезис Канта обоснован, он опровергает, по меньшей мере, первую форму онтологического доказательства у Ансельма. Согласно Канту, доказательство Ансельма фактически сводится к следующему:

1) Все возможные совершенства должны приписываться абсолютно совершенному Существу.

2) Существование – это одно из возможных совершенств, которые должны приписываться абсолютно совершенному Существу.

3) Следовательно, существование должно быть приписано абсолютно совершенному Существу.

Оценка критики Канта. Согласно критике Канта, малая посылка неверна. Существование не является одним из совершенств, которое может быть приписано чему-либо. Сущность даёт определение, а существование даёт пример того, что определялось. Сущность дана в концептуализации чего-либо; существование ничего не добавляет к этой концептуализации, а просто превращает её в конкретность. Поэтому существование никак не расширяет и не сужает

концепцию абсолютно совершенного Существа. Со времени Канта это стало стандартным возражением на онтологическое доказательство. Сформулировать его можно так:

1) Доказательство Ансельма основано на той посылке, что существование есть предикат – атрибут, свойство или совершенство.

2) Но существование не является предикатом. а) Ансельм придерживается платоновской концепции бытия; б) Существование есть не совершенство, а только пример совершенства.

3) Поэтому доказательство Ансельма несостоятельно.

Доллар в моём воображении имеет те же самые атрибуты, что и доллар в моём кармане. Единственное различие в том, что, имея доллар в кармане, я имею конкретный пример доллара. Но конкретный пример совершенства ничего не добавляет к самому совершенству.

Современные сторонники доказательства Ансельма, такие как Норман Малькольм (Malcolm) и Чарлз Хартсхорн (Hartshorne), отвечают, что критика Канта относится только к первой форме доказательства у Ансельма. Доказательство во второй форме не зависит от той посылки, что существование есть одно из совершенств.

Формулировка Лейбница. Хотя Готфрид °Лейбниц больше известен своим космологическим доказательством, он предложил и одну из форм доказательства онтологического. Ощущая, что в основе своей онтологическое доказательство правильно, но необходимо ещё продемонстрировать непротиворечивость концепции Бога, Лейбниц переформулировал это доказательство следующим образом (ibid., 54–56):

1) Если существование абсолютно совершенного существа возможно, то его существование необходимо, так как: а) абсолютно совершенному существу по самой его природе не может чего-то недоставать; б) но если бы оно не существовало, ему бы недоставало существования; в) поэтому абсолютно совершенному существу не может недоставать существования.

2) Существование абсолютно совершенного существа возможно (не приводит к противоречию).

3) Следовательно, необходимо, что абсолютно совершенное существо существует.

Для обоснования критичной малой посылки Лейбниц приводит такое рассуждение:

1) Совершенство есть простое и ни к чему не сводимое качество, не имеющее никаких сущностных ограничений.

2) Любое простое качество не может вступать в противоречие с другими простыми качествами, так как они разнородны.

3) А разнородные вещи не могут вступать друг с другом в противоречие, так как у них нет общих точек соприкосновения, точек сходства, где их пересечение могло бы вызывать конфликт.

4) Следовательно, для одного существа (Бога) возможно иметь все мыслимые совершенства.

Даже сторонники онтологического доказательства не считают, что Лейбниц действительно доказал совместимость всех возможных атрибутов в сущности Бога (ibid., 156ff.). Малькольм видит в связи с этим доказательством две проблемы. Во-первых, предполагается, что некоторые качества являются сущностно «позитивными», а другие – «негативными», хотя это может быть совсем не так. Некоторые качества могут быть позитивными в одном контексте и негативными – в другом. Во-вторых, Лейбниц ошибочно считает, что некоторые качества являются внутренне простыми, вопреки Людвигу °Витгенштейну, который показал, что простое в одной коннептуальной системе может быть сложным в другой. Можно добавить и третье возражение: Лейбниц совершает необоснованный переход от концептуального к актуальному.

Онтологическое доказательство у Спинозы (Spinoza). Как и Декарт, его современник Бенедикт Спиноза (1632–1677) полагал, что существование Бога можно доказать математически. Он писал: «В существовании чего бы то ни было мы не можем быть уверены больше, нежели в существовании абсолютно инфинитного, абсолютно совершенного Существа –

то есть Бога». Причём Спиноза, как и Декарт, считал, что эта уверенность следует из онтологического доказательства (ibid., 50–53). Спиноза формулировал это доказательство следующим образом:

1) Должна иметься своя причина для всякой вещи, причина как для её существования, так и для её несуществования.

2) Необходимое Существо (Бог) существует с необходимостью, если только не найдётся адекватной причины для объяснения, почему Он не существует.

3) Не может быть адекватной причины для объяснения, почему Необходимое существо не существует, так как: а) эта причина должна была бы содержаться либо внутри природы Бога, либо вне оной; б) но никакая причина вне Необходимого Существа не в состоянии Его аннулировать; в) и ничто внутри Необходимого Существа не в состоянии Его аннулировать, так как ничто внутри Необходимого Существа не в состоянии отрицать, что Оно – Необходимое Существо; г) поэтому нет адекватной причины для объяснения, почему Необходимое существо не существует.

4) Следовательно, Необходимое Существо существует с необходимостью.

Доказательству Спинозы можно противопоставить обычное возражение о том, что он делает Существо актуально необходимым, тогда как Оно необходимо только как концепт, мысленная конструкция. Имеется, по меньшей мере, и ещё одно возражение. Первая посылка гласит, что «должна иметься причина для несуществования». Такая посылка не только недоказуема, но и противоречива. Принцип причинности требует лишь, чтобы «имелась своя причина для всего сущего». Требование о причине небытия ничем не обосновано. Спиноза отстаивает свою посылку, говоря, что «потенциальность несуществования – это отрицание могущества». Однако небытие – это уже отрицание, а отрицание небытия оказалось бы утверждением бытия. Кстати, при этом пришлось бы отказаться от традиционной основы онтологического доказательства и исходить из существования. Именно это Спиноза и делает во второй форме доказательства:

1) Нечто с необходимостью существует. Отрицающий это вынужден был бы утверждать, что существует хотя бы один объект, а именно, сам отрицающий.

2) Это необходимое Существование является либо инфинитным, либо финитным.

3) Для необходимого Существования возможно быть инфинитным.

4) Должна была бы найтись причина, почему это существование не является инфинитным.

5) Никакое финитное существование не могло бы помешать этому Существованию быть инфинитным, а говорить, что инфинитное Существование препятствует инфинитности своего существования, – значит впасть в противоречие.

6) Следовательно, должно быть некое инфинитное Существование (Бог).

Относительно доказательства Спинозы следует сделать два важных замечания. Во-первых, он заимствует из космологического доказательства посылку «нечто существует». Это уже отклонение от строго априорной формы доказательства, как он сам и признаёт. Во-вторых, в заключении доказательства у Спинозы получается не теистический Бог Декарта и Лейбница, а Бог пантеистический. Здесь нет признания Необходимого Существа и существ, лишь возможных в своём бытии. Это инфинитное Существование абсолютно едино; в дополнение к нему нет финитных субстанций или созданий. То, что теисты (*см*. теизм) называют созданиями, Спиноза рассматривает просто как модальности или моменты единой инфинитной Субстанции – Бога.

Опровержение онтологического доказательства у Финдли (Findlay). Онтологическое доказательство претерпело радикальное превращение, когда некоторые атеисты попытались обратить его в опровержение существования Бога (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). Онтологическое доказательство в новое время многими отрицалось. Кое-кто даже обернул его другой стороной, сделав своего рода онтологическим опровержением бытия Бога. Таково

было намерение Финдли, который доказывал (ibid., 111–22) следующее:

1) Бог должен мыслиться как Необходимое Существо (то есть существующее с необходимостью), так как любое другое, менее совершенное существо не было бы достойно поклонения.

2) Но экзистентно необходимые утверждения не могут быть истинными (как показал Кант), поскольку необходимость – это чисто логическая модальность утверждений, а не реальности.

3) Следовательно, Бог существовать не может.

Рассуждения Финдли можно изложить проще:

1) Единственный способ, которым Бог может существовать, – это существовать с необходимостью (любое другое существование, не необходимое, поставило бы такое существо ниже Бога).

2) Однако существовать с необходимостью не может ничто (так как необходимость относится не к существованию, а только к утверждениям).

3) Следовательно, Бог существовать не может (так как единственный способ, которым Он мог бы существовать, – это тот самый способ, которым Он существовать не может).

Однако правильней было бы сформулировать это опровержение следующим образом:

1) Единственный способ, которым Необходимое Существо может существовать, – это существовать с необходимостью.

2) Утверждение «Бог существует с необходимостью» представляет собой экзистентно необходимое утверждение.

3) Ни одно экзистентно необходимое утверждение не может быть истинным.

4) Следовательно, утверждение «Бог существует с необходимостью» не может быть истинным.

Во второй форме логические ошибки доказательства становятся очевидными. Мы опустим возражение против посылки номер 1 с точки зрения ограниченного теизма (о том, что Бога не обязательно мыслить как необходимое существование), так как нас здесь больше интересует, действительно ли корректны традиционные теистические

представления о Боге как абсолютно совершенном Существе. Теист стал бы оспаривать посылки номер 2 и 3.

Представив себе на мгновение, что экзистентно необходимых утверждений не существует, теист мог бы изменить высказывание «Бог существует с необходимостью» на «Бог существует». Затем теист мог бы считать, что утверждение «Бог существует» логически необходимо признать истинным (см. Hughes, 59). В таком случае необходимость приписывается только утверждениям, а не существованию, что лишает критику силы.

Но теисту незачем принимать посылку о том, что экзистентно необходимых утверждений не существует. В самом деле, некоторые теисты приводили примеры таких утверждений, которые считали экзистентно необходимыми. Иан Т. Рэмси (Ramsey) предложил в качестве примера высказывание «я есть я». Пример Малькольма – утверждение «существует бесконечное множество простых чисел». Другие полагают, что высказывание «квадратных кругов не существует» можно считать экзистентно необходимым, хотя оно и негативно по форме. Если есть примеры негативных по форме высказываний, почему не может быть высказываний, позитивных по форме? Негативное подразумевает позитивное.

Другие же теисты, понимая Ансельма и Декарта буквально, настаивают на том, что высказывание «Бог существует с необходимостью», – это особый случай. Это единственное экзистентно необходимое утверждение, и не только нет необходимости, но и невозможно приводить какие-то другие примеры экзистентно необходимых утверждений.

Представляется, однако, что эффективней всего возразить на онтологическое опровержение Финдли можно, показав, что его посылки внутренне противоречивы. Высказывание о том, что «экзистентно необходимых утверждений не существует», само является экзистентно необходимым утверждением. И тогда оказывается, что экзистентно необходимые утверждения существуют. По крайней мере, это одно из них, и почему бы не могло быть других? Если же это высказывание о существовании не является необходимым, то оно в действительности не

исключает ту возможность, что экзистентно необходимое Существование всё-таки есть. Итак, либо это утверждение не достигает своей цели, так как не исключает возможности экзистентно необходимых утверждений, либо опровергает само себя, претендуя на роль экзистентно необходимого утверждения о том, что экзистентно необходимых утверждений не существует.

Формулировка Хартсхорна. После всех взлётов и падений своей истории это достопочтенное доказательство теистических убеждений увидело зарю нового дня. Одним из самых ревностных сторонников онтологического доказательства стал панентеист Чарлз Хартсхорн. Его формулировка и обоснования доказательства, полностью учитывающие всю традиционную критику, весьма содержательны (см. Plantinga, 123–35). Формулировка Хартсхорна такова:

1) Существование необходимого существа: а) либо невозможно, и реального примера такого существа нет; б) либо возможно, но примера всё-таки нет; в) либо возможно, и пример есть.

2) Однако посылка «б» бессмысленна, подобно высказыванию о существовании круглых квадратов, так как Необходимое Существо не может быть существом лишь возможным.

3) А посылка «а» не исключается онтологическим доказательством как таковым, однако осмысленность термина «Необходимое Существо» является вполне оправданным предположением, которое можно отстаивать на другой основе.

После уточнения фундаментальной логической схемы онтологического доказательства Хартсхорн дал более полное изложение:

1) Всякое мышление должно относиться к чему-то вне себя самого, причём к чему- то, по меньшей мере, возможному: а) коль скоро есть значение, должно быть обозначаемое; б) только противоречивые мысли невозможны; в) значение должно относиться к чему-то, что больше, нежели просто его содержание и внутренняя последовательность, иначе это бессмыслица; г) переход от мышления к реальности основан на

предшествующем обратном переходе от реальности к мышлению; д) абсолютная иллюзия невозможна; иллюзия предполагает для себя фон реальности; е) путаница возможна в отношении конкретной реальности, но не реальности в целом.

2) Необходимое существование Необходимого существа «по меньшей мере, возможно»: а) нет никакого внутреннего противоречия в концепции существа, которое не может не быть; б) единственный способ опровергнуть это – вложить особый смысл в термин «возможное»; при обычном для логики смысле термина «возможное» никаких противоречий в концепции необходимого существа нет.

3) В случае Необходимого Существа «по меньшей мере, возможное» существование отличимо от «возможного и актуального» существования. У Необходимого Существа не может быть «просто возможного» существования (если Необходимое Существо может существовать, то Оно должно существовать), так как: а) Бог по определению есть независимое Существование и не может быть порождён чем-то ещё, как могут быть порождены «просто возможные» существа; б) Бог вечен и не мог бы получить существование, как могут получить его «просто возможные» существа.

4) Следовательно, Необходимое Существо с необходимостью имеет как возможное, так и актуальное существование.

Хартсхорн ответил на возражения против его онтологического доказательства:

Невозможно, чтобы несуществование Бога всегда было логически возможным вопреки тому, что актуально Он всегда существовал. Во-первых, это было бы предвзятое понимание смысла слова «возможно». Во всех других таких случаях «возможно» относится к существам, чьё несуществование возможно как логически, так и актуально. С какой стати Бог должен стать исключением, когда о Нём говорят, что Его несуществование актуально невозможно, но возможно логически? Далее, Бога даже логически невозможно представить себе начинающим существовать. В самом деле, в силу самих представлений о Его сущности, мы даже логически

не можем мыслить Бога начинающим существовать. Ибо противоречие возникнет, даже если просто подумать, что Бог был порождён. По самому Своему определению Бог есть Необходимое Существо, а существо, определяемое таким образом, не может быть просто возможным.

Нельзя было бы доказать существование совершенного острова или совершенного диавола на основе тех же самых посылок, что и в онтологическом доказательстве. Совершенный остров не является неуничтожимым, а Бог является. Если же создать его неуничтожимым, он (остров) станет тождественен космосу, как телу Бога (у Хартсхорна панентеистические представления о Боге – материальная Вселенная рассматривается как «тело» Бога, см. панентеизм; но существует и трансцендентный полюс Бога, который есть нечто большее, нежели Его космическое тело). Совершенный демон – это явный монстр, так как ему была бы присуща инфинитная забота и инфинитная враждебность в отношении всего, что есть; бесконечная любовь и бесконечная ненависть ко всему; он одновременно был бы теснейшим образом связан со всем сущим и неистово ему противостоял. Но сочетание таких противоположностей невозможно.

Онтологическое доказательство доказывает большее, нежели просто непротиворечивость идеи Необходимого Существа. Ибо для всякого значения есть внешнее по отношению к нему обозначаемое, которое является либо возможным, либо актуальным. А Бог по определению не может быть просто возможным существом. Следовательно:

1) Всякое значение неявным образом утверждает существование Бога, указывая: а) либо на то, что Он сделал (это называется Его последующей сущностью – Его имманентностью), б) либо на то, что Он может сделать (это называется Его первичной сущностью – Его трансцендентностью).

2) Без Бога в качестве универсальной основы для значения не было бы смысла в универсалиях. Ничто не могло бы иметь объективного смысла, если бы не существовало сферы объективно осмысленного.

3) Мы можем испытывать затруднения в вопросе о существовании конкретных вещей, но не в вопросе о существовании Бога, Который и есть само содержание существования.

4) Единственная возможность отрицать онтологическое доказательство – проводить абсолютное разграничение значения и реальности. Но такое разграничение бессмысленно. Значение и реальность должны встречаться в какой-то точке; эту точку мы называем Богом.

Если само существование и не предикат, то, по крайней мере, *модальность* существования подразумевается любым предикатом. То есть, когда определённое качество приписывается предикатом некоторой вещи, при этом подразумевается, что данная вещь существует либо как возможная, либо как необходимая. А существование Необходимого Существа (Бога) не может быть всего лишь возможным.

Онтологическое доказательство не превращает Бога в исключение из общих философских принципов. Подразумевается, что по отношению к Богу существование является не исключением из философских принципов, а результатом последовательного применения философских принципов в случае разных типов бытия. Природа Бога предполагает существование, как никакая другая, потому что только в Боге нет различия между возможным и актуальным (Бог есть актуализация всего, что для Него возможно актуализировать). «Сказать, что вещь может не существовать, – не значит сказать, что может быть вещь без существования. Скорее, это значит сказать, что может быть существование без вещи». Необходимо, чтобы Существование было; а то или иное существование не обязательно должно быть.

Простая мысль не порождает реальность, но необходимая мысль порождает. Не может существовать абсолютного разграничения между мыслью и реальностью. Мышление – это наш реальный опыт, а Бога мы мыслим возможным. Хартсхорн приходит к таким выводам:

1) Все мысли суть опыт того, что, по крайней мере, возможно.

2) У нас действительно есть мысли о Существе, Которое должно быть (о Необходимом Существе).

3) Однако Необходимое Существо не может быть просто возможным существом.

4) Следовательно, Необходимое Существо должно быть более чем просто возможным; Оно должно быть актуальным.

Как говорит Хартсхорн, «нам нужно лишь исключить невозможность и бессмысленность, чтобы получить актуальность». Иными словами, «либо Бог – это бессмысленный термин, либо Божественное Существо есть». Или, переформулируя доказательство:

1) Существование Необходимого Существа является: а) либо чем-то меньшим, чем идея (то есть оно противоречиво и невозможно); б) либо просто идеей, но не реальностью; 3) либо чем-то большим, чем просто идея, – реальностью.

2) Оно не является чем-то меньшим, чем идея, так как это непротиворечивая концепция.

3) Оно не является просто идеей, так как противоречием было бы говорить о Необходимом Существе как просто возможном. Если Необходимое Существо вообще существует, то Оно должно существовать с необходимостью. По-другому Оно существовать не может.

4) Следовательно, существование Необходимого Существа является чем-то большим, чем просто идея; это реальность.

Онтологическое доказательство не является просто гипотезой; в нем существование – это не предположение. Онтологическое доказательство отнюдь *не* гласит:

1) Если есть Необходимое Существо, то Оно существует с необходимостью.

2) Необходимое Существо есть (тем самым доказательство просто сводилось бы к порочному кругу).

3) Следовательно, Необходимое Существо существует с необходимостью.

Критические возражения подразумевают внутренне противоречивое предположение о том, что «если

существование Необходимого Существа является лишь просто возможным фактом, то оно является не просто возможным фактом, а необходимой истиной». Смысл главной посылки не таков. Напротив, доказательство не является внутренне противоречивым и должно формулироваться так:

1) Если термин «Необходимое Существо» имеет хоть какое-то значение, тогда то, что им обозначается, должно существовать актуально (вне нашего мышления).

2) Значение термин «Необходимое Существо» имеет (в нём нет противоречия).

3) Следовательно, Необходимое Существо существует актуально (вне нашего мышления).

Слово «если» не подразумевает возможность несуществования (ведь необходимое существование никак не могло бы не существовать). Здесь слово «если» подразумевает возможную бессмысленность термина. И даже такая возможность исчезает, ведь если не будет основы для значения (в виде Бога), то никакого значения вообще не сможет быть.

Хартсхорн в значительной мере основывает свою аргументацию на итоговом отождествлении логического с онтологическим, и эту его посылку многие оспаривают. Во-вторых, он в действительности не устраняет ту возможность, что другие мыслители продемонстрируют бессмысленность термина «Бог». Не исключено, что кто-то всё же выявит противоречие в самой концепции Необходимого Существа. Если это удастся сделать, онтологическое доказательство рухнет.

Далее, доказательство исходит из предположения о том, что должна существовать объективная основа для значения, для смысла, чтобы существовало *какое бы то ни было* значение (смысл). Но именно это такие экзистенциалисты, как Жан Поль Сартр (Sartre) и Альбер Камю (Camus), отрицали. Они предполагали субъективную основу смысла, не отрицая всякий смысл. Их аргументация сводится к тому, что нет никакого смысла «там», во Вселенной, за исключением того субъективного смысла, который мы в неё проецируем. Объективная абсурдность всё ещё остаётся возможным

вариантом, разве что кто-то считает, что Хартсхорн опроверг объективную абсурдность.

И наконец, во всех формах онтологического доказательства имеется подразумеваемая посылка, которая, если она верна, смогла бы, по-видимому, вывести доказательство из-под стандартной критики (относительно незаконного перехода от логического к онтологическому, от мышления к реальности). Посылка эта такова: *рациональное неизбежно является реальным*. Если она доказуема (см. Geisler and Corduan, 289–96), это доказывало бы, что тезис об объективной абсурдности ложен. В самом деле, коль скоро рациональное неизбежно является реальным и рационально неизбежно мыслить Бога как существующего с необходимостью, отсюда, по всей видимости, следует реальность того, что Бог существует с необходимостью. Но прежде чем предположить, что онтологическое доказательство устояло перед критикой, мы должны рассмотреть ещё одну его формулировку и последние критические замечания.

Формулировка Малькольма. Норману Малькольму зачастую приписывают возрождение онтологического доказательства в более жизнеспособной форме, хотя в соответствующей работе Хартсхорна то же самое говорилось лет на двадцать раньше. Малькольм добился возрождения широкого интереса к доказательству, по крайней мере в области аналитической философии. По мнению Малькольма, первая форма доказательства у Ансельма опровергнута той критикой Канта, что существование не является предикатом; вторую форму Малькольм считает неуязвимой для этой (и любой другой) критики (см. Plantinga, 137–59). Малькольм так изменяет вторую форму доказательства у Ансельма:

1) Существование Необходимого Существа должно оказаться: а) либо необходимым, «долженствующим быть» существованием; б) либо невозможным, «не могущим быть» существованием; в) либо возможным, «могущим быть или не быть» существованием.

2) Но существование Необходимого Существа не является невозможным существованием. а) Никто ещё не показал, что

концепция Необходимого Существа противоречива, б) В человеческом опыте имеется основа для идеи о том, больше чего «нельзя себе и представить» (например, чувство вины или получение благодати), в) Попытка Лейбница доказать, что противоречия нет, неудачна, так как противоречие здесь может быть. Мы не в состоянии показать, что его не может быть. Мы просто знаем, что никто ещё не выявил такое противоречие. И доказательство остаётся действительным, а перестанет быть таковым, когда или если кто-то покажет, что в самой концепции Необходимого Существа содержится противоречие.

3) Также, существование Необходимого Существа не может оказаться всего лишь возможным существованием, ибо существование Необходимого Существа, лишь возможное, но не необходимое: а) противоречит самой сути Необходимого Существа; «долженствующее быть» существование не может оказаться существованием, «могущим быть или не быть»; б) существование лишь возможное оказалось бы зависимым существованием, а это противоречит необходимости Существа, Которое является независимым Существом по самой Своей сути.

4) Следовательно, Необходимое Существо существует с необходимостью.

Доказательство Малькольма можно также изложить в гипотетической форме:

1) Если для Необходимого Существа существовать возможно, то существовать для Него необходимо, так как единственно возможный для Необходимого Существа способ существования – это существование с необходимостью.

2) Возможно, что Необходимое Существо может существовать. Нет никакого противоречия в утверждении о существовании Необходимого Существа.

3) Следовательно, Необходимое Существо существует с необходимостью.

Суть доказательства можно изложить и в категорической форме:

1) Необходимое Существо по определению таково, что не может *не быть*.

2) То, что не может *не быть*, должно быть, так как это логически конверсное (полученное от обратного) суждение.

3) Следовательно, Необходимое Существо с необходимостью должно быть.

Как представляется, критической точкой в данной форме доказательства окажется та посылка, что всего лишь возможное существование Необходимого Существа – это противоречие. Изложим доказательство ещё раз, с более полным обоснованием этой посылки по Малькольму.

1) Существование Необходимого Существа должно оказаться: а) либо необходимым существованием; б) либо всего лишь возможным существованием; в) либо невозможным существованием.

2) Но оно не может быть невозможным существованием. Противоречия в нем нет.

3) Не может оно быть и существованием, всего лишь возможным, поскольку такое существование было бы:

а) Зависимым существованием. Зависимое существование не может в то же самое время быть независимым существованием, таким, как необходимое существование.

б) Случайным существованием. Если бы Бог существовал чисто случайно. Он не мог бы быть Необходимым Существом.

в) Временным существованием. Если бы Бог некогда начал существовать. Он был бы зависимым существом, что противоречит Его независимости как Необходимого Существа.

4) Следовательно, существование Необходимого Существа является необходимым существованием; то есть Необходимое Существо существует с необходимостью.

Малькольм признаёт, что в концепции Необходимого Существа может содержаться противоречие, и он не знает, как доказать, что противоречия в ней нет. Из такого признания следует, что его «доказательство» не является теоремой. Логически возможно, что оно ошибочно. Поэтому его заключение не является рационально неизбежным. Таким образом, даже если принять, что остальная часть аргументации корректна, это не доказательство в строгом смысле слова.

Критика Плантинги. Плантинга оценивает онтологическое доказательство Малькольма с точки зрения такой логической схемы (ibid., 160–71):

1) Если Бог не существует, то Его существование логически невозможно.

2) Если Бог существует, то Его существование логически необходимо.

3) Поэтому существование Бога либо логически невозможно, либо логически необходимо.

4) Если существование Бога логически невозможно, то концепция Бога противоречива.

5) Концепция Бога не противоречива.

6) Следовательно, существование Бога логически необходимо.

Плантинга оспаривает вторую посылку. Бог может существовать без того, чтобы Его существование было логически необходимо. Существование Бога может быть всего лишь возможным с точки зрения логики, хотя и не с точки зрения онтологии. Иначе говоря, Малькольм строит доказательство на двусмысленном употреблении слова «возможно». Как полагает Малькольм, поскольку для Бога быть всего лишь возможным существом *невозможно онтологически*, для Него это *невозможно и логически*. Малькольм упускает из виду, что для Бога быть Необходимым Существом логически *возможно*, но не логически *необходимо*.

С другой стороны, Плантинга прав только в том случае, если ошибочна подразумеваемая посылка онтологического доказательства: «рациональное неизбежно является реальным». Если то, что рационально неизбежно, должно быть неизбежным и онтологически, тогда, по всей видимости, аргументация Хартсхорна и Малькольма хорошо защищена от этой критики. Они доказывают, что логически необходимо мыслить Бога реальным, так как было бы логическим противоречием представлять себе Необходимое Существо, существование Которого не является необходимым.

***Оценка*.** Всё это не означает, что онтологическое доказательство состоятельно. Имеется последнее и, возможно,

фатальное для него критическое возражение. Как отмечает Плантинга, логически также «возможно», что Бог вообще никогда не существовал. Собственно говоря, логически возможно, что никогда не существовало ничего, в том числе и Бога. Впрочем, это может оказаться только кажущимся упущением в онтологическом доказательстве. Вероятно, причина того, что эта логическая возможность не выглядит очевидной для сторонников онтологического доказательства, связана с их уверенностью в космологической посылке. Ведь для любого, кто сам существует, представляется совершенно очевидным, что нечто всё-таки существует. А если нечто существует, то неверно, что ничего не существует. И если нечто существует, этим опровергается высказывание о том, будто бы ничего не существует. А также если нечто всё-таки существует, то нельзя утверждать, будто бы ничего не существует. Поэтому возражение Плантинги о несостоятельности онтологического доказательства просто из-за упущенной из виду возможности того, что вообще ничего не существует, само оказывается недействительным.

Всё, что нужно сделать сторонникам онтологического доказательства, чтобы лишить силы критику Плантинги, – это показать, что нечто всё-таки существует. Выполнить это легко, указав, что никто не может отрицать существование, сам при этом не существуя (чтобы было кому отрицать). Ведь актуально невозможно утверждать, будто бы ничего не существует, поскольку должен существовать хоть кто-нибудь, чтобы высказать это утверждение. Говоря вкратце, формы онтологического доказательства, основанные просто на предсказуемости существования и на непостижимости, оказываются несостоятельны, но третья его форма, основанная на невозможности отрицания, по всей видимости, избежала подобных логических ошибок. Так можно думать по той простой причине, что единственно известный способ опровергнуть вторую форму онтологического доказательства основан на мыслимости (то есть логической возможности) того предположения, что ничего не существует, однако утверждать это предположение нельзя, поскольку нечто всё-таки

существует. Поэтому невозможно отрицать, что нечто существует, и, следовательно. Бог должен существовать с необходимостью. Итак, представляется, что третья форма онтологического доказательства может успешно противостоять критике Плантинги.

По сути дела, в такой скорректированной форме это уже не онтологическое, а космологическое доказательство. Ведь существует разница, как признавал Ансельм в своём ответе Гонило, между логической возможностью того, что вообще ничего, и даже Бога, никогда не существовало, и реалистичностью высказывания кого-то, кто существует, о том, что «ничего, и даже Бога, никогда не существовало». Разумеется, невозможно отрицать ту истину, что нечто существует, но отнюдь не потому, что немыслимо или логически невозможно, чтобы ничего не существовало. Нет никакого логического противоречия в том предположении, что могло никогда не существовать ничего. Небытие – это логическая возможность. Единственный способ, которым можно было бы опровергнуть логическую возможность того, что «ничего, и даже Бога, никогда не существовало», – утверждать, что «нечто существовало или существует». Но как только кто-то начинает утверждать ту посылку, что «нечто существует», и выводить из неё, что «Бог существует», он переходит от онтологического доказательства к космологическому. Он прощается с априорной сферой чистого рассудка и входит в апостериорные владения экзистентного. Так называемая третья форма онтологического доказательства, основанная на невозможности отрицать существование, – это уже не онтологическое, а космологическое доказательство. И оно нуждается в дальнейшем углублении и обосновании.

Доказательство Плантинги. После многолетних исследований и критического анализа онтологического доказательства Плантинга предложил собственный его вариант, который считает вполне состоятельным. Он приводит несколько формулировок, и одну из них можно свести в кратком изложении к следующим десяти шагам (Plantinga, *The Nature of Necessity*, 214–15):

1) *Нечто обладает свойством максимальной величественности, если обладает свойством максимального совершенства в любом из возможных миров. Самая величественная* вещь должна быть *наилучшей* вещью, причём не просто в том мире, который есть, а во всех возможных мирах. Возможный мир – это любой логически представимый мир. Всякий раз, когда мы можем закрыть глаза и представить себе мир, каким-то рациональным образом отличающийся от нашего актуального мира, мы представляем себе логически возможный мир. Очевидно, актуальный мир является возможным миром. Но есть также множество других возможных миров. Они «есть» в том смысле, что они логически возможны, а не в том, что они актуально существуют. Если нечто не является самым совершенным во всех возможных мирах, оно в действительности не будет самым величественным, так как можно себе представить нечто более величественное.

2) *Максимальное совершенство подразумевает всеведение, всемогущество и нравственное совершенство*. С помощью этой посылки Плантинга определяет, что имеется в виду, когда говорят о чём-то «наилучшем». Он строит своё доказательство таким образом, что та сущность, существование которой он намеревается доказать, оказывается Богом.

3) *Максимальная величественность может реализоваться.* Нет ничего внутренне противоречивого или логически несообразного в том, что в возможном мире мы можем встретиться с этим качеством. О такой реализации подробно идёт речь в посылке номер 4, где рассматриваются мир **W** (World), сущность **E** (Essence) и свойство максимальной величественности .

4) *Существует мир **W**, в котором сущность **E** такова, что **E** реализуется в **W** и достигает максимальной величественности в **W***. В данном гипотетическом мире эта гипотетическая сущность обладает свойством максимальной величественности. Мы должны помнить утверждения посылки номер 1. То, что истинно по отношению к сущности, должно быть истинно и по отношению к объекту, имеющему (реализующему) такую сущность.

5) *Для любого объекта **X**, если **X** реализует **E**, то **X** реализует максимальную величественность в любом из возможных миров*.

6) ***E** обладает свойством максимального совершенства в любом из возможных миров*. Плантинга доказывает, что то же самое соотношение, которое необходимо истинно в **W**, будет необходимо истинно в любом из возможных миров. Тогда можно высказать такое общее утверждение относительно этой сущности и свойства, которым она будет обладать в любом из возможных миров.

7) *Если мир **W** актуально существует, то невозможно, чтобы **E** не реализовалась*. Данное утверждение – простой пример применения модальной логики. Если что-то допустимо утверждать в отношении любого из возможных миров, то, безусловно, это же допустимо утверждать, если данный возможный мир оказывается актуально существующим. Итак, если рассматриваемый возможный мир оказывается актуально существующим, то данная сущность (с максимальным совершенством в любом из возможных миров) должна оказаться реальной. Фактически, с учётом предыдущих посылок отрицание её реальности было бы невозможно.

8) *То, что невозможно, от мира к миру не меняется*. Различия между возможными мирами являются фактическими. Они не включают в себя то, что логически абсурдно. Не бывает логически возможных миров, в которых круги были бы квадратными или дедуктивно выводимые логические следствия не имели бы места. Логические соотношения остаются константами во всех возможных мирах. Таким образом, то, что логически возможно или логически необходимо, одинаково во всех возможных мирах. Следовательно, то, что Плантинга утверждает относительно **E** в **W**, относится к **E** в любом из возможных миров. Кроме того, было бы невозможно, чтобы **E** не реализовалась.

9) *Существует такое существо, которое обладает максимальным совершенством в любом из миров.* Отсюда следует:

10) *Существо, обладающее максимальным совершенством, существует в актуальном мире*. Итак, применяя модальную логику, Плантинга доказал, что Бог (Существо, обладающее всеведением, всемогуществом и нравственным совершенством) существует.

Оценка. На это чётко изложенное и убедительное доказательство не распространяются многие критические замечания, традиционно высказываемые по адресу онтологического доказательства. Однако оно особо высвечивает значение той критики, которую мы приводили против доказательства в данном контексте. При таком, основанном на модальной логике подходе с самого начала постулируется, что *нечто существует*. Концепция возможных миров имеет смысл только при противопоставлении их актуально существующему миру. Только если мы, по крайней мере, специально для данного случая, примем, что реальность существует, можно будет выстраивать рассуждения. Словом, доказательство предполагает, что нечто существует. Далее, определение максимально совершенного существа в теистических терминах ни на чём не основано (посылка номер 2). Почему совершенство не может описываться как аморальное или неразумное?

И последнее, однако даже более важное: в посылке номер 4 этого доказательства постулируется реальность **E** как сущности. В философии Плантинги сущности – это не просто мысленные концепции или слова, они в каком-то смысле существуют реально. Поэтому здесь появляется определённое, хотя и слабое сходство с доказательством Декарта, в котором постулируется идея высшего Существа, а затем делается попытка её оправдать (Descartes, 23–34). Но упомянутое доказательство характеризуют также как космологическое. То же самое может оказаться верным и в отношении доказательства Плантинги. Возможно, причина его состоятельности как раз и заключается в том, что оно выходит за рамки чисто онтологического доказательства.

Заключение. Онтологическое доказательство существует во многих формах. Но все они, по-видимому, несостоятельны.

Единственно перспективный способ сделать его состоятельным (если его вообще можно сделать состоятельным) – предполагать или утверждать, что нечто существует. А коль скоро кто-то рассуждает: «нечто существует, значит, Бог существует», он уже, по сути дела, рассуждает космологически. Онтологическое доказательство само по себе, не заимствуя посылку «нечто существует», никак не могло бы доказать существование Бога. Ведь всегда остаётся логическая возможность того, что никогда не существовало ничего, и поэтому не является логически необходимым утверждение о том, что Бог существует.

Кое-кто считает, что наши выводы недействительны, поскольку само понятие «ничто» является негативным по форме, и тем самым предполагает, что нечто существует. А если так, рассуждают критики, значит, наша посылка: «логически возможно, что никогда ничего не существовало» неверна. При таком возражении, однако, смешиваются понятие «ничто» (которое, действительно, подразумевает понятие «бытие») и состояние полного небытия, которое отнюдь не подразумевает состояние бытия. Мы же говорим о логической возможности состояния небытия, а не о мысленной концепции полного небытия.

Представляется, что так и не было предложено состоятельного онтологического доказательства, которое сделало бы рационально неизбежным вывод о существовании Необходимого Существа. С другой стороны, никто и не разработал успешного онтологического опровержения бытия Бога, не показал, что существование Бога логически невозможно. Необходимой для состоятельного теистического доказательства является та посылка, что «нечто существует или существовало». Тот, кто доказывает: «нечто существует, следовательно, Бог существует», расстаётся с чисто априорным онтологоческим подходом и начинает применять апостериорный космологический подход.

Если бы кому-то удалось сделать действительным онтологическое доказательство, введя в него ту неопровержимую посылку, что «нечто существует», и заключая

из этого, что «нечто существует с необходимостью», от этой точки по-прежнему будет лежать долгий и трудный путь к простому (бессоставному) и абсолютно совершенному Существу христианского теизма. Небезынтересно отметить, что три разных концепции Бога были выведены из одного и того же онтологического доказательства, и считается, что возможен вывод и четвёртой концепции. Декарт и Лейбниц выводили существование теистического Бога, а у Спинозы получился пантеистический Бог. Хартсхорн пришёл к Богу панентеистическому (*см*. панентеизм). Предполагается также, что, помимо появления своего рода платоновской посылки, онтологическое доказательство способно дать в итоге богов политеизма (*см*. политеизм). Даже многие атеисты готовы признать, что существование Вселенной тем или иным образом необходимо, хотя они ни в коем случае не отождествляют её с Богом. Поскольку эти позиции – взаимоисключающие, отсюда следует, что все они верны быть не могут.

Чтобы отстаивать теизм, необходимо, по всей видимости, выйти за рамки онтологического доказательства. Ведь само по себе онтологическое доказательство, несомненно, не уточняет, какой Бог (или боги) появляется в его заключении.

Библиография:

R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*.

N. L. Geisler, «The Missing Premise in the Ontological Argument» // *RS* (September 1973).

→ and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

G. E. Hughes, «Can God's Existence Be Disproved?» // A. Flew, et al., eds., *Philosophical Theology*.

A. Plantings, *The Nature of Necessity*.

→ *The Ontological Argument: From Anselm to Contemporary Philosophers.*

B. Spinoza. *Ethics*.

Доказательство телеологическое

(*TELEOLOGICAL ARGUMENT*)

Четыре типа «классических» доказательств применяются для того, чтобы установить существование Бога, – это °онтологическое доказательство, °нравственное доказательство, °космологическое доказательство и °телеологическое доказательство. Онтологическое доказательство, исходя из концепции Необходимого Существа, переходит к существованию такого Существа. Со времён Иммануила °Канта широкое распространение получило мнение о несостоятельности онтологического доказательства. Нравственное доказательство – это доказательство, ведущее от нравственного закона к нравственному Законодателю. В космологическом доказательстве из существования космоса выводится существование его Творца. В телеологическом доказательстве рассуждение ведёт от устроенности мироздания к его Устроителю. Разновидности телеологического доказательства можно обнаружить в ранней греческой философии. Оно встречается у Сократа (Ксенофонт, *Memorabilia*, 1.4.4 и далее), °Платона (*Федон*) и °Филона Александрийского (*Works of Philo*, 3.182,183.33). Но свои плоды оно принесло позже, в Средние века и в Новое время (*см*. Пэйли, Уильям).

Доказательство на основе устроенности*. Мировой управляющий °Фомы Аквинского.* Хотя Фома Аквинский больше известен своим космологическим доказательством, последний из его «Пяти способов» доказать существование Бога представляет собой именно телеологическое доказательство. Фома Аквинский называет это доказательством на основе «*управления миром*" (Aquinas, 1.2.3):

1) Всякое действующее начало действует с определённой целью, в том числе даже природные начала.

2) Однако всё, что действует с определённой целью, тем самым проявляет свою разумность.

3) Но природным началам не присуща собственная разумность.

4) Следовательно, они направляются к своей цели неким Разумом.

Первая посылка здесь – просто самоочевидный *принцип телеологии*, оконечной причины (*см*. первичные принципы). Между первой и второй посылкой имеет место неявное предположение о том, что все или большинство сущностей в природе могут быть названы «действующими началами». Да, они движутся к определённой цели, будет ли то цель остаться в живых или произвести потомство, но они выполняют и вторичное предназначение, которое не имеет отношения к их собственным потребностям. В общей панораме, само их существование и их действия делают мир обитаемым, прекрасным, благодатным, осмысленным. Эти действующие начала действуют предсказуемым, целенаправленным способом, который, по всей видимости, приводит к наилучшим результатам. Если принять это предположение и вполне разумные первые две посылки, скрытая пружина обнаруживается в третьей посылке – о том, что всё, лишённое знания, должно быть направлено к своей цели извне, как стрела должна быть направлена лучником. Любой направляющий разум здесь соответствует концепции Бога (Burrill, 165–70).

Часовщик Пэйли. Одну из самых популярных форм рассматриваемого доказательства предложил Уильям °Пэйли (Paley; 1743–1805), архидиакон г. Карлайля. Как утверждал Пэйли, тот, кто найдёт в чистом поле часы, сделает справедливый вывод о том, что они изготовлены часовым мастером, так как они с очевидностью имеют сложное устройство. Точно так же тот, кто смотрит на ещё более сложное устройство мира, в котором мы живём, не может не прийти к выводу о том, что у этого мира был свой великий Устроитель. Изложим это доказательство в краткой формулировке (ibid.):

1) Часы демонстрируют нам, что они были собраны для разумной цели (показывать время): а) в них есть пружина, чтобы приводить их в движение; б) для передачи движения в них есть несколько зубчатых колёс; в) колёса сделаны из бронзы, чтобы

не ржавели; г) пружина изготовлена из стали по причине упругости этого металла; д) в верхней части часов вставлено стекло, чтобы можно было видеть циферблат.

2) Мироздание по сравнению с часами демонстрирует более весомые свидетельства своей устроенности: а) это более искусная работа, чем часы; б) мироздание имеет более тонкое и сложное устройство, чем часы; в) в мироздании встречается бесконечное многообразие средств, приспособленных для достижения цели.

3) Следовательно, если существование часов подразумевает существование часового мастера, то существование мироздания подразумевает существование ещё более величественного разумного Устроителя (Бога).

Изготовитель машины у Клинсеса. В «Диалогах о естественной религии» (*Dialagues Concerning Natural Religion*) Дэвида Юма один вымышленный персонаж, теист по имени Клеанф, предлагает похожую форму этого доказательства (Hume, 171–76):

1) Всякое устройство подразумевает своего устроителя.

2) Великое устройство подразумевает великого устроителя.

3) Мироздание представляет собой великое устройство (подобно грандиозной машине).

4) Следовательно, должен существовать великий Устроитель мира.

Это доказательство расширено по сравнению с доказательством Пэйли. В качестве примеров устройства Клинсес обращается не к часам и не к машине. Человеческий глаз, взаимоотношения полов, книга и глас с неба – вот примеры устроенности в мироздании. Он также даёт понять, что телеологическое доказательство представляет собой *доказательство по аналогии*, указывая, что сходные следствия порождаются сходными причинами. Клинсес характеризует случайность как неправдоподобное объяснение в случае, когда отчётливо слышный гласе неба объясняют случайными посвистываниями ветра. И наконец, Клинсес утверждает, что отклонения от порядка в природе не влияют на его

доказательство. Они становятся исключениями, подтверждающими правило.

Юм разбирает это доказательство в качестве вступления к приводимой им критике, чтобы в итоге лишь усилить свои заключения. Но Юм всё же не отдаёт должного доказательству Пэйли (*см*. Пэйли, Уильям).

Возражения Милля. Джон Стюарт °Милль (Mill; 1806–1873) выдвинул возражения на форму доказательства по аналогии у Пэйли, а затем предложил свой вариант, который считал усиленным. Его возражения не опровергают доказательство полностью, однако ослабляют его (ibid., 177–84):

1) Доказательство Пэйли построено на аналогии – сходство следствий подразумевает сходство причин.

2) Такого рода аналогия слабеет по мере нарастания различий.

3) Имеют место существенные различия, которые ослабляют данное доказательство. а) Часы подразумевают для нас изготовившего их часового мастера только потому, что мы из предыдущего опыта знаем – часы изготовляются часовщиками. б) Сходным образом, отпечатки подошв подразумевают для нас прошедшего человека, а оставленный помет – прошедшее животное, но только потому, что указывает нам на это наш прошлый опыт, а не потому, что на это указывает какое-то внутреннее строение рассматриваемых нами следов.

4) Следовательно, доказательство Пэйли слабее, чем он считает.

Подвергнув критике вариант телеологического доказательства у Пэйли, Милль предлагает усиленную, по его мнению, формулировку. Этот вариант основан на индуктивном «методе согласования» Милля. Предложенное доказательство было самым слабым в индуктивной методологии Милля, однако он считал, что телеологическое доказательство приобретает при такого рода индукции самую сильную свою форму. Милль исходит из органического, а не механического аспекта природы:

1) Имеет место поразительная согласованность различных элементов в человеческом глазу.

2) Невероятно, чтобы это соединение элементов возникло путём случайного отбора.

3) Метод согласования требует существования некоей общей причины строения глаза.

4) Эта причина была оконечной (целевой) причиной, а не действующей (порождающей) причиной.

Однако Милль признавал, что альтернативное объяснение через эволюцию ослабляет этот вариант доказательства. Многое из того, что кажется нам специально устроенным, в теории эволюции объясняется через выживание наиболее приспособленных (*см*. эволюция биологическая).

Ответное возражение Хаккетта. Стюарт Ч. Хаккетт не согласился с Миллем в вопросе о том, действительно ли метод аналогии представляет собой внутреннюю слабость рассматриваемого доказательства (Hackett, 106).

1) Все композиции, которые характеризуются соотношением сложных средств для обеспечения значимого результата, – это композиции, целенаправленная разумность причины которых является их неустранимым аспектом.

2) Пространственно-временная Вселенная – это композиция, в которой сложные средства соотносятся так, чтобы обеспечить значимые результаты (*см*. принцип антропологический).

3) Следовательно, пространственно-временная Вселенная представляет собой композицию, целенаправленная разумность причины которой выступает её неустранимым аспектом.

Это доказательство, безусловно, построено на аналогам, так как пространственно-временная Вселенная рассматривается в одном ряду с другими композициями, выглядящими сходно. Однако Хаккетт настаивает, что эту особенность вряд ли можно считать недостатком. Он утверждает: «Признаем, что в этом рассуждении применяется аналогия; тем не менее необходимо признать и то, что практически во всех рассуждениях о фактических материях задействованы аналогии […] поэтому отказ от принципа аналогии был бы практически равносилен объявлению всех рассуждений о фактах незаконными» (ibid., 104).

Третью посылку Милля об ослаблении из-за несходства критиковали другие оппоненты. Впрочем, Хаккетт тоже указывает, что черты сходства, обуславливающие аналогию, содержатся не в самом процессе изготовления искусственного объекта, а в его свойствах, которые заставляют нас сделать вывод относительно его изготовления.

Алвин Плантинга, хотя сам не был приверженцем телеологического доказательства, тоже показывал, что приведённая выше критика не так сильна, как кажется. Вселенная уникальна во многих отношениях, но в критически важном отношении она, бесспорно, имеет достаточно сходства с другими сущностями, чтобы мы не вправе были немедленно отвергать индуктивные аналоги (Plantinga, 97–107).

И всё же Милль не избавляет нас от той возможности, что видимая устроенность мироздания и жизни в нём есть лишь результат естественной эволюции. Более глубоко этот вопрос проанализировал Рассел.

Эволюционное опровержение по Расселу. Бертран °Рассел (1872–1970) попытался опровергнуть телеологическое доказательство ссылкой на эволюцию. Логику его рассуждений можно описать так (Russell, 589):

1) Приспособленность средств к достижению цели возникла в мироздании либо в результате эволюции, либо в результате его устройства.

2) Такая приспособленность возникла в результате эволюции.

3) Следовательно, такая приспособленность не возникла в мироздании в результате его устройства.

Мысль Рассела сводится к тому, что если приспособленность можно объяснить выживанием наиболее приспособленных, то нет нужды привлекать идею устроенности мироздания. Разумеется, аргументация Рассела не выстроена логически, так как нет логических оснований отрицать, что приспособленность могла бы оказаться результатом и эволюции, и устроенности одновременно (*см*. эволюция биологическая). Далее, нет нужды принимать на веру, что теория естественного отбора в состоянии объяснить всякую

приспособленность (Geisler, *Origin Science*). А если естественный отбор не в состоянии объяснить всю наблюдаемую устроенность мироздания, то тем самым аргументация об устроенности несколько усиливается. Поэтому аргументация Рассела не опровергает телеологическое доказательство; в лучшем случае она только способствует его усилению за счёт необходимой модификации.

Альтернативы телеологии у °Юма. Самые известные критические возражения против телеологического доказательства привёл Юм. Хотя многие учёные полагают, что это собственная точка зрения Юма, свои два ответа на телеологическое доказательство он вложил в уста некоего скептика Филона.

Рассуждение Юма, предполагающее устроенность. В основу первого рассуждения положено то допущение, что в природе есть устроенность (Burrill, 184–91). Речь скорее идёт о том, что можно при таком предположении доказать относительно Бога. В лучшем случае Бог, на Которого указывает такая устроенность, окажется:

1) отличным от человеческого разума, так как человеческие изобретения отличаются от всего, что есть в природе;

2) финитным, так как финитны следствия (а причина подобна своим следствиям);

3) несовершенным, так как в природе встречается несовершенство;

4) множественным, потому что сотворение мира больше похоже на совместное строительство судна;

5) двуполым, потому что именно таким образом размножаются люди;

6) антропоморфным, потому что у Его созданий есть глаза, уши, носы и другие физические особенности.

Согласно Юму, лучшее, что можно вывести из предположения о наличии устроенности в мироздании, – что мир возник из чего-то, подобного ему по устройству. В худшем же случае мир может оказаться грубой заготовкой какого-то инфантильного бога (или богов) либо второсортным творением какого-то престарелого божка.

Рассуждение Юма, не предполагающее устроенность. Второе рассуждение Юма (в устах литературного персонажа «Филона») не предполагает, что в мироздании присутствует устроенность (ibid., 191–98). Как утверждается, вполне возможно, что мир возник случайно:

1) Видимая упорядоченность мироздания возникла в результате либо его устроенности, либо игры случая (но не того и другого одновременно, так как это вещи взаимоисключающие).

2) Достаточно правдоподобно, чаю мир возник в результате игры случая, а) Вполне возможно, что Вселенная, состоящая из движущейся материи, вечна; б) в бесконечной игре случайностей рано или поздно выпадет любая заданная комбинация; в) наиболее приспособленные комбинации имеют тенденцию сохраняться после того, как однажды реализовались; г) то, что плохо приспособлено, имеет тенденцию варьировать, пока тоже окончательно не установится; д) поэтому наблюдаемая в настоящее время «упорядоченность» Вселенной может быть результатом чистой игры случая.

Филон добавляет довод об эволюционной адаптации: на приспособленность в животном мире нельзя ссылаться для доказательства устроенности, так как животные не выжили бы, не будь они приспособлены к условиям своего обитания. Коль скоро по-другому и быть не могло, это не свидетельствует о наличии разумного замысла. Филон, впрочем, признаёт, что трудно объяснить появление органов, в которых для выживания нет необходимости. Почему сразу два глаза и два уха? Указав, что теория устроенности ведёт к проблемам и нелепостям, Филон предлагает вообще воздержаться от суждений по вопросу, существует ли Бог. Фундамент для такого методологического скачка Юм заложил руками Филона. С этой точки зрения, любая аргументация каждой из сторон в споре должна считаться с наличием обеих возможностей – космического Устроителя и игры случая. И чтобы такая аргументация была действенной, недостаточно будет просто укреплять свою позицию. Окажется необходимым показать

также, что аргументация оппонентов несостоятельна. Телеологический теист должен доказать как то, что существование Бога объясняет устроенность мироздания, так и то, что мир не возник в результате игры случая.

Предвосхищающая устроенность у Тейлора. С расцветом теории эволюции некоторым теистам стало казаться, что перспектива сохранения силы для телеологического доказательства обусловлена его способностью противостоять как эволюционной альтернативе, так и альтернативе игры случая. Именно на это надеялся А. Е. Тейлор (Taylor), формулируя свой вариант доказательства, основанный на том, что в природе проявляется опережающее события планирование (Burrill, 209–32). Рассуждения Тейлора можно изложить так:

1) В природе проявляется предвосхищающая упорядоченность; она запланирована на самосохранение, а) Потребность живых организмов в кислороде предусмотрена наличием мембран, её удовлетворяющих. б) Многие насекомые откладывают личинки туда, где их потомство будет обеспечено пищей, в) Пластика движений кошки заранее приспособлена к тому, чтобы хватать добычу.

2) Упреждающее события планирование в природе не может быть объяснено одними только физическими законами. Имеется бессчётное количество путей для движения электронов, однако они движутся в соответствии с упреждающим планированием, которое предусматривает выживание организма, а) Это верно как в отношении здоровых, так и в отношении больных особей (пример – антитела). б) С точки зрения одних только физических законов, неприспособленность была бы так же вероятна, как и приспособленность, в) Если мы не хотим доходить до абсурда, мы должны предложить что-то ещё, кроме физических законов, для объяснения, почему реализуются чрезвычайно малые вероятности.

3) Мышление, разум – единственная известная сила, которая могла бы преодолеть эту невероятность возникновения жизни, а) Человеческий разум является прямым свидетельством

предвосхищающей адаптации. Люди способны к упреждающему планированию. Пожилые люди пишут завещания. Никакой состав присяжных не признает человека виновным в убийстве первой степени, то есть умышленном, если он не мог предвидеть последствия своих действий, б) Даже учёные, которые сводят такое предвосхищение событий к сложному рефлекторному поведению, в жизни ведут себя совсем иначе. Они пишут книги, рассчитывая, что их кто-то прочтёт. Они ходят голосовать на выборы, надеясь на лучшее будущее для страны.

4) Мышление (разум), которым можно объяснить упреждающее планирование, само не может быть объяснено как результат эволюции, а) Разум не есть жизненное начало, появившееся в результате эволюции, чтобы захватить косную, безжизненную материю, потому что упреждающее планирование, давшее жизнь разуму, может быть объяснено только как порождение Разума. Мы пользуемся орудиями, которые изготовлены другими мыслящими существами, но эти орудия должен был изначально создать какой-то разум. Точно так же тот факт, что разум может использовать природу в качестве своего инструмента, предполагает, что процессы в природе, породившие разум, сами были направляемы разумом, б) Само появление и выживание видов невозможно без подготавливающего приспособления среды обитания. Без нужных химических реакций или при каких-то других условиях не могло бы быть жизни, в) Следовательно, либо заблаговременное приспособление бессмысленно, либо весь процесс направляется Разумом.

5) Дарвиновский (см. Дарвин, Чарлз) естественный отбор не в состоянии объяснить упреждающее планирование, очевидное в природе, поскольку: а) наиболее приспособленные не обязательно оказываются самыми лучшими; иногда выживают самые бестолковые (пример – пьяница в автокатастрофе), б) Даже мутации подразумевают устроенность, так как для обеспечения хода эволюции мутации должны быть не случайными и хаотически ориентированными, но происходить целенаправленно, что подразумевает планирование. Кроме того, мутации должны быть не малыми и постепенными, а

значительными и одновременными. Это требует планирования, в) Дарвинизм не объясняет, а просто предполагает возникновение жизни в подготовленной среде обитания, г) Появление человеческого разума нельзя объяснить выживанием приспособленных, отбором, так как нет никаких причин для того, чтобы такое совершенствование увенчалось способностью к предвидению; и человеческий разум не приспосабливается к среде обитания, но преображает её. д) Следовательно, если Разум не был целиком порождён природой, он должен был сам воздействовать на формирование природы, ибо в природе появляется упреждающее планирование, объяснимое только наличием замысла.

Доказательство Тейлора, основанное на упреждающем планировании, – это углублённая разработка идеи, известной под названием антропологического принципа. Согласно этому принципу, сама возможность возникновения человеческой жизни и все необходимые для этого условия были обеспечены изначально, уже с момента появления материальной Вселенной в результате Большого взрыва. Ведь если бы установившиеся тогда условия отличались бы даже на бесконечно малую величину, ни жизнь вообще, ни род человеческий не смогли бы появиться. Это сильнейшее свидетельство заблаговременной устроенности мироздания с самого момента его возникновения (см. Ross).

Тейлор признаёт, что против телеологического доказательства могут быть выдвинуты возражения. Он утверждает, однако, что они не затрагивают основу доказательства, а относятся только к определённым необоснованным предположениям, которые иногда оказываются связаны с этим доказательством. Само по себе телеологическое доказательство, по крайней мере когда оно исходит из устроенности мироздания, с очевидностью проявляющейся в заблаговременной приспособленности природы, остаётся вполне валидным.

Новая форма доказательства. Второе критическое возражение Юма против телеологического доказательства

обусловило изменение самой формы этого доказательства. По существу, рассуждения приняли следующий вид:

1) Вселенная возникла в результате либо замысла, либо игры случая.

2) Крайне маловероятно, что она возникла в результате игры случая.

3) Поэтому весьма вероятно, что мироздание было устроено в соответствии с замыслом.

Чрезвычайно малая вероятность случайного возникновения мироздания обусловлена тем фактом, что для этого, в отличие от предположений Филона у Юма, не было бесконечно продолжительного периода существования, за время которого могла бы случайно реализоваться та упорядоченность, которая наблюдается в мироздании сейчас. Имелось лишь сколько-то миллиардов геологических лет, на протяжении которых и должна была возникнуть наблюдаемая сейчас упорядоченность. Хаккетт пишет: «Я прихожу к выводу, что понятие случайности просто не в состоянии предложить нам какое-то рационально правдоподобное объяснение той существенной упорядоченности, которая присутствует в мироздании, и поэтому представление о целенаправленной деятельности даёт несравненно более разумное объяснение» (Hackett, 106).

Попытки залатать прорехи. Вероятность игры случая мизерна. Защитники телеологического доказательства попытались залатать дыры, созданные возражением Юма об игре случая. Кое-кто решил сразу взять быка за рога и просто доказать, что объяснение игрой случая слишком невероятно.

Теисты (*см*. теизм) утверждают, что шансы получить при броске двух костей две шестёрки составляют одну тридцать шестую, но это ещё не значит, будто бы для получения двух шестёрок фактически понадобится тридцать шесть бросков. Две шестёрки могут выпасть с первого раза. Точно так же априорные шансы против того, что Вселенная возникла случайным образом, огромны. Тем не менее фактически (апостериорно) Вселенная существует, и она могла возникать именно так, как бы малы ни были шансы.

По оценке Джулиана °Хаксли, ревностнейшего поборника теории эволюции, при известной скорости полезных мутаций за известный период времени шансы на то, что эволюция происходила чисто случайным образом, составляют единицу против числа с тремя миллионами нулей (полторы тысячи страниц одних только нулей, Huxley, 46). Хаксли, однако, полагал, что естественный отбор в состоянии преодолеть эти крайне неблагоприятные шансы. Но с телеологической точки зрения, естественный отбор действует как своего рода высший разум, в тысячах случаев делая с совершенно явным предвидением выбор единственного варианта из тысячи возможных. Что ещё, кроме разумного упреждающего планирования, могло бы осуществлять правильный выбор так последовательно, реализуя такие ничтожно малые шансы?

Самое, возможно, серьёзное возражение против телеологического доказательства связано с той гипотезой о случайности Вселенной, что устроенность известной нам Вселенной может представлять собой лишь преходящий, изолированный эпизод в её общей истории (своеобразный оазис устроенности в грандиозной пустыне хаотической случайности). В ответ Ф. Р. Теннант (Tennant) указывал (в Hick, 120–36), что такая возможность мыслима, но крайне маловероятна, так как:

1) Простая возможность существования непознаваемого (или неизвестного) мира не может быть основой для отрицания вероятностей, относящихся к познаваемому миру.

2) Нет никаких свидетельств в поддержку того тезиса, что познаваемый мир есть ложное впечатление о мире непознаваемом.

3) Познаваемая Вселенная не изолирована от непознаваемой, но взаимосвязана с ней, и они взаимозависимы.

4) °Термодинамика указывает, что полностью случайное развитие маловероятно.

5) Случайное перемешивание материи механическими силами не может объяснить происхождение разума и личности.

6) Качественное превосходство человеческих ценностей в оазисе познаваемого мира перевешивает количественную

грандиозность мира непознаваемого.

Вслед за попытками залатать предполагаемые прорехи в телеологическом доказательстве Теннант предлагает собственную его форму, скорректированную. Она основана на концепции, которую Теннант называет расширенной телеологией, – неисчислимые проявления устроенности объединились, чтобы породить и поддерживать за счёт своего солидарного и паритетного воздействия общую упорядоченность. Смысл той позиции, что устроенность наличествует лишь в природе в целом, заключается, согласно Теннанту, в том, что на такую аргументацию не распространяется значительная часть критики, для которой уязвима «узкая» телеология.

Например, при расширенной телеологии не требуется, чтобы каждая деталь процесса была предопределена. Целенаправленный процесс может производить в качестве побочного продукта некоторое неизбежное зло (например, побочным продуктом пользы от пляжей станет то, что некоторые люди утонут). Теннант видит шесть аспектов, в которых мир отражает эту расширенную телеологию:

1) приспособленность мышления к сущему (мыслимость мира);

2) приспособленность внутренних составных частей органических существ;

3) приспособленность неорганической природы к полезной цели;

4) приспособленность природы к эстетическим запросам человека;

5) приспособленность мира к нравственным целям человека;

6) приспособленность мировых процессов к своей кульминации в виде рационального и нравственного статуса человека.

Все части мира и мировые процессы задуманы так, чтобы породить человека. Благодаря этому вне всяких разумных сомнений оказывается тот факт, что мир был спланирован. Уильям Лейн Крейг согласен с тем, что «эти космические

соображения вдохнули новую жизнь в доказательство на основе устроенности» (Craig, 73).

Принцип единообразия у Юма. ещё один ответ на возражение Юма о случайности – применение его собственного принципа единообразия. Именно это сделал Пэйли. Действительно, когда Юм оспаривает правдоподобность чудес (*см*. чудеса: аргументы против), свои рассуждения он основывает на концепции «единообразного опыта». Это приравнивается к практическому «доказательству», поскольку сочетание определённых событий повторяется без всяких исключений так часто, что невозможно не сделать вывод о наличии между ними причинно-следственной связи. Обращаясь к данным современной микробиологии для применения принципа Юма, мы можем переформулировать телеологическое доказательство следующим образом:

1) Клетки живых существ характеризуются своей специфической сложностью.

а) Строению кристаллов свойственна специфичность, но не сложность.

б) Случайным цепочкам в полимерах свойственна сложность, но не специфичность.

в) Клетки живых существ – это и специфичность, и сложность.

2) Письменная речь характеризуется специфической сложностью (Yockey, 13–31). а) Повторения единичного слова дадут специфичность, б) Длинный ряд случайно набранных букв имеет свойство сложности, в) В предложении есть специфическая сложность.

3) Единообразный опыт говорит нам, что только разум способен регулярно порождать специфическую сложность.

4) Следовательно, разумным будет то предположение, что живые организмы порождены разумом (*см*. эволюция химическая).

То же самое можно сказать о представлениях современной биологии, которые вскрывают глубокую аналогию (собственно, с точки зрения математики, это тождественность) между генетическим кодом живых организмов и человеческим языком,

который порождён разумом. Как отмечает Лесли Орджел, «живые организмы отличаются своей *специфической сложностью*. Кристаллы [...] не могут быть названы живыми, потому что в них нет *сложности*; а случайной смеси полимеров не хватает *специфичности*" (Orgel, 189; *курсив Н. Г.*). Майкл Бехе (Behe) далее выявил, что такая специфическая сложность не поддаётся упрощению, доказав, что она не может развиваться шаг за шагом. Все основные элементы должны одновременно присутствовать с самого начала, чтобы организм мог функционировать. С учётом этого доказательство Пэйли можно переформулировать так:

1) Живые существа, от простейших одноклеточных до человека, демонстрируют многие структуры, отличающиеся как сложностью, так и специфичностью. Эти структуры аналогичны у всех организмов, стоящих на одной ступени.

2) Тело человека – это сложная система, состоящая из сложных систем и входящая в объемлющий контекст природной экосистемы. На каждом таком уровне невообразимая сложность имеет чрезвычайно специфическую организацию и соответствует всем потребностям высших организационных уровней.

3) Следовательно, единообразие специфической устроенности на всех уровнях настойчиво указывает на разумного Устроителя (Бога).

Относительно этой формы телеологического доказательства следует отметить две вещи. Во-первых, она основана на научном принципе регулярности. Причиной события является то, что способно регулярно порождать данное событие. Во-вторых, применительно к возникновению жизни, это доказательство основано на принципе единообразия Юма: постоянная сочетаемость предшествующих и последующих факторов выступает основанием для вывода о наличии причинно-следственной связи (*см*. происхождение вселенной). Пэйли явно признаёт этот принцип Юма и применяет его в своём доказательстве:

Где бы мы ни увидели признаки замысла, в поисках его причины мы обращаемся к разумному источнику. И такой ход

нашей мысли обусловлен единообразием опыта. Мы постоянно видим, что замыслы создаёт разум; то есть мы видим, что разум постоянно порождает следствия, отмеченные и отличающиеся определёнными свойствами (…] Мы видим, когда бы ни становились свидетелями актуального формирования сущностей, что кроме разума ничто не порождает следствия, отмеченные и отличающиеся теми же свойствами. Мы хотим объяснить их происхождение. Наш опыт подсказывает для такого объяснения причину, полностью адекватную […] потому что оно согласуется с тем, что во всех случаях служит основой знания, – с неизменными данными опыта [Paley, 37].

Таким образом, Юм отнюдь не опроверг возражение Пэйли заранее. Напротив, Пэйли основывал своё возражение на принципе единообразия (постоянной сочетаемости явлений), который взял у Юма. Так, он утверждал, что разум, поскольку оказывается единственной причиной, которая постоянно сочетается с устроенностью (например, часов), выступает и самой убедительной причиной для объяснения такого же рода устроенности, проявляющейся в природе. Пэйли, разумеется, не имел сведений о микробиологии, поэтому не представлял, что его аргументация усилится благодаря открытию специфической сложности ДНК.

С учётом вновь установленного принципа единообразия (постоянной сочетаемости) в качестве основы для телеологического доказательства, возникает новая критика предложенной Юмом альтернативы со случайным возникновением мира: она противоречит сформулированному самим Юмом принципу постоянной сочетаемости. То есть игра случая не является рациональным объяснением по собственным критериям Юма, так как рационально мыслящий человек должен считать причиной только такой фактор, который постоянно сочетается с данным следствием. А единственная причина, постоянно сочетающаяся со специфической сложностью (такой, какая встречается в живых организмах), есть разум. Поэтому только разум (а не игру случая) допустимо считать причиной возникновения жизни.

Рациональное, научное мышление основано не на случайных совпадениях, а на постоянной сочетаемости. Поэтому чтобы считать неразумные, естественные силы причиной специфической сложности, необходимо сначала показать, что последняя постоянно сочетается с действием чисто естественной, неразумной причины. Этого не было сделано. Фактически, было продемонстрировано, что чисто натуралистические объяснения происхождения жизни неправдоподобны (см. Thaxton). Даже биологически значимые вещества (такие как аминокислоты), от которых так же далеко до живой клетки, как от фразы в несколько слов до тома энциклопедии, появляются в эксперименте только тогда, когда есть незаконное вмешательство разума (как в опытах Юри [Urey] и Миллера [Miller]). Хаккетт выдвигает сильную аргументацию в пользу телеологического доказательства, но только после того, как утверждает, что мир есть следствие, для которого Бог выступает причиной. Серьёзные вопросы, заданные, например, Кантом и Ч. Ж. Дюкасом (Ducasse), в конце концов привели нас к поиску аргументации, которая могла бы лечь в основу телеологического доказательства. Кант говорил, что это онтологическое доказательство, тогда как Дюкас ссылался на космологическое доказательство.

Другие возражения*. Онтологические изъяны в телеологическом доказательстве.* Те, кто отрицает телеологическое доказательство, выдвигают и другие возражения. Кант не приводил опровержений существования Бога и не считал необходимым полностью игнорировать телеологическое доказательство (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). И всё же он настаивал, что телеологическое доказательство непоследовательно:

1) Телеологическое доказательство основано на опытном знании об устроенности и упорядоченности мира.

2) Но опыт никогда не даёт нам идею абсолютно совершенного и необходимого существа. Ибо: а) если Бог – всего лишь высшее Существо в актуальной цепочке существ нашего опыта, то возможно и существо, находящееся ещё выше Него; б) а если Бог как-то отделён от этой цепочки, то Он не

есть существо из нашего опыта. И мы тогда лишаемся опытной основы для доказательства, выводя недействительное онтологическое доказательство из чисто теоретического мышления (Burrill, 199–207).

3) Поэтому бытие Необходимого Существа не может быть доказано на основе устроенности мира.

Это, впрочем, не означает, будто бы телеологическое доказательство не имеет веса. На Канта тоже производило глубокое впечатление звёздное небо над нами. Когда он выражал это опытное знание в логической форме, его рассуждения можно было вкратце изложить так:

1) Везде в мире видны ясные признаки задуманного порядка.

2) Приспособленность этого порядка является чуждой для самих вещей. Они приобрели этот порядок обусловленным образом, а не спонтанно.

3) Поэтому существует возвышенная и мудрая причина (или причины), которая упорядочивает мир.

4) То, что такая причина единственна, можно вывести из паритетного отношения составных частей к миру в целом в их взаимном соответствии, образующем целокупное единство.

Кант пришёл к выводу, что телеологическое доказательство, хотя и не является окончательным, имеет свою силу. Хотя оно и не доказывает существования Творца, оно всё-таки подтверждает существование Архитектора. Поскольку причина всегда пропорциональна следствию, этот Архитектор есть лишь очень великое Существо, но не вседостаточное Существо. Доказательство, в лучшем случае, приводит только к высшей причине, что не является достаточной основой для религии. Переход от высшей актуальной причины, на которую указывает опыт, к высшей возможной причине, существования которой требует чистый разум, представляет собой необоснованный онтологический скачок. Кант приходит к выводу, что теисты, обращающиеся к телеологическому доказательству, чтобы доказать существование Бога, совершают отчаянный прыжок с почвы опыта в горние выси чистой возможности, при этом даже не признавая, что они отрываются от земли.

Большинство теистов с готовностью соглашаются, что телеологическое доказательство само по себе ещё не доказывает существования инфинитного Необходимого Существа, создавшего Вселенную «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды). Для этого предназначено °космологическое доказательство. Однако в сочетании с космологическим доказательством телеологическое доказательство уже способно доказать, что инфинитная Причина всех финитных сущностей является разумной причиной, о чём свидетельствует крайняя сложность структурной организации, наблюдаемая во Вселенной. Космологическое доказательство не воспаряет «в горние выси чистой возможности». Напротив, оно исходит из актуально существующего финитного мира и ведёт к актуально существующему инфинитному Богу. И здесь используется ничуть не больше онтологической ловкости рук, чем при выводе о том, что у младенца с реально наличествующим пупком была реально существующая мать.

Проблема совершенства. Согласно Дюкасу, телеологическое доказательство имеет и другие изъяны (ibid., 234–39). Он перечисляет три основных недостатка:

1) Оно не доказывает существования абсолютно совершенного Творца, а) Устройство мира не абсолютно совершенно, и для его объяснения не требуется большего, нежели несовершенная причина. Люди точно так же способны судить о несоответствии цели, как и о соответствии ей. б) Зло, тщета и болезни не несут пользы (*см*. проблема зла).

2) Создатели могут быть несовершенней того, что они создали. Микроскопы, экскаваторы и компьютеры далеко превосходят возможности своих создателей.

3) Телеологическое доказательство имеет те же изъяны, что и доказательство космологическое: а) Если мир нуждается в своём Устроителе, то нуждается в нём и сам Устроитель, и так до бесконечности, б) Но если всё имеет свою причину (согласно принципу достаточного основания), то не может существовать самой первой причины.

Затем Дюкас предлагает альтернативу телеологическому доказательству, которую считает более корректной. В ней вообще отсутствует понятие творца.

1) Самое экономичное объяснение, по всей вероятности, и будет правильным.

2) Мир экономичней объясняется через бессмысленные устремления, сосредоточенные внутри человеческих существ (°Шопенгауэр [Schopenhauer]), нежели через какой-то разум вне мира, а) Это объяснение проще, потому что его суть локализована внутри человечества и не опирается на причины, существующие вне мира, б) Оно объясняет сущее так же хорошо, как ссылка на Бога. Например, глаз – это бессмысленное устремление к прозрению, которое никогда не удовлетворяется.

3) Следовательно, намного вероятней, что мир возник в результате бессмысленных устремлений, нежели то, что он возник в результате разумного обустройства.

Это доказательство далеко не строгое. Оно может быть оспорено по нескольким пунктам.

Во-первых, допустимо ли применять принцип экономии, простоты объяснения в таких вопросах, как причина Вселенной? Скептик у Юма высказывался против его применения, а скептицизм не вправе сидеть на двух стульях сразу. Представляется, что это построение порочного круга, так как заведомо предполагается, что при наилучшем объяснении причина находится внутри мира и не может быть вне мира.

Во-вторых, даже если принять, что самое простое объяснение будет наилучшим, разве бессмысленные устремления действительно окажутся самым простым объяснением? Во многих отношениях оно выглядит гораздо более сложным и запутанным.

В-третьих, разве могут бессмысленные устремления в результате дать целенаправленную деятельность? Разве следствие может быть больше причины?

Заключение. Телеологическое доказательство как таковое представляет собой вполне вероятное, хотя и не абсолютно строгое доказательство разумной устроенности, проявляющейся

в мире. Объяснение через °случайность тоже возможно, несмотря на его маловероятность. Телеологические свидетельства указывают на единство этой причины мира, потому что в реальности мир – это универсум, а не «поливерсум». Особенно явственным это становится в свете антропологического принципа, гласящего, что устроенность мироздания, появление жизни и рода человеческого предусматривались с самого момента возникновения материальной Вселенной (*см*. эволюция космическая).

Само по себе телеологическое доказательство не требует, чтобы эта причина была абсолютно совершенной. Не объясняет оно и фактического наличия зла и хаоса в мире. Телеологическое доказательство опирается на космологическое и нравственное доказательства, дополнительно устанавливающие эти аспекты в природе теистического Бога.

Фактически, это причинно-следственное доказательство, ведущее от следствия к причине, причём оно ведёт от разумной устроенности следствия к разумной причине. Последнее очень важно. Ведь если принцип причинности (*см*. принцип причинности) нельзя будет обосновать, то, разумеется, нельзя будет и утверждать, что устроенность мироздания должна иметь свою причину или основание. Устроенность может просто присутствовать без всякой причины. Только тогда, когда есть предназначение для всего сущего, можно вывести, что у мира должен существовать Предназначающий.

Телеологическое доказательство опирается на космологическое доказательство в том важном аспекте, что заимствует из него принцип причинности. Как легко видеть при любой формулировке доказательства, исходящего из устроенности мира, в основе его лежит предположение о том, что такая упорядоченность должна иметь свою причину. Если это отрицать, доказательство рушится, так как предполагаемая устроенность мира (коль скоро она беспричинна) окажется просто бесплатным приложением.

Библиография:

M. Behe, *Darwin’s Black Box*.

D. R. Burrill. ed., *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*.

W. Craig, *Apologetics: An Introduction.*

N. L. Geisler, Origin Science.

___ and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

S. C. Hackett, *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim*.

J. Huxley, *Evolution In Action*.

L. Orgel, *The Origins of Life*.

W. Paley, *Natural Theology*.

A. Plantinga, *God and Other Minds*.

H. Ross, *The Fingerprint of God*.

B. Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell.*

F. R. Tennant, *The Existence of God.*

W. Thaxton, et al., *The Mystery of Life's Origin*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

H. P. Yockey, «Self Organization Origin of Life Scenarios and Information Theory», *Journal of Theoretical Biology* (7 July 1981).

Доказательство трансцендентальное

(*TRANSCENDENTAL ARGUMENT*)

Трансцендентальное доказательство применяется некоторыми представителями предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная) для того, чтобы подтвердить истинность христианства. Оно построено по образцу рассуждений Иммануила °Канта в «Критике чистого разума». Трансцендентальное доказательство не является ни дедуктивным, ни индуктивным. Скорее его можно назвать «редуктивным», устанавливающим необходимые предпосылки того, что оказалось истинным.

В том виде, в каком оно применяется в предпосылочной апологетике, трансцендентальное доказательство утверждает, что необходимо – для того, чтобы мир был осмысленным – постулировать существование триединого Бога, Который раскрыт в Библии. К этому доказательству обращался Корнелиус °Ван Тил (Van Til), а в модифицированной форме оно применялось Фрэнсисом °Шеффером.

Ван Тил опирался на идеи Германа Дойевеерда (Dooyeweerd), который позаимствовал их у Канта. Если принять агностицизм Канта, то первичные принципы, такие как принцип причинности, уже нельзя будет применять по отношению к реальному миру. В связи с этим возникает необходимость изыскать какие-то другие пути доступа к реальности. Трансцендентальные реалисты (*см*. реализм) утверждают, что это можно сделать точно так же, как Кант постулирует существование априорных форм и категорий чувственного восприятия и разума. Осуществляя такого рода редукцию, они стремятся выявить необходимые предусловия для некоей заранее заданной истины. Сам Кант пришёл к выводу о том, что необходимо постулировать существование Бога и бессмертие души, чтобы можно было считать наши нравственные обязанности осмысленными (*см*. доказательство нравственное).

Некоторые апологеты используют трансцендентальное доказательство минимально. Джон °Карнелл, например,

обращается к нему, по всей видимости, только для обоснования принципа причинности (*см*. принцип причинности). А Ван Тил использует его максимально, заявляя, что на нём основана вся христианская система взглядов. Другие, занимая промежуточную позицию, утверждают, что необходимо постулировать существование основных законов мышления (*см*. логика; первичные принципы), теистического Бога, а возможно, и ещё каких-либо сущностей, чтобы мир можно было считать осмысленным.

Трансцендентальный принцип и первичные принципы. Классическая апологетика основана на таких первичных принципах, как принцип *непротиворечивости*, принцип *причинности* и принцип *аналогии* (*см*. доказательство космологическое). Сторонники предпосылочной апологетики отвергают традиционные доказательства существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования), так как признают многие доводы атеистов и агностиков (*см*. агностицизм; атеизм). Судя по всему, они готовы заменить традиционные первичные принципы познания реального мира новым *трансцендентальным принципом*. В связи с этим возникает вопрос о соотношении трансцендентального принципа и традиционных первичных принципов.

Черты сходства и различия. Существует как сходство, так и различие в том, каким образом евангелические апологеты применяют трансцендентальный принцип и первичные принципы. В общем и целом, в проведённом ниже сравнении рассматриваются представления сторонников двух разных позиций – позиции °Фомы Аквинского и позиции Ван Тила. Другие системы имеют свои отличия, но, по сути, следуют линии одного из этих двух главных подходов (*см*. апологетика: типы).

Сходство. В обеих системах соответствующие принципы исполняют роль первичных принципов. Ничего более фундаментального, чем эти принципы, с помощью чего можно было бы доказывать их истинность, в них нет. Небезынтересно, что трансценденталисты приписывают своему принципу статус, в котором традиционным первичным принципам отказывают.

Это представляется существенным критическим замечанием в адрес трансцендентальной апологетики.

В обеих системах считается, что соответствующие принципы можно применять для доказательства существования Бога.

В обеих системах принято, что данные принципы (или данный принцип) законным образом приложимы к реальному миру. При этом, вопреки Канту, считается, что реальность познаваема (*см*. агностицизм; реализм) с помощью этих принципов.

В обеих системах считается, что соответствующие принципы могут быть поняты – даже финитными человеческими существами – как вполне осмысленные утверждения. Они не будут иметь неравнозначного смысла при понимании их Богом и нами, людьми (*см*. принцип аналогии).

Представители обеих систем убеждены, что их аргументация валидна, даже если другими она отвергается.

Отличия. У трансценденталистов есть только один принцип – трансцендентальный. Традиционалисты рассматривают несколько первичных принципов, в том числе принципы непротиворечивости, причинности и аналогии.

Трансценденталисты постулируют истинность своего первичного принципа, не пытаясь обосновать его. Традиционалисты выдвигают аргументацию для обоснования своих первичных принципов, показывая, что они самоочевидны или сводятся к самоочевидным утверждениям. В этом можно убедиться, обратившись к статье первичные принципы.

Хотя в том и другом случае предполагается причинно-следственная связь между миром и Богом, трансценденталисты отрицают онтологическую законность принципа причинности. Трансценденталисты утверждают, что трансцендентально необходимо постулировать существование Первопричины финитного мира (т.е. Бога), чтобы мир можно было считать осмысленным. Но разве это чем-то отличается от того утверждения, что всякое финитное и всего лишь возможное в своём бытии существо нуждается в своей Первопричине,

утверждения, в точности выражающего требования первичного принципа причинности?

Трансцендентальный принцип, с формальной точки зрения, указывает лишь необходимые, но не достаточные условия для какой-либо истины. Принцип причинности указывает и те, и другие условия. Так, трансцендентальный принцип говорит нам только о необходимом условии, но не актуальной причине существования финитного мира. А ведь необходимое условие (например, сухость опавших листьев) объясняет только, почему пожар вообще возможен. Но нужно ещё указать на горящую спичку (достаточное условие), чтобы объяснить, почему пожар актуализировался.

Заключение. Трансцендентальный принцип не является самоочевидным; не может он – по определению – и быть обоснован в терминах чего-то более фундаментального, нежели он сам. Как таковой, он не имеет обоснования. А первичные принципы, такие как принцип непротиворечивости или принцип причинности, являются самоочевидными или сводятся к самоочевидным утверждениям. Поэтому они служат лучшей основой для апологетики.

Библиография:

J. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*.

I. Kant, *Critique of Pure Reason*.

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*.

Van Til, *Cornelius, In Defense of the Faith*.

Докетизм

(*DOCET1SM*)

Докетизм (от греч. *dokein* – «казаться») представлял собой ересь конца первого столетия, в которой утверждалось, что Иисус только казался человеком (Kelly, 141). Докетизм есть «утверждение о том, будто бы человеческая плоть Христа была фантомом и будто бы Его страдания и смерть были чистой видимостью. «Если Он страдал, то Он не был Богом; а если Он был Богом, то не страдал"" (Bettenson, 49). Докетисты отрицали человеческую сущность Христа, но подтверждали Его божественную сущность. Это противоположно арианской ереси, в которой утверждалась человеческая сущность Христа, но отрицалась Его божественная сущность (*см*. Христос: божественная сущность). Докетизм существовал уже в конце новозаветного периода, что явствует из обличения апостолом Иоанном тех, кто не исповедует «Иисуса Христа, *пришедшего во плоти*" (1Ин. 4:2; *курсив Н. Г*.), см. также 2Ин. 1:7).

Библейские возражения. Писание изобилует свидетельствами того, что Иисус Христос имел полностью человеческую сущность, так что был «искушён во всём, кроме греха» (Евр. 4:15). В самом деле, Он назван: «человек Христос Иисус» (1Тим. 2:5).

У Иисуса было человеческое родословие. В Евангелии утверждается, что у Иисуса было реальное человеческое родословие, прослеживаемое вплоть до первого человека, Адама. Это можно сделать только по материнской линии, так как Он был рождён от Девы (Мф. 1:20–25; Лк. 2:1–7; *см*. Христос: рождение от Девы). Матфей прослеживает родословие Иисуса до Авраама через его формального отца, Иосифа, от которого Иисус унаследовал право на престол Давидов (Мф. 1:1). Лука же, по всей видимости, прослеживает родословие Иисуса через Марию, Его настоящую Мать, к фактически существовавшему Адаму, главе рода человеческого (Лк. 3:23–38).

У Иисуса было человеческое зачатие. Согласно рассказу Матфея, «Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою; ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого» (Мф. 1:20). Говоря научным языком, земная жизнь Иисуса началась так же, как у всех человеческих существ, через оплодотворение материнской яйцеклетки. Только в случае Иисуса она была сверхъестественным образом оплодотворена Святым Духом, а не человеческим семенем.

У Иисуса было человеческое рождение. Согласно рассказу Луки,

…Пошёл также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Мариею, обручённою ему женою, которая была беременна. Когда же они были там, наступило время родить Ей; и родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице (Лк. 2:4–7].

Ничего неестественного, и даже сверхъестественного, в рождении Иисуса не было. Мария перенесла девятимесячную беременность (Лк. 1:26, 56, 57), она испытывала родовые муки, и Иисус родился через родовые пути, как и происходят естественные роды всех человеческих существ. Лука, ссылаясь на Моисеев закон, говорит о Иисусе: «младенец мужеского пола, разверзающий ложесна» (Лк. 2:23), то есть употребляет именно тот оборот, который у иудеев относится ко всякому первенцу. Это были естественные роды, только в случае Марии у неё не было повитухи, поэтому она рожала сама (Лк. 2:7).

Павел говорит о человеческом рождении Иисуса совсем просто: «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4:4). Он «родился от жены», как и все мы (1Кор. 11:12).

У Иисуса было обычное человеческое детство. Хотя о детстве Иисуса известно мало, этого достаточно, чтобы прийти к выводу, что Он рос так же, как остальные дети, учился и нормально развивался. Как и все иудейские мальчики, Он был

на восьмой день обрезан, а по истечении сорока дней был посвящён Господу в храме (Лк. 2:21–22). Очевидно, Он был рано развившимся ребёнком (Лк. 2:41–49) и в возрасте 12 лет поражал религиозных наставников Своими знаниями по духовным вопросам (Лк. 2:42–47). С этого времени, сообщает Лука, Иисус «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52). В качестве человека Он был ограничен в Своём понимании. В качестве Бога Он был инфинитен во всём (*см*. троица).

Иисус испытывал человеческий голод. Лука отмечает, что Иисус отправился в пустыню, где «сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни; а по прошествии их, напоследок взалкал» (Лк. 4:2). Тело Иисуса для жизнедеятельности нуждалось в пище.

Иисус испытывал человеческую жажду. Иоанн рассказывает, что «Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя; было около шестого часа. Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить» (Ин. 4:6–7). Тело Иисуса для жизнедеятельности нуждалось в воде. Если воды было мало, Иисус испытывал жажду.

Иисус испытывал человеческую усталость. Иисус также уставал физически. И когда Он уставал, Он отдыхал. Иоанн говорит, что Иисус, «утрудившись от пути, сел у колодезя» (Ин. 4:6). В другом случае Иисус хотел вместе с учениками уединиться от ходящих следом толп: «Он сказал им: пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного. Ибо много было приходящих и отходящих, так что и есть им было некогда» (Мк. 6:31).

Иисус испытывал человеческие чувства. В самом коротком стихе Библии сказано просто: «Иисус прослезился» (Ин. 11:35), когда стоял у гроба Своего друга. А за минуту до этого, говорится в тексте, «Иисус, когда увидел её плачущую и пришедших с нею Иудеев плачущих, Сам восскорбел духом и возмутился» (Ин. 11:33). Иисус оплакивает Иерусалим, восклицая: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я

собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37).

Иисус также испытывал гнев и когда Он увидел, что храм оскверняется, Он, «сделав бич из верёвок, выгнал из храма всех, также и овец и волов, и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул» (Ин. 2:15). Разгневавшись на религиозное лицемерие, Он так бичевал религиозных руководителей:

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас.

Горе вам, вожди слепые, которые говорите: «если кто поклянется храмом, то ничего; а если кто поклянется золотом храма, то повинен» [Мф. 23:15–16].

У Иисуса было человеческое чувство юмора. Вопреки некоторым ригористическим оценкам, чувство юмора у Иисуса было. В основе юмора лежит ощущение несообразности. Иисус в нескольких случаях это продемонстрировал. В том же самом обличении главы Мф. 23 Он говорит книжникам и фарисеям: «Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие!» (Мф. 23:24). Даже после Своего воскресения Он подшучивал над опытными рыбаками среди Своих учеников, которые ловили рыбу всю ночь, но так ничего и не поймали (Ин. 21:5).

Для Иисуса были характерны вполне человеческий язык и культура. Иисус был иудеем. Он являлся Сыном Авраамовым и Давидовым (Мф. 1:1). Он был рождён от иудейской Матери (Мф. 1:20–25; Гал. 4:4). Он принадлежал к иудейской культуре и религии (Ин. 4:5–9, 21–22). Женщина из Самарии сразу признала в Нём иудея по тому, как Он выглядел и говорил (Ин. 4:9).

Иисус испытывал человеческие искушения. Священнописатель Послания к евреям сообщает нам, что «мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушён во всём, кроме греха» (Евр. 4:15). Искушения Христа были реальны (Мф. 4). Иисус, как человек, ощущал их во всей их силе (Мф. 26:38–42).

У Иисуса были человеческие плоть и кровь. Иисус, как и Адам до грехопадения, не имел изначальной сущности смертного создания. Смерть пришла вследствие греха (Рим. 5:12). Тем не менее Иисус мог умереть и умер. У Иисуса, как и у всех людей, текла кровь из ран. «Один из воинов копьём пронзил Ему рёбра, и тотчас истекла кровь и вода» (Ин. 19:34). В Послании к евреям раскрывается значение Его плоти и крови: «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть, диавола» (Евр. 2:14).

Иисус чувствовал чисто человеческую боль. Распятие приносит мучительную смерть, и Иисус вполне это ощутил, поскольку отказался даже от снадобья, облегчающего страдания (Мф. 27:34). Он чувствовал боль, как физическую, так и душевную. На кресте Он вскричал в предсмертных муках: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46). Перед смертью Он скорбел в саду Гефсиманском, когда пот Его был «как капли крови» (Лк. 22:44), и Он признался: «душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26:38). Священнописатель Послания к евреям драматически описывает этот момент: «Он во дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принёс молитвы и моления могущему спасти Его от смерти, и услышан был за Своё благоговение» (Евр. 5:7).

Иисус принял человеческую смерть. Библия неоднократно свидетельствует, что Иисус умер (например, Мф. 16:21; Рим. 5:8; 1Кор. 15:3; *см*. смерть Христа). Он был «умерщвлён по плоти» (1Пет. 3:18). В Писании много раз сказано, что Иисус пролил Свою «Кровь» за наши грехи. Павел пишет: «а теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою» (Еф. 2:13). Священнописатель Послания к евреям добавляет: «то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принёс Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мёртвых дел, для служения Богу живому и истинному!» (Евр. 9:14).

Богословские возражения. Отрицание человеческой сущности Христа представляет собой такую же серьёзную ошибку, как и отрицание Его божественной сущности. Если бы

Иисус не был одновременно Богом и человеком, Он не смог бы быть посредником между Богом и людьми (1Тим. 2:5). Спасение подразумевает примирение человеческих существ с Богом (2Кор. 5:18–19). Это возможно только в том случае, если Бог станет человеком. °Ансельм указывал на это в своём труде *Cur Deus Homo?* («Почему Богочеловек?»). Отрицать подлинную человеческую сущность Христа – означает отрицать основу нашего примирения с Богом. Именно по этой причине ранняя церковь осудила докетизм. Среди тех, кто обвинялся в распространении этой ложной доктрины, был Керинф, которому апостол Иоанн противостоял в Ефесе (см. Cross, 413; Douglas, 305).

Библиография:

H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*.

F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*.

J. D. Douglas, *The New International Dictionary of the Christian Church*, rev. ed.

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*.

Документ Q

(*Q DOCUMENT*)

«Евангелие **Q**» или «документ **Q**» – это гипотетическое собрание изречений Иисуса, предположительно предшествующее четырём евангелиям. Название «**Q**-гипотезы» происходит от немецкого слова ***Q****uelle*, означающего «источник». Представители «Семинара по Иисусу» существенно опирались на **Q**-гипотезу, чтобы прийти к своим радикальным выводам. Поскольку в документе **Q** предположительно излагаются изречения, а не дела и чудеса Иисуса, он используется в качестве основы для отрицания Воскресения. В связи с тем, что в самых ранних формах документа **Q** не содержится упоминаний о божественной природе Иисуса, данную доктрину тоже считают позднейшим мифологическим домыслом. Если всё это верно, это опровергает историческую апологетику христианства (*см*. апологетика историческая; Новый Завет: историческая достоверность).

Предполагаемые формы и даты документа Q. По мнению приверженца **Q**-гипотезы Бертона Макка (Маск), в действительности существовали четыре последовательные формы документа **Q**: прото-**Ql**, Q1, прото-**Q2** и **Q2**. Документ (документы) **Q** предположительно появился между 30 г. и 65 г., прежде чем было написано любое из канонических евангелий. Таким образом, предполагается, что в документе **Q**, наряду с «°Евангелием от Фомы» (*см*. евангелия из наг-хаммади), выражены самые ранние представления последователей Иисуса.

Некоторые учёные проводят различие между документом **Q1** (ок. 50), содержащим короткие изречения Иисуса, и документом **Q2** (50–60), который, по-видимому, являлся развитием взглядов изначальных последователей Иисуса, о чём свидетельствуют предостережения относительно суда Божьего. Они включают в себя апокалиптические пророчества об участи тех, кто отвергает соответствующие представления о Царстве. После Иудейской войны (70) мифология приняла новый вид (в

Q3), включив в себя утверждения о божественности Иисуса (Маск, 53). Согласно этому анализу, в документе **Q1** Иисус изображается как мудрец и учитель мудрости, в **Q2** у Него появляются пророческие и апокалиптические черты, а в **Q3** – сверхчеловеческие, как у воплощения мудрости Бога и божественной власти (Boyd, 121).

История Q-гипотезы. Исходя из её широкой распространённости в наши дни, можно было бы предположить, что **Q**-гипотеза была в ходу со времён ранней церкви. Истина же состоит в том, что толчок к зарождению этой идеи дал отец современного либерализма Фридрих °Шлейермахер (Schleiermacher; 1768–1834), когда по-новому истолковал утверждение Папия (ок. 110) о том, что Матфей собрал вместе «речения» (греч. *ta logia*) Иисуса. Это, решил Шлейермахер, был документ, содержащий только «высказывания» Иисуса, а не повествующий «о всём, что Иисус делал и чему учил» (см. Linnemann, *Is There a Synoptic Problem?*, 20). Позднее Кристиан Германн Вайсе (Weisse, 1801–1866) заявил, что этот источник изречений использовал при составлении своего евангелия Лука, и тем самым было положено начало концепции документа **Q**. Другие дополнили её утверждением, что Евангелие от Марка использовалось и Матфеем, и Лукой. Таким образом, **Q**-гипотеза применяется для того, чтобы объяснить появление у Матфея и Луки материалов, которых нет у Марка, их общего источника.

Тем не менее, при всей её популярности, **Q**-гипотеза отвергалась многими библеистами с того самого момента, когда впервые была сформулирована. Уэсткотт (Westcott; 1825–1901), Теодор Цан (Zahn; 1838–1933) и Адольф Шляттер (Schlatter; 1852–1938) – это примеры из старшего поколения учёных. Эта Линнеманн (Linnemann), Джон Уэнхэм (Wenham) и Уильям Фармер (Farmer) – примеры из современного поколения.

Предположительное обоснование Q-гипотезы. По мнению её сторонников, «**Q**-гипотеза, в сочетании с приоритетом Евангелия от Марка, является наиболее эффективным способом для объяснения бесчисленных особенностей в соотношении этих трёх текстов между собой».

Дело в том, что «Матфей и Лука согласуются друг с другом относительно последовательности событий в жизни Иисуса только тогда, когда они согласуются также с Марком». И «это специфическое обстоятельство привело почти всех специалистов по Новому Завету к выводу о том, что Матфей и Лука, должно быть, использовали повествование Марка в качестве своеобразной опорной схемы для своих произведений, но совершенно независимо друг от друга». Этот приоритет Марка, однако, ещё не объясняет наличие большого количества материалов, общих для Матфея и Луки. «Разве могли бы Матфей и Лука включить в свои тексты эти изречения, притчи и эпизодические вставки – иногда приводя варианты, почти дословно близкие – независимо друг от друга?» С учётом этого, «**Q**-гипотеза напрашивается для объяснения наличия у Матфея и Луки общих материалов, не встречающихся у Марка» (Patterson, 39–40). На такое сходство в содержании и порядке событий ссылаются, чтобы доказать литературную зависимость последних двух документов от первых двух, то есть текстов Матфея и Луки – от текста Марка и документа **Q**.

Оценка. С точки зрения апологетики, так называемое «Евангелие **Q**» подразумевало бы серьёзные последствия как в вопросе аутентичности текста евангелий, так и для исторической апологетики христианства в целом. Однако свидетельства показывают, что данная гипотеза ни в коей мере не опровергает аутентичность библейских евангелий.

Центральным соображением выступает здесь полное отсутствие каких бы то ни было документальных свидетельств того, что текст **Q** когда-либо существовал. Ни одной рукописи, ни одного текстового варианта так и не было найдено. Ни один из отцов Церкви никогда не цитировал текста, соответствующего представлениям современных учёных о документе **Q**. С учётом всего, что нам известно о документальной традиции первых столетий христианства, такой пропуск невероятен до чрезвычайности – если данный текст когда-либо существовал. Бывшая сторонница **Q**-гипотезы Эта Линнеманн заметила о том почтении, с которым критики относятся к документу **Q**: «Это вера в волшебную сказку» (Linnemann, «Is There a *Q*?», 19).

Апологеты с уверенностью могут утверждать, что документ **Q** – это современное измышление, и никакая найденная завтра рукопись не окажется его текстом.

Как отмечает Грегори Бойд (Boyd), «мы можем объяснить эти черты сходства иным способом, при котором нам не потребуется ссылок на гипотетический документ». Например, «исходя из того, что мы знаем об иудейской устной традиции и передаче её по памяти, мы можем уверенно утверждать, что совпадения у Матфея и Луки просто свидетельствуют о достоверности той изустной традиции, на которую оба они опирались. Такого мнения придерживается целый ряд уважаемых учёных. Другие же считают, что Лука использовал текст Матфея в качестве источника. В Лк. 1:1–4 указано, что он обращался к нескольким источникам. Возможно, этим и обусловлено сходство» (Boyd, 119–20).

Аргументация в пользу документа **Q** – это рассуждения по кругу. Макк, например, доказывает, что «зачастую то, как изречения сгруппированы или упорядочены [в тексте **Q**], имеет особое значение. Иногда изречения дают специфические толкования к предыдущему разделу материалов» (Маск, 106). И «порядок и организация материалов являются [...] ясными признаками самосогласованности определённого слоя традиции» (ibid., 108). Но ведь единственный текст **Q**, которым мы располагаем, был реконструирован приверженцами **Q**-гипотезы из евангелий Матфея и Луки. Они и решали, как скомпоновать эти изречения. Поэтому совсем не удивительно, что порядок расположения материалов теперь имеет особое значение, поскольку именно такой порядок был выбран как раз теми, кто и реконструировал текст **Q** (ibid., 125). Это порочный круг в аргументации.

В основе **Q**-гипотезы лежит реконструкционистский подход к истории, при котором отрицается историческая достоверность новозаветных событий в Книге Деяний. Если **Q**-гипотеза – в её варианте у некоторых современных учёных – верна, то Книга Деяний должна оказаться полностью фальсифицированной. Однако ни одна книга Нового Завета не имеет больше подтверждений своей исторической достоверности, нежели

Книга Деяний. Историки, специализирующиеся на Римской империи, такие как А. Н. Шервин-Уайт (Sherwin-White) и Колин Хемер (Hemer), приводят убедительные доказательства аутентичности этой книги (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность). Шервин-Уайт пишет: «Подтверждения исторической достоверности Книги Деяний имеются в изобилии […] Любая попытка отрицать её фундаментальную достоверность, даже в деталях, должна теперь считаться абсурдной. Специалисты по римской истории давно полагают это само собой разумеющимся» (Sherwin-White, 189). Ещё до этого появилась книга Уильяма Рамзая, который после десятилетий исследований пришёл к выводу, что в изложении сотен исторических деталей учёный-историк Лука не допустил ни единой ошибки (см. Ramsay). Но коль скоро Книга Деяний – добросовестное историческое повествование, то реконструкция текста **Q** – это мифология.

Важным событием в истории раннего христианства было Иерусалимское совещание в 49 г., на котором главным источником разногласий стало учение Павла. Линнеманн спрашивает: «Сможем ли мы поверить, что это высокое совещание ограничилось казуистикой в вопросах толкования иудейского закона, как сообщает Лука, коль скоро Павел на нём «мифологизировал» Евангелие, провозглашая Иисуса Сыном Божиим, хотя люди **Q** считали Его не более чем Учителем мудрости?» (Linnemann, «Is There a *Q?*», 20). Безусловно, если люди традиции **Q** были первыми последователями Иисуса, но не христианами, то хоть какие-то следы такого конфликта должны были остаться в Новом Завете. Их там нет (ibid.).

Ни порядок событий, ни сходство содержания не служат убедительной основой для утверждений о литературной зависимости. Единственный способ выявить литературную зависимость – указать на высокий процент идентичных речевых конструкций. Но, как показала Линнеманн, такого совпадения нет (ibid., 21–23). «Сходство содержания само по себе не есть доказательство литературной зависимости. Оно может быть обусловлено и тем, что разные люди писали об одном и том же событии. Изречения Иисуса не должны были сильно

варьировать при независимой передаче их двумя или тремя людьми, которые лично их слышали. Сходство могло возникнуть в историческом, а не литературном изложении» (ibid.). Нельзя и доказать существование документального первоисточника, ссылаясь на порядок событий в повествованиях. Только двадцать четыре пары параллелей, 36,9 процента, встречаются в пределах одной главы расстояния друг от друга. И только пять пар (7,69 процента) встречаются в одном и том же месте повествования у Матфея и у Луки. С учётом этого Линнеманн утверждает: «Требуется необузданное воображение», чтобы говорить о литературной зависимости (ibid.).

Литературная зависимость предполагает дословные совпадения. Но количество одинаковых слов составляет 1792, или 41 процент в связываемых с документом **Q** частях текста Матфея, и 42 процента – у Луки. В семнадцати из шестидесяти пяти пар параллелей, предположительно восходящих к документу **Q**, то есть в одной четверти его текста, количество одинаковых слов меньше 25 процентов. В притче о талантах (Мф. 25:14–30), самом длинном отрывке из **Q**, только шестьдесят слов из 291 совпадают с текстом Лк. 19:11–27. Из этих слов девять представляют собой слово «и», семь – артикли, а ещё шесть – местоимения. Остаётся тридцать восемь слов из 291, на которых пытаются основывать утверждение о зависимости. Большинство из них встречается в прямой речи. «Итак, сходство легко объяснимо исторически достоверной передачей по памяти, дошедшей и до Матфея, и до Луки» (ibid.). Самый длинный текст из области с высоким согласованием содержит 78 процентов одинаковых слов. Это не длиннее, чем Псалом 1, который многие помнят наизусть. Как говорит Линнеманн, «нетрудно представить себе, чтобы рассказ такой длины передавался по памяти в культуре времён Иисуса с её обычаем устного воспроизведения текстов» (ibid.).

Нет никаких причин соглашаться с предположением о том, что почти весь текст **Q** вошёл в евангелия Матфея и Луки. Первоочередной довод состоит здесь в том, что Матфей и Лука, поскольку включили в свои произведения значительную часть

Евангелия от Марка, должны были так же поступить в отношении документа **Q**. Но это ни из чего не следует, ведь могло быть так, что и Матфей, и Лука оценивали текст Марка выше.

Предполагают также, что было несколько вариантов документа **Q**. Кроме того, что это мнение основано на субъективных критериях, речь может идти о нарушении принципа «бритвы Оккама», запрещающего умножать число гипотез без необходимости. Существуют более простые объяснения, если исходить из того, что евангелия были написаны современниками и очевидцами событий, изначально осведомлёнными о подлинных словах и делах Иисуса.

Совпадения в евангелиях можно объяснить с помощью тех посылок, что: 1) либо священнописатели были независимыми очевидцами, чьи рассказы естественным образом оказались похожи друг на друга; 2) священнописатели позднейших евангелий обращались к ранее написанным евангелиям, а также к собственным независимым источникам и/или к общедоступной устной традиции, содержащей изречения Иисуса; 3) либо ранняя редакция текста Матфея или Марка позже использовалась самим автором наряду с другими евангелистами. Возможно, упоминаемые Лукой источники (Лк. 1:1–4) – это другие канонические евангелия, составленные очевидцами.

Если предканонические евангельские тексты о Иисусе и существовали, нет оснований думать, что в них были опущены описания чудес или провозглашения божественности Иисуса. В самом деле, поскольку в Ветхом Завете провозглашается божественность Мессии (особенно в Пс. 44:7; 109:1; Ис. 7:14; 9:6; Мих. 5:2; Зах. 12:10), нет никаких причин для того, чтобы то же самое не мог сделать провозглашающий Себя иудейским Мессией (*см*. Христос: божественная сущность; Христос: рождение от Девы).

Даже если существовали какие-то предшествующие евангелиям материалы, содержавшие подлинные изречения Иисуса без описаний Его чудес, это ещё не могло бы доказать, что Иисус не совершал чудес или что Он не говорил также многое другое. Возможно, один из первых учеников, привыкший

вести записи, например, Матфей – бывший сборщик податей, записывал изречения Иисуса, так как полагал, что эти материалы могут понадобиться позже. Например, если бы у нас имелось только Послание к галатам (и не было Послания к римлянам, 1 Коринфянам и 1 Фессалоникийцам), мы могли бы подумать, что Павла не интересовала тема Воскресения. В Послании к галатам оно упомянуто только один раз. Наличие ранних материалов с изречениями не позволило бы нам прийти к выводу, что Христос не совершал чудес, – за исключением того случая, когда в документе это было бы сказано прямо. Или же, с учётом огромного влияния на ум и души учеников величайшего в мире Учителя, проведшего с ними три года, в их памяти могли храниться устные воспоминания о сказанных Иисусом словах, – когда никаких письменных материалов ещё не было. Действительно, согласно Иоанну, Иисус обещал, что Святой Дух поможет ученикам вспомнить всё, чему Он учил их (Ин. 14:26; 16:13). А если мы в своих допущениях доходим до веры в то, что существовал отрицающий чудеса вариант документа **Q**, это вполне могла быть ранняя ревизия представлений о словах и делах Иисуса, противопоставленная Его изначальным ученикам. В конце концов, серьёзные доктринальные отклонения возникали даже во времена апостолов (ср. Кол. 2; 1Тим. 4; 1Ин. 4). Иисус предупреждал о лжепророках (Мф. 7:15).

Если части текста, которые относят к документу Q, проанализировать как целое, то в них обнаружатся свидетельства относительно чудес и божественной природы Иисуса. Иисус утверждал, что Его «отец» дал Ему власть над всем миром (**Qs24**). Иисус считал Себя больше Соломона и Ионы пророка (Qs32). Он считал, что от тех, кто отрёкся от Него, отречётся Бог (**Qs37**). Иисус будет судить тех, кто не войдёт в Царство Божье (**Qs47**). Он предрекал грядущее (**Qs49**). Иисус требовал, чтобы Его ученики оставили ради Него всех близких людей, даже своих родителей (**Qs52**). Его последователи сядут на престолах судить двенадцать колен Израилевых (**Qs62**). Иисус даже говорил о Своём воскресении через «знамение» (чудо) Ионы (**Qs32**). Не возникает сомнений,

что эти свидетельства – одна из причин, почему критики стремятся вычленить в документе **Q** несколько хронологических вариантов и датировать подобные утверждения как можно более поздним периодом. Однако основания для этого в высшей степени субъективные и, даже если это верно, данные утверждения всё равно остаются достаточно ранними, чтобы оказаться аутентичными, – они относятся ко времени жизни очевидцев.

В отличие от гипотетического документа **Q**, древнейшие из известных подлинных рукописей и документов христианской веры содержат указания на чудеса Христа и на Его божественную природу. В Иоанне предостаточно и первого, и второго (*см*. евангелие от Иоанна), а «фрагмент Джона Райлендса (Rylands)» – это первая бесспорная рукопись христианского происхождения (*см*. Новый Завет: рукописи). Даже критики признают, что 1 Коринфянам было написано Павлом в 55 г. или 56 г., всего через двадцать два или двадцать три года после смерти Иисуса. Здесь говорится, что доктрину Воскресения ученики Павла «приняли» во время его предшествующих проповедей (1Кор. 15:1, 4–8).

Допущения в основе Q-гипотезы. Очевидно, хотя большинство приверженцев **Q**-гипотезы признало бы это с неохотой, в основе данной позиции лежит тенденциозное отрицание всего сверхъестественного. В рамках натуралистического подхода к евангелиям, сформулированного Давидом °Штраусом в 1835–1836 гг., предполагается, что чудес не бывает. Соответственно, все повествования о чудесных явлениях классифицируются как результат позднейшего мифотворчества (*см*. мифология и Новый Завет). Торопливость, с которой критики приходят к подобным выводам, даже если допустить существование раннего источника «изречений», выдаёт их стремление избавиться от всего сверхъестественного. А та уверенность, с которой это отрицание сверхъестественного выводится из столь спекулятивной и гипотетической основы, лишь подкрепляет подозрения, что в действительности критики заведомо исходят из натуралистических предпосылок. Оценим слова одного из

адептов **Q**-гипотезы: «Повествования канонических евангелий больше не могут рассматриваться в качестве заслуживающих доверия рассказов об уникальных и грандиозных исторических событиях при зарождении христианской веры». Так что «евангелия теперь следует рассматривать как результат раннехристианского мифотворчества» (Patterson, «The Lost Gospel», 40).

Начинаясь с неверия в °чудеса, их умозрительная реконструкция раннего документа **Q** приводит к не слишком уже удивительному итогу, когда в ней отсутствуют повествования о чудесах, в том числе о °Воскресении.

Q-гипотеза основана на невероятном количестве допущений (см. Boyd, 122–24):

1) Евангелие от Марка было создано самым первым, а Матфей и Лука копировали его форму и содержание. Те же самые данные можно объяснить, ссылаясь на устную традицию или считая первым Евангелие от Матфея.

2) Документ **Q** существовал в письменном виде. Никаких доказательств этому нет.

3) Документ **Q** можно реконструировать, исходя из материалов, общих для Матфея и Луки, но не встречающихся у Марка. Но если документ **Q** и существовал, нет объективных способов выяснить, насколько значительная доля его была использована.

4) Документ **Q** был составлен, чтобы выразить все представления первых христиан о Иисусе. Но разве не мог он быть просто сборником изречений?

5) Предполагается также, что документ **Q** был создан неким сообществом. Доказательств этому нет. Собрать вместе изречения Иисуса точно так же мог и один человек.

6) Документ **Q** можно правильней понять, различая его хронологически последовательные литературные формы. Не предлагается никаких объективных критериев, с помощью которых это нужно делать.

7) Эти предполагаемые формы отражают последовательные стадии в мышлении учеников Иисуса.

Различные воззрения могли точно так же существовать одновременно.

8) Представления о Христе несовместимы друг с другом. Но Иисус мог быть и учителем, и пророком, и Сыном Божиим. Если все эти элементы сочетались в конце периода, почему они не могли сочетаться с самого начала?

Бойд подводит итоги: «Итак, мы видим, что либеральная ревизия образа Иисуса и истории ранней церкви на основе **Q**-гипотезы не приводит нас к чему-то большему, нежели набор произвольных допущений, опирающихся на другие произвольные допущения» (Boyd, 24).

Заключение. Аргументация в пользу **Q**-гипотезы, особенно в её натуралистической форме, не имеет ни исторических, ни документальных, ни литературных оснований. Как отмечает Бойд, «помимо всего прочего, умопостроения от начала до конца чисто спекулятивны. Учёные предлагают нам променять достоверный евангельский образ Христа на гипотетическую реконструкцию истории, основанную на гипотетической реконструкции гипотетического документа» (Boyd, 121–22). В канонических евангелиях нет ничего, что нельзя было бы объяснить, считая священнописателей очевидцами и/или современниками событий, в точности изложившими то, что они знали, как и заявляет Лука (Лк. 1:1–4).

По словам одного бывшего адепта **Q**-гипотезы, «евангелия сообщают нам, что делал и чему учил Иисус. Отчасти это осуществляется через рассказы непосредственных участников событий (Матфей и Иоанн), а отчасти – через рассказы тех, кто получил сведения от очевидцев (Марк и Лука). И черты сходства, и черты различия в евангельских повествованиях именно таковы, каковых следовало бы ожидать от воспоминаний очевидцев» (ibid.).

Библиография:

G. Boyd. *Jesus Under Siege*.

W. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*.

E. Linnemann, «Is There a *Q*?", *BR* (October 1995).

→ *Is There a Synoptic Problem?*

B. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*.

S. J. Patterson. "*Q* – The Lost Gospel», *BR* (October 1993).

→ «Yes, Virginia, There Is a Q», BR (October 1995).

W. Ramsay, *St. Paul. Traveler and Roman Citizen.*

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament.*

J. W. Wenham, *Re-dating Matthew, Mark and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem*.

Достаточного основания принцип

см. **Принцип достаточного основания**

Достоверность и убеждённость

(*CERTAINTY/CERTITUDE*)

Достоверность подразумевает полную уверенность в истинности чего-либо. Иногда подчёркивают различие между достоверностью и *убеждённостью*. Достоверность объективна, а убеждённость субъективна. Какой-либо из первичных принципов или самоочевидное утверждение объективно неопровержимы, сомневается ли в этом данный индивидуум или нет. Убеждённость подразумевает согласие знающего с тем, что достоверно. Это субъективное признание того, что объективно является верным. В обыденном словоупотреблении «уверенность» и «убеждённость» представляют собой термины, в большинстве случаев взаимозаменяемые. Различие в том, что уверенность возникает, когда существуют объективные обоснования или свидетельства, которые характеризуются соответствующей степенью достоверности. Что же касается убеждённости, то здесь не обязательно имеются объективные обоснования или свидетельства, соответствующие степени убеждённости данного индивидуума.

Типы достоверности. Достоверность бывает логической, моральной (психологической), практической и духовной.

Логическая достоверность. Логическая достоверность встречается, в основном, в математике и чистой (формальной) логике. Такого рода достоверность имеет место, когда противоположное утверждение привело бы к противоречию. В этом смысле некое утверждение абсолютно достоверно (неопровержимо), когда логически не остаётся возможности, чтобы оно оказалось ложным. Поскольку математика сводится к логике, она тоже предполагает этот тип достоверности. Он встречается в утверждениях вида 5+4=9. Он характерен также для тавтологий, высказываний, верных по определению: все окружности круглые, и никакой треугольник не является квадратом.

Метафизическая достоверность. Существуют, однако, и другого рода утверждения, относительно которых мы можем

быть абсолютно уверены, что они не лишены содержания. Так, например, я точно знаю, что я существую. Это неопровержимо, потому что я не мог бы отрицать своё существование, при этом не существуя, чтобы иметь возможность отрицать что бы то ни было. Первичные принципы тоже можно признавать с уверенностью, поскольку в них субъект (подлежащее) и предикат (сказуемое) выражают одно и то же: «сущность существует», «небытие не есть бытие». Высказывание «небытие не может породить бытие» тоже достоверно, так как слово «породить» предполагает существование того, кто или что порождает.

Моральная (внутренняя, психологическая) уверенность. Уверенность морального или психологического типа возникает, когда свидетельство столь весомо, что разум отказывается наложить вето на стремление поверить в данную истину. Такая моральная уверенность сочетается с полной убеждённостью. Разумеется, с точки зрения логики остаётся та возможность, что вещи, в отношении которых у нас имеется моральная уверенность, всё-таки ложны. Однако свидетельство столь весомо, что нет оснований верить в их ложность. У юристов это называется «достоверно вне всяких разумных сомнений».

Практическая уверенность (высокая вероятность). Практическая уверенность не так сильна, как моральная. Люди говорят, что они «уверены» в отношении тех вещей, которые считают в высокой степени правдоподобными. Человек может иметь уверенность в том, что сегодня с утра позавтракал, хотя не мог бы доказать это математическим или метафизическим путём. И это правда, если только что-то не исказило его восприятие таким образом, что у него возникла лишь иллюзия, будто бы он завтракает. В таких вопросах ошибки возможны.

Духовная (сверхъестественная) достоверность. Коль скоро мы признаём существование теистического Бога, Он должен давать сверхъестественные подтверждения определённых истин. Точно так же, если Бог прямо обращается к человеку (например, к Аврааму в Быт. 22), то у этого человека может возникнуть духовная уверенность, превосходящая другие виды уверенности, поскольку исходит она непосредственно от

Бога. У тех, *кто имел мистический опыт непосредственного общения с Богом* (*см*. мистицизм) наподобие того, что описывается Павлом в 2Кор. 12, возникает уверенность такого рода. Она может быть сильнее, чем уверенность любого другого типа, потому что поручителем её является всеведущее Существо, а Всеведению никакие ошибки не свойственны. Каким образом и действительно ли такие подтверждения существуют в реальности за исключением сверхъестественных случаев – это спорный вопрос для богословов, хотя многие классические апологеты, как и другие богословы, утверждали, что это так (*см*. Святой Дух: значение для апологетики).

Уверенность и согласие. Уверенность всегда сочетается с согласием. То есть разум всегда соглашается с утверждениями, которые достоверны, *если правильно их понимает*. Однако не всякое согласие сопровождается убеждённостью. В повседневной жизни мы зачастую соглашаемся с тем, что лишь правдоподобно, но не является несомненным. В деловой жизни обычно не бывает полной уверенности; приходится соглашаться, основываясь на той или иной степени °вероятности. Почти всегда так происходит при индуктивных рассуждениях, так как в них мы движемся от частного к общему и не всегда можем быть уверены во всех частных случаях. Исключением будет только полная индукция, когда известны все частные случаи. Например, утверждение «в моей правой руке находятся три, и только три, фишки» можно высказать с моральной уверенностью. Хотя всегда остаётся возможность того, что человек что-то упустил или неправильно посчитал, вероятность истинности здесь достаточно высока, чтобы появилась моральная уверенность (*см*. индуктивный метод).

У человека может быть интеллектуальная уверенность в отношении какого-либо высказывания, но при этом отсутствовать субъективная, эмоциональная убеждённость. Это известное явление в случае сомнений. Несмотря на рациональные подтверждения, наличествуют эмоциональные опасения. Человек может испытывать моральную уверенность в существовании Бога и всё же ощущать Его отсутствие.

Субъективная убеждённость нередко даёт и обратную картину. Чувство уверенности до такой степени конкурирует с рациональным анализом, что вызывает стремление признать нечто истиной, несмотря на полное или почти полное отсутствие подтверждений.

Уверенность и ошибки. Субъективная убеждённость – один из тех случаев, когда можно иметь моральную уверенность и/или убеждённость в истинности чего-то, что объективно является неверным. Стремление поверить может перевешивать недостаточность подтверждений, так что сила веры не сочетается с её обоснованностью. Причины ошибки включают в себя обманы чувств или изъяны в умственных процессах, ущербность сознания, внутренние побуждения и потребность действовать при отсутствии убедительных свидетельств.

Невозможно ошибиться в отношении первичных принципов или самоочевидных утверждений. Коль скоро разум их понимает, он неизбежно их признает. Здесь нет свободы выбора – признавать или не признавать самоочевидную истину. Хотя такое естественное стремление к истине есть подсознательное побуждение, представляется, что, собственно говоря, согласие прийти к убеждённости является сознательным. Только тот может испытывать уверенность, кто понимает, что некое утверждение представляет собой один из первичных принципов или сводится к нему. Такая глубина анализа требует осведомлённости. Только когда человек до конца понимает принцип, и истина становится безошибочно ясной, признание её необходимо и убеждённость достаточно подкреплена.

Убеждённость приносит умиротворённость.

Поскольку убеждённость предполагает сознательное согласие с достоверностью истины, к которой человеческое существо испытывает подсознательное стремление, освоение этой истины разумом служит вознаграждением за убеждённость. При понимании таких истин ничто в мире не может лишить разум радости обладания ими. Вознаграждением для жаждущих истины является убеждённость, сознательно приобретаемая тем, кто воспринимает неопровержимость и необходимость истины, которою он обладает.

Библиография:

Aristotle. *On Hermeneutics.*

G. Habermas, *Dealing with Doubt.*

J. Newman, *The Grammar of Assent.*

L. M. Regis, *Epistemology.*

J. B. Sullivan, *An Examination of first Principles in Thought and Being*.

Thomas Aquinas, *On Hermeneutics*.

→ *Summa Theologica*.

F. D. Wilhelmsen, *Man's Knowledge of Reality*.

Дуализм

(*DUALISM*)

В метафизике дуализм – это представления о том, что существуют два равноправных и вечных начала, противоборствующих друг с другом, например, материя и форма (или дух) или добро и зло. Примером первого варианта может служить платонизм, а примером второго – зороастризм, °гностицизм и манихейство. Дуалисты верят в творение *ex materia*, то есть из пред-существовавшей материи или субстанции. В этом они отличаются от теистов, которые верят в творение *ex nlhllo*, «из ничего», и от пантеистов (*см*. пантеизм), которые верят в творение *ex Deo*, "из Бога" (*см*. творение: различные взгляды).

Трудности дуализма. Как отмечал °Фома Аквинский (см. Aquinas, passim), не все начала, такие как добро и зло, вечны. Малорослость и высокорослость противоположны, но это не значит, что должны существовать вечно малорослые и вечно высокорослые существа. Также добро и зло могут быть противоположны друг другу без того, чтобы и то, и другое было вечным. По мнению Фомы Аквинского, проблема возникает из-за того рассуждения, будто бы, «поскольку все противоположности воспринимаются как соотносимые с категориями «добра» и «зла», причём при сравнении одна из них всегда ущербна, то можно считать, что первичные действующие начала и есть Добро и Зло». Но на самом деле «нет такого первоначала для зла, какое есть для добра». Одна из причин этого заключается в «сущностной благости исконного начала вещей. [Однако] сущностно злым не может быть ничто. Каждое существо является, как существо, благим; зло не существует иначе, как только в благих вещах» (Aquinas, 1.1).

В дуализме ни одно начало не может быть доминирующим, так как каждое ограничивается другим. Представляется всё же, что должно быть нечто высшее. Как отмечает К. С.°Льюис, «эти две Силы, добро и зло, не объясняют существование друг друга. Ни то, ни другое [...] не может претендовать на то, чтобы

быть Высшим Началом. Первичней любого из них оказывается тот неустранимый факт, что они существуют совместно. Каждое из них, следовательно, *обусловлено* – волей-неволей обретает своё существование лишь в ситуации, и либо сама эта ситуация, либо какая-то неизвестная сила, порождающая эту ситуацию, и есть в действительности Высшее Начало» (Lewis, *God in the Dock*). «Вы не сможете считать две обусловленных, взаимно независимых сущности самообоснованным и самодостаточным, всеобъемлющим Абсолютом» (ibid.).

В нравственном аспекте, одно начало нельзя объявить «благим», а другое – «злым», пока вы не сможете соизмерить каждое из них с чем-то внешним. Однако, как указывает Льюис, «в тот самый момент, когда вы это скажете, вы вводите в мироздание нечто третье кроме этих двух Сил: некий закон или правило, или эталон добра, которому одна из этих сил соответствует, а другая не может соответствовать». И тогда, поскольку «эти две силы оцениваются этим эталоном или Существом, установившим этот эталон, то этот эталон или Существо, установившее этот эталон, оказывается фундаментальней и выше любого из них, и это и есть настоящий Бог» (Lewis, *Mere Christianity*, 49).

«Дуализм приписывает злу позитивную, субстантивную, самосогласованную сущность, такую же, как у добра». Но «если злу присуща такого же рода реальность, как добру, такая же самостоятельность и полнота, наша приверженность добру оказывается по произволу выбранной привязанностью фанатика». Однако «здравая теория ценностей [...] требует, чтобы добро было изначальным, а зло – лишь искажением; чтобы добро было древом, а зло – лишь паразитирующим плющом; чтобы добро могло разобраться во всех путях зла (как трезвомыслящий человек может разобраться в причинах помешательства), тогда как зло не было со своей стороны на такое способно...» (Lewis, *God in the Dock*, 22–23).

Как заключает °Августин, зло есть отсутствие добра, а не наоборот. Ведь если мы устраним всё зло из какой-либо вещи, она станет лучше. Но если мы устраним из чего-то всё благо, то просто ничего не останется (Augustine). Следовательно, благо

есть высшее начало, а зло есть, по сути, ограничение или недостаточность блага (*см*. проблема зла).

Библиография:

Augustine, *Anti-Manichean Writings*.

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*, chapters 14–15.

→ *The Roots of Evil*.

C. S. Lewis, *God in the Dock*.

→ *Mere Christianity*.

Thomas Aquinas, *On Evil*.

Дьюи, Джон

(*DEWEY. JOHN*)

Джона Дьюи (1859–1952) называют отцом современной американской системы образования, на которую он в своё время оказал огромное влияние. В качестве философа и писателя он тесно связан с таким философским направлением, как инструментализм, известным также под названием прогрессивизма или прагматического гуманизма. При посредстве американской системы образования его взгляды оказали своё влияние практически на каждого американца двадцатого века. Дьюи подписался под «Гуманистическим манифестом» (*Humanist Manifesto*) и был лидером движения за переход системы образования к секулярному гуманизму (*см*. гуманизм секулярный).

Дьюи, родившемуся и получившему образование в штате Вермонт, была присвоена докторская степень в Университете Джона Хопкинса. Затем он изучал прагматизм Ч. С. Пирса (Pierce), экспериментальную психологию Дж. С. Холла (Hall), философию (неогегельянскую) Дж. С. Морриса (Morris) и Т. Г. Хаксли (Гексли; Huxley). Дьюи преподавал в Чикагском и Мичиганском университетах, а годы с 1904-го по 1930-й посвятил Колумбийскому университету. Дьюи написал много книг и массу статей на темы, охватывающие диапазон от образования и демократии («Демократия и образование»; (*Democracy and Education*, 1916) до психологии («Природа и поведение человека: введение в социальную психологию»; *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, 1930), логики («Логика: теория исследования»; *Logic: The Theory of Inquiry*, 1938) и даже искусства («Искусство как опыт»; *Art as Experience,* 1934). Его взгляды на Бога и религию лучше всего выражены в книге «Общая вера» (*A Common Faith*, 1934).

Религия в век науки. Дьюи, как секулярный гуманист, отвергал веру в теистического Бога (*см*. теизм). Дьюи приходит к выводу, что современная наука выявила несостоятельность веры в сверхъестественное происхождение Вселенной. «Под

влиянием астрономии упраздняются старые религиозные рассказы о творении». И «геологические открытия вытеснили мифы о творении, которые некогда занимали такое важное место». Кроме того, «биология революционизировала концепции души и тела [...] и эта наука наложила глубокий отпечаток на идеи греха, искупления и бессмертия». Далее, «этнография, история и литературная критика породили совершенно иное представление о тех исторических событиях и личностях, которые связаны с основами христианской религии». Психология «уже открыла для нас естественные объяснения феноменов, настолько экстраординарных, что когда-то их сверхъестественное происхождение было, если можно так выразиться, самым естественным объяснением» (Dewey, *A Common Faith*, 31).

Наука, полагает Дьюи, даже °агностицизм превратила в слишком слабую реакцию на традиционный теизм. «°Агностицизм» есть тень, отбрасываемая вследствие затмения сверхъестественным» (ibid., 86). И «обобщённый агностицизм представляет собой лишь половинчатое устранение сверхъестественного». В качестве антитеиста или атеиста (*см*. атеизм) Дьюи отвергает любую попытку обосновать существование Бога. «Причина неудовлетворённости состоит, вероятно, не столько 1) в убедительности доводов, выдвигавшихся °Кантом, чтобы показать недостаточность этих предполагаемых доказательств, сколько в нарастающем ощущении того, 2) что они слишком формальны, чтобы хоть как-то подкрепить религию на деле» (ibid., 11). Дьюи убеждён, что реальность зла невозможно примирить с концепцией личностного, благого и всемогущего Бога (*см*. проблема зла).

Как считает Дьюи, секуляризм, развиваясь от своего младенчества в эпоху Ренессанса через протест против церковных авторитетов в восемнадцатом веке, принёс в девятнадцатом столетии плоды в виде «растворения сверхъестественного посредством мирской жизни» (ibid., 65). Мирские интересы приобрели независимость от организованной религии и вытеснили «социальное значение организованной

религии в угол, причём площадь этого угла всё сокращается» (ibid., 83).

Поскольку Творца нет, человеческие существа не были сотворены. Согласно Дьюи, для мышления современных людей характерны научные и секулярные термины, поэтому нам уже пора перейти к естественнонаучным представлениям о происхождении жизни (*см*. эволюция биологическая). Род человеческий – это результат естественных эволюционных процессов, а не особого акта творения, совершённого каким бы то ни было Богом.

Преодоление сверхъестественной религии. Дьюи непримиримо противостоит всему сверхъестественному в религии. А поскольку в большинстве религий сверхъестественное в той или иной мере превозносится, он противостоит религии в принципе: «Притязания со стороны религий на обладание монополией в области идей и сверхъестественных средств, с помощью которых якобы единственно и могут углубляться эти идеи, препятствуют осознанию специфически религиозных ценностей, изначально присутствующих в естественном опыте» (ibid., 27–28). Наука ставит под сомнение самое концепцию сверхъестественного. Многое, что прежде считалось чудом, теперь получило свои естественнонаучные объяснения. Наука продолжит объяснять загадочные явления природы (*см*. чудеса: аргументы против).

Вера в сверхъестественное не просто основана на невежестве, она ещё и тормозит интеллектуальный прогресс общества. «Она затрудняет развитие социального интеллекта, благодаря которому направление социального развития могло бы меняться во избежание социальных катастроф по мере того, как обрисовываются предвестники этих катастроф» (ibid., 78).

Религии «предполагают специфические интеллектуальные убеждения, и они придают [...] большое значение признанию истинности этих доктрин, истинности именно в интеллектуальном смысле». То есть «они вырабатывают доктринальные системы, которые «верующие» обязаны [...] принимать» (ibid., 29). Эти убеждения включают в себя понятие невидимых сил, которые управляют человеческой участью и по

отношению к которым требуется покорность, благоговение и поклонение. В таких верованиях не остаётся ничего, что стоило бы сохранить (ibid., 7).

Подобные верования тормозят социальный прогресс. Ибо «люди никогда не пользуются в полной мере теми возможностями, которыми располагают для улучшения жизни человечества, потому что ждут, пока некие силы, внешние по отношению к обществу и природе, сделают за них всю работу, лежащую в их зоне ответственности. Стремление полагаться на внешние силы сочетается с отказом от чисто человеческих усилий» (ibid., 46).

Проблема сводится к разграничению в религиях понятий секулярного и священного. «Та наша концепция, что слово «религиозное» означает определённый настрой и мировоззрение, независимые от сверхъестественного, отнюдь не требует такого разграничения». Ибо «она не запирает религиозные ценности внутри конкретного ящичка и не предполагает, что какой-то конкретный социальный институт имеет с ней уникальную связь. В социальном аспекте будущее религиозной функции выглядит в первую очередь связанным с перспективой освобождения её от религий и от любой конкретной религии» (ibid., 66, 67).

Вера в сверхъестественное не только тормозит социальный прогресс, но также девальвирует социальные ценности. «Точка зрения всё возрастающего числа людей состоит в том, что происходит девальвация естественных социальных ценностей, как в принципе, так и фактически, из-за того, что происхождение человека и его человеческое достоинство ассоциируются с некими сверхъестественными началами» (ibid., 71).

Даже при истинно религиозном настрое вера в сверхъестественное только мешает. Дьюи пишет: «Я предположил, что религиозному элементу в жизни мешают концепции сверхъестественного, укоренившиеся в тех культурах, где человеку недостаёт контроля над внешними силами природы и почти нет достоверных исследовательских и экспериментальных методов» (ibid., 56).

Религия нового типа. Несмотря на отрицание Джоном Дьюи религии и сверхъестественного, он ни в коем случае не считает себя нерелигиозным. Он настаивает на потребности в религиозном начале и на сохранении его. Дьюи только указывал, что религия в её традиционном виде – включающая в себя веру в сверхъестественные силы, трансцендентные нашему бытию, – должна быть заменена иным религиозным отношением к жизни в целом: «Я буду рассматривать другую концепцию о сущности религиозной составляющей духовного опыта, такую, которая отделяет опыт от концепции сверхъестественного и от всех следствий, с нею связанных». И «я попытаюсь показать, что эти следствия суть препятствия, и подлинно религиозное начало только выиграет после удаления их с пути; что тогда, впервые за всё время, религиозный аспект опыта испытает освобождение, чтобы свободно развиваться по собственным законам» (ibid., 2).

Самая серьёзная проблема, связанная с религией, заключается в том, что она тормозит социальный прогресс. Вера в сверхъестественное мешает достижению социально желательных целей. Следовательно, избавившись от неё, мы ничего не теряем. Собственно говоря, поскольку религиозных людей больше, чем людей, верящих в религию, отказавшись от религии, мы сможем многое приобрести. Ибо, пишет Дьюи, «я убеждён, что многих людей настолько отпугивают интеллектуальные и нравственные следствия религии в том её виде, в каком она существует, что люди даже не осознают в себе потенциального настроя, который, если бы нашёл свою реализацию, и был бы подлинно религиозным» (ibid., 9).

Реализация естественного религиозного настроя. Дьюи сразу оговаривает, что он отнюдь не предлагает заменить сверхъестественную религию новой естественной религией. Он лишь стремится предоставить свободу тем началам и воззрениям, которые можно назвать религиозными (ibid., 8). Различие между «религиозным» и религией состоит в том, что религия «всегда предполагает особую совокупность верований и практики, характеризующихся некоторой институциональной организованностью, более или менее жёсткой». И напротив,

«прилагательное «религиозное» не предполагает никакого специфического единства, ни в смысле социальных институтов, ни в смысле системы верований». Зато оно «обозначает определённый настрой, который может возникнуть по отношению к любому объекту и любой предложенной цели или идеалу» (ibid., 9, 10).

Замена традиционной религии религиозным настроем могла бы улучшить жизнь и переориентировать её. В соответствии с этим гуманистическое определение «религиозного» у Дьюи выглядит так: «Любая деятельность, осуществляемая ради идеальной цели, вопреки обстоятельствам и несмотря на риск личных потерь, благодаря убеждённости в её всеобщей и непреходящей ценности, является по своей сути религиозной» (ibid., 27).

Дьюи признаёт вместе с Фридрихом °Шлейермахером, что религиозный опыт предполагает ощущение зависимости. Но он настаивает, что это должна быть зависимость без традиционных доктрин и без страха (ibid., 25). Религиозный опыт помогает выработать ощущение единства, без него невозможное. Ибо через религиозный опыт «личность всегда ориентируется на нечто внешнее по отношению к ней самой, и поэтому её собственная цельность зависит от идеи объединения сменяющихся картин мироздания в ту воображаемую общность, которую мы называем Вселенной» (ibid., 19).

Такой духовный опыт разными людьми приобретается по-разному. «Иногда это происходит благодаря целеустремлённости в жизни; иногда – благодаря чтению стихов, открывающих новую перспективу; иногда, как это было со °Спинозой, – благодаря философским размышлениям». Таким образом, религиозный опыт – не обязательно нечто единственное в своём роде. Скорее «он зачастую приобретается в связи со многими значимыми моментами бытия» (ibid., 14). Религиозный опыт –это своеобразный объединяющий идеал остальных видов жизненного опыта.

Дьюи с готовностью употребляет термин «Бог», но обозначает он не сверхъестественное существо, а «те идеальные цели, которые в данное время и в данных

обстоятельствах ставятся человеком выше своих желаний и эмоций, те ценности, которым он безраздельно предан, в том смысле, в каком эти цели и ценности образуют в его воображении некое единство» (ibid., 42). В роли Бога выступает объединение существенных ценностей человека. Для Дьюи такими идеальными ценностями были прогресс и достижения человечества.

Дьюи считал очень важным, чтобы у людей были такие религиозные идеалы. Ибо «ни наблюдения и размышления, ни практическая деятельность не позволяют обрести полное единство личности, которое называют её цельностью. *Цельная* личность – это идеал, проекция воображаемого» (ibid., 19). Итак, личностное единство может быть достигнуто только через религиозную преданность «Богу» (то есть идеальным ценностям). Дьюи говорит: «Мне следует описать эту веру как личностное единство благодаря приверженности всеобщим идеальным целям, которые ставит перед нами наше воображение и которые люди сочтут вполне достойными, чтобы управлять нашими стремлениями и решениями» (ibid., 33).

Общая вера. Религиозная форма прагматического гуманизма у Дьюи характеризовалась глобальностью. В своей «общей вере» он видел религиозную цель для всех. «Всё это элементы религиозной веры, которая не должна ограничиваться какой-то одной сектой, классом или расой. Такая вера в своём неявном виде всегда существует как общая вера рода человеческого. Остаётся только сделать её явной и активной» (ibid., 87). Идее человеческого братства он придаёт величайшее религиозное значение. «Являемся ли все мы братьями или нет (не говоря в каком-то метафорическом смысле), мы, по крайней мере, находимся в одной и той же лодке, пересекающей один и тот же бурный океан. Потенциальное религиозное значение этого факта бесконечно велико» (ibid., 84).

Высший идеал Дьюи. Абсолютом для Дьюи был демократический прогресс. Дьюи выступал против традиционной сверхъестественной религии, потому что считал, что она мешает социальному прогрессу. Он писал: «Предположение о том, что контроль достижим только через

сверхъестественные средства, – верный способ затормозить это движение [к социальным улучшениям]» (ibid., 76).

Дьюи усматривал в социальном развитии три стадии. «На первой стадии взаимоотношения людей считаются настолько отравленными тем злом, которое коренится в испорченной человеческой натуре, что требуют искупления, исходящего от внешних, причём сверхъестественных, источников». Это нужно преодолеть. «На следующей стадии всё, что есть значительного в этих отношениях, признаётся связанным с ценностями, которые рассматриваются как специфически религиозные». От этого тоже нужно отказаться. «На третьей стадии приходит осознание того, что, по сути дела, ценности, превозносимые в тех религиях, где есть элементы идеального, суть идеализации вещей, характерных для естественных ассоциаций, идеализации, спроецированные в сферу сверхъестественного для сохранения и ратификации [...] Пока нет движения к тому, что я называю третьей стадией, фундаментальная раздвоенность и разобщённость жизни сохраняются» (ibid., 73).

Наука как средство прогресса. Естественно, человечеству предстоит осуществлять социальный прогресс. В этой вере нет излишнего себялюбия или оптимизма. Единственно адекватным средством для достижения целей социального прогресса является наука. «Есть только один верный путь к обретению истины – это путь терпеливого коллективного исследования, осуществляемого посредством наблюдения, фиксации экспериментальных результатов и контролируемого отклика» (ibid., 32). Ибо «если бы мы признали, что существует один-единственный метод установления фактов и истины, описываемый прилагательным «научный» в его самом общем и широком смысле, – тогда никакое открытие ни в одной из отраслей знания и области исследований не смогло бы поколебать веру, которая является религиозной» (ibid., 33).

Для Дьюи вера в науку, то есть в критическое понимание сути, более религиозна, нежели любое откровение, данное Богом. С другой стороны, «для *религии* необходим некий фиксированный доктринальный аппарат. Однако вера в возможности непрестанного и скрупулёзного исследования не

ограничивает доступ к истине каким-то единственным каналом или схемой». Эта вера чтит знание, как силу (ibid., 26).

Наука, как средство для прогресса человечества, имеет решающее преимущество перед религией, потому что она есть метод, а не набор догматических верований. Это способ для изменения мышления в ходе экспериментальной проверки. Наука не только превосходит религию, но и противостоит религиозной догме. «Ибо научный метод несовместим не только с догмой, но и с доктриной, если мы будем понимать слово «доктрина» в его обычном смысле – как набор определённых верований, которые остаётся лишь преподавать и изучать в качестве неоспоримо истинных». Тем не менее «такое негативное отношение науки к доктринам отнюдь не свидетельствует о безразличии к истине. Оно говорит о безраздельной верности методу, с помощью которого выявляется истина. Этот научно-религиозный антагонизм есть антагонизм приверженности такому методу и приверженности доктрине – тому, пусть и сведённому до неустранимого минимума, набору верований, которые заданы заранее и настолько жёстко, что их абсолютно невозможно изменить» (ibid., 38, 39).

Итак, наука и религия непримиримы. Но религиозная преданность науке существенна для прогресса человечества.

Оценка. °Прагматизм. Релятивизм Дьюи проявляется в учении об истине и в этике. Согласно прагматическому взгляду на истину, истинно всё, что действует на практике. Но многое из того, что «работает» в кратковременном аспекте, оказывается ложным. Истина – это не то, что «срабатывает», а то, что соответствует фактам (*см*. природа истины). Ни один прагматик не одобрит того, кто искажает его взгляды просто потому, что на практике это себя оправдывает. Даже очень прагматичные родители не захотят, чтобы их ребёнок лгал им, хотя с точки зрения ребёнка это может выглядеть вполне целесообразным. Джосая Ройс (Royce), критикуя прагматизм Джеймса (James), иронически спрашивал, займёт ли Джеймс свидетельское место в суде, чтобы «поклясться говорить целесообразное, только

целесообразное и ничего, кроме целесообразного, и да поможет ему будущий опыт»!

Не лучше проявляет себя прагматизм и в сфере этики. Не всё, что практично, ещё и правильно. Некоторые вещи, которые действенны на практике, суть просто зло. Обман, мошенничество и даже убийство противников могут быть вполне «успешной» деятельностью. В этических вопросах достижение желаемого результата не является решающим. Успехом доказывается лишь то, что данный образ действий *целесообразен*; но успех не доказывает, что данный образ действий *правилен.*

Прогрессивизм. Релятивизм Дьюи не универсален. В его системе есть такие абсолюты, как прогресс и достижения человечества. То, что способствует социальному прогрессу, есть добро; то, что ему мешает, есть зло. Но по каким меркам оценивается прогресс? Если критерии прогресса находятся внутри общества, то мы не можем быть уверены, что мы *прогрессируем*. Может быть, мы только *меняемся*. Если же критерии находятся вне рода человеческого, то это трансцендентный эталон, божественный императив, которые Дьюи отвергает.

Ещё одна проблема прогрессивизма – отсутствие фиксированной точки, от которой следовало бы отсчитывать изменение. Иначе изменение невозможно даже измерить. Если, например, наблюдатель движущейся автомашины сам находится внутри движущейся машины, ему нелегко оценить, насколько быстро движется другая машина. Если другая машина едет с той же скоростью в том же направлении, то наблюдатель не сможет даже узнать, что она движется, пока не появится что-то неподвижное, с чем можно будет сравнивать.

На практике прогрессивизм основан на желаниях тех, кто располагает властью для назначения целей. Почему именно *социальный* прогресс? Почему именно *демократический* социальный прогресс? Прогресс может идти в направлении совершенствования диктатуры. Определение «прогресса» или «достижений» у Дьюи через социальные и демократические понятия совершенно произвольно и философски не оправдано.

Оснований здесь не больше, чем у любых других целей, которые может предпочесть кто-то ещё.

Релятивизм. С прогрессивизмом тесно связан релятивизм. Дьюи отрицает абсолюты в сфере истины (*см*. природа истины) и этики (*см*. нравственность: абсолютная природа). Это непоследовательность. Чтобы показать, что *всё* относительно, нужно иметь не относительную точку зрения, с которой и обозревать все истины. Не может всё релятивизировать тот, кто сам не стоит на абсолютной основе. Утверждение «всё относительно» означает либо, что и само это утверждение относительно, либо, что, по крайней мере, само это утверждение абсолютно. Мы видели, что Дьюи верит в абсолюты, но по своему собственному выбору. Итак, его утверждение внутренне противоречиво и несостоятельно по собственным воззрениям Дьюи. Он виновен в предвзятости, утверждая, что всё относительно, за исключением того, что ему хочется считать абсолютным. Это чистой воды догматизм.

Заключение. Гуманизм Дьюи был натуралистическим, релятивистским, оптимистическим и даже религиозным, несмотря на его оппозицию по отношению к религии. Некоторые характеристики этого направления мысли специфичны для Дьюи. Его форма гуманизма была прагматичной, воинствующе секулярной, прогрессивной и демократической. Кроме того, Дьюи большое значение придавал науке, как средству прогресса. Исключительно Дьюи принадлежит такое определение Бога, как идеальной, объединяющей цели прогресса. Дьюи верит в спасение через просвещение, а сердце просвещения – экспериментирование. Мы познаём на практике, и познание никогда не завершается. Всегда остаются возможности для дальнейшего прогресса. Тысячелетнего царства не будет, а будет только непрекращающийся и релятивистский процесс поиска новых целей посредством прагматического экспериментирования.

Библиография:

R. J. Bernstein, «Dewey, John» // *EP*.

J. O. Buswell, Sr., *The Philosophies of F. R. Tennant and John Dewey*.

G. H. Clark, *Dewey*.
J. Dewey, *A Common Faith*.
N. L. Geisler, *Is Man the Measure?* Chap. 4.
P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of John Dewey*.

Дэрроу, Кларенс

(*DARROW. CLARENCE*)

Кларенс Дэрроу (1857–1938) был знаменитым в начале двадцатого века адвокатом по уголовным делам. Наибольшую известность принесла ему защита подсудимого, обвинявшегося в преподавании теории эволюции (*см*. эволюция биологическая) в системе общественных школ. Во время процесса Скоупса в г. Дейтоне (штат Теннесси; 1925) Дарроу имел возможность высказать свои собственные убеждения твёрдого приверженца теории эволюции и агностика (*см*. агностицизм). Выдающийся государственный деятель Уильям Дженнингз Брайан (Bryan; 1860–1925), придерживавшийся христианских взглядов, участвовал в этом процессе на стороне штата; он скончался спустя несколько дней после вынесения приговора.

Подлинные взгляды Дарроу. На Дарроу часто ссылаются в связи с высказыванием: «Со стороны общественных школ это фанатизм – преподавать только одну теорию происхождения человека» (McIver, 1–13). Уэнделл Бёрд (Bird), чья статья 1978 г. в журнале *Yale Law Review* главным образом и послужила основой для подобных ссылок, позднее признавал, что эта предполагаемая цитата, возможно, не является подлинными словами Дарроу.

Дарроу также приписывают высказывания в том плане, что он считал христианские представления о сотворении мира и человека научными. На процессе Скоупса он призывал знакомить детей «с обеими» позициями – теорией эволюции и рассказом о творении. Но он имел в виду, что эволюцию нужно преподавать в разделе науки, а творение – в разделе богословия. Это согласуется с построением его аргументации на процессе и с его заявлением несколькими годами позже: «Фактически, нет никакой другой теории, чтобы объяснить детям происхождение различных животных видов, в том числе человека» (Darrow, 275).

Дарроу и обвинение в фанатизме. Дарроу был убеждён, что принятие и соблюдение закона штата Теннесси о

преподавании теории творения было проявлением «фанатизма»; он употребляет слова «фанатизм» и «фанатики» шесть раз на всего лишь двух страницах судебного протокола (Hilleary, 75, 87). Брайан, выступая в качестве свидетеля, заявил: «Я очень бы хотел, чтобы мир узнал: у этих джентльменов нет иной цели, кроме как высмеивать каждого христианина, верящего в Библию». Дарроу парировал: «Наша цель – не допустить, чтобы *фанатики* и невежды контролировали систему образования в Соединённых Штатах, и вы прекрасно знаете, что это именно так» (ibid., 299; *курсив Н. Г.*).

В ещё одном случае Дарроу утверждал: «Если не осталось достаточно духа свободы в штате Теннесси и в Соединённых Штатах, ни одна строка ни в одной конституции не сможет устоять перед натиском *фанатизма* и невежества, когда они стремятся уничтожить права личности; а ведь фанатизм и невежество никогда не успокаиваются» (ibid., 75; *курсив Н. Г.*).

Дарроу даже ссылается на Томаса °Джефферсона, вопрошая: «Могут ли наши законодатели объявить: «нельзя читать книгу, слушать лекцию и вообще говорить о науке, не удостоверившись предварительно, что то, о чём вы говорите, не противоречит Книге Бытие» [...] Они смогли бы – если бы не идеалы Томаса Джефферсона, которые нашли своё отражение в конституции каждого американского штата и остаются там, подобно сверкающему мечу, для защиты прав человека от натиска невежества и *фанатизма*" (ibid., 83; *курсив Н. Г.*).

Дарроу также обратился к судье со словами: «Ваша честь знает о тех кострах, которые вспыхивают в Америке для разжигания пожара религиозного *фанатизма* и ненависти [...] Вы знаете, что никакие подозрения не завладевают разумом человека так, как те, которые порождены *фанатизмом*, невежеством и ненавистью» (ibid., 87; *курсив Н. Г.*). Даже представители обвинения отметили постоянное употребление слова «фанатизм» в выступлениях Дарроу: «Они утверждают, что это поддерживается множеством религиозных *фанатиков*. Мистер Дарроу сказал так, по сути дела, именно так» (ibid., 197; *курсив Н. Г.*).

Приведённые цитаты не оставляют сомнений в том, что Дарроу считал тех, кто придумал, провёл и соблюдал закон штата Теннесси против преподавания теории эволюции, фанатиками, отрицающими право преподавать теорию эволюции в общественных школах, хотя, между прочим, представления о сотворении мира в них не преподавались. Небезынтересно будет уточнить, какие взгляды отстаивал сам Дарроу, чтобы проверить, не подпадает ли он сам под обвинение в фанатизме.

Что отстаивал Дарроу. Очевидно, что Дарроу оспаривал закон, чтобы отстоять преподавание теории эволюции. Однако даже адепты эволюции признают, что «в общественных школах Дейтона преподавалась только одна теория – эволюционная, – и именно это пытался отстаивать Дарроу» (McIver, 9). Если так, то призыв Дарроу: «Пусть они узнают и то, и другое. Пусть преподаётся и то, и другое» – представляет собой пустые слова. Дарроу, безусловно, не стремился к тому, чтобы рассказ Книги Бытие о сотворении мира преподавался в общественных школах, пусть даже в разделе богословия. Дарроу был категорически против преподавания в общественных школах религии.

Ссылки Дарроу на Джефферсона некорректны, поскольку Джефферсон верил, что «все люди были созданы […]», и даже упомянул Творца в «Декларации независимости». Джефферсон был бы весьма удивлён, попав в сегодняшнюю Америку и узнав, что новое общество объявило противоречащим Конституции преподавание истин «Декларации независимости» в общественных школах. Джефферсон лично основал факультет богословия в финансируемом государством Виргинском университете и утвердил договор с индейцами племени коскаския (1803), согласно которому католические миссионеры получали плату за миссионерскую деятельность среди этого племени.

Оценка. То мнение, что научна только теория эволюции, а религиозны только представления о творении, есть разновидность теоретического фанатизма. Если представления о сотворении мира ненаучны, то большинство ведущих учёных

периода от 1620 г. до 1860 г. рассуждали ненаучно, когда говорили, что данные науки свидетельствуют о существовании Творца (*см*. творение и происхождение).

Как показывается в статье *происхождение вселенной*, представления о сотворении мира настолько же научны, как и теория макроэволюции (Geisler, *Origin Science*, chaps. 6,7). Ни сотворение мира, ни макроэволюция не относятся к сфере *эмпирической* науки. Ни одно создание не наблюдало возникновение Вселенной и жизни, и эти события не повторяются в наше время. Тем не менее взгляды как креационистов, так и эволюционистов являются «научными», в смысле науки *юридического* плана. Это просто умозрительные реконструкции прошлых ненаблюдаемых событий на основе сохранившихся данных. Утверждать, что мы можем позволить учителям-естественникам в общественных школах преподавать теорию эволюции, – означает допустить умозрительные предположения о возможных естественных причинах, но не о возможных разумных причинах. По той же самой логике археология ненаучна, когда постулирует разумную причину создания древней керамики. Дарроу был бы более последователен в своей апологии права на научное исследование и академическую свободу, если бы действительно произнёс приписываемые ему слова: «Со стороны общественных школ это фанатизм – преподавать только одну теорию происхождения человека!».

Библиография:

C. Darrow. *The Story of My Life.*

N. L. Geisler, *The Creator in the Courtroom*.

→ *Origin Science: A Proposal for the Creation-Evolution Controversy*, chapters 6,7.

→ «Was Clarence Darrow a Bigot?» in *C/E*, Fall 1988.

W. Hilleary and W. Metzger. *The World's Most Famous Court Trial*.

T. McIver, «Creationist Misquotation of Darrow» // *C/E*, Spring 1988.

I. Newton. «Genera! Scholium», *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Book 3, «The Systems of the World».

Е

Евангелие от Варнавы

(*BARNABAS, GOSPEI. OF*)

Исламисты, отстаивая мусульманское вероучение, часто ссылаются на «Евангелие от Варнавы» (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение; Мухаммед: предполагаемое призвание богом). Собственно, в мусульманских странах это один из бестселлеров. Сюзанна Ханиф в своей аннотированной библиографии по исламу настоятельно его рекомендует в следующих выражениях: «В нём можно найти изображение живого Иисуса, гораздо более красочное и лучше соответствующее возложенной на Него миссии, чем смогло Его изобразить любое другое из четырёх новозаветных Евангелий». Оно названо «важным источником для любого читателя, стремящегося к истине» (Haneef, 186).

Типично для высказываний мусульман такое заявление Мухаммада Ата ур-Рахима: «Евангелие от Варнавы – единственно известное из сохранившихся Евангелий, написанное учеником Иисуса [...] [Оно] признавалось в качестве канонического Евангелия в церквях Александрии вплоть до 325 г. по Р. Х.» (Ata ur-Rahim, 41). Ещё один мусульманский автор, М. А. Юсуф, с уверенностью утверждает, что «по части древности и подлинности никакое другое Евангелие не может сравниться с «Евангелием от Варнавы"" (Yusseff, 5).

Содержание этого Евангелия. Вряд ли удивительно, что мусульманские апологеты ссылаются на «Евангелие от Варнавы», так как оно, в отличие от Нового Завета, поддерживает центральную доктрину ислама (*см*. смерть Христа). В нём говорится, что Иисус не умирал на кресте (ср. сура 4:156/157; *см*. смерть Христа: легенда о подмене). Напротив, утверждается, что вместо Него был распят Иуда Искариот (пар. 217), которым в последнюю минуту подменили Иисуса. Эта версия усвоена многими мусульманами, так как подавляющее их большинство убеждено, будто бы вместо Иисуса был распят кто-то другой.

Подлинность этого Евангелия. Уважаемые учёные, тщательно его исследовавшие, не нашли абсолютно никаких оснований для того, чтобы считать это произведение подлинным. По изучении имеющихся данных Дж. Сломп заключает в своей научной статье в *Islamochristiana*: «По моему мнению, научные исследования с абсолютной точностью доказали, что данное «евангелие» представляет собой подделку. Это мнение разделяет со мной и ряд мусульманских учёных» (Slomp, 68). В своём предисловии к оксфордскому изданию «Евангелия от Варнавы» Лонгсдейл и Рагг (Ragg) приходят к тому выводу, что «истинная дата создания […] ближе к шестнадцатому столетию, чем к первому» (Longsdale, 37).

Свидетельства о том, что это произведение не является Евангелием первого столетия, написанным учеником Христа, чрезвычайно внушительны.

Самое раннее его упоминание встречается в документе пятого века, Decretum Gelasianum (декрет папы Геласия I, 492–495 по Р. Х.). Но даже эта ссылка сомнительна (Slomp, 74). Более того, отсутствуют рукописные свидетельства её существования на предполагаемом языке оригинала. Сломп указывает категорически: «Какой бы то ни было текстовой традиции для G. B. V. [Gospel of Barnabas Vienna Manuscript – «Венская рукопись Евангелия от Варнавы"] не существует» (ibid.). В отличие от этого, книги Нового Завета имеют в качестве свидетельства свыше 5.300 рукописей на греческом языке, восходящих к первым трём векам по Р. Х. (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Во-вторых, как отмечает Л. Беван Джоунс, «самая ранняя известная нам его форма – это рукопись на итальянском языке. Она была детально проанализирована учёными и датируется пятнадцатым или шестнадцатым веком, что почти на 1400 лет позже времени Варнавы» (Jones, 79). Даже его мусульманские апологеты, такие как Мухаммад ур-Рахим, признают, что не располагают рукописями, появившимися ранее 1500-х гг.

Данное «Евангелие» сегодня приобрело среди апологетов мусульманства широкую известность, однако даже у мусульманских авторов нет ни одного упоминания о нём до

пятнадцатого-шестнадцатого веков. А они, безусловно, ссылались бы на него, если бы оно существовало. К этому времени множество мусульманских авторов написали книги, где ссылка на подобное произведение была бы весьма кстати – если, опять же, оно существовало. Однако ни они, ни кто бы то ни было ещё ни разу не упомянули его в период с седьмого по пятнадцатое столетие, во время горячих споров между мусульманами и христианами.

Ни один из отцов и учителей христианской Церкви ни разу не упомянул о нём с первого по пятнадцатое столетие, несмотря на тот факт, что ими был процитирован буквально каждый стих из каждой книги Нового Завета – за исключением лишь 11 стихов (Geisler, *General Introduction to the Bible*). Если бы «Евангелие от Варнавы» считалось подлинным, его, скорее всего, цитировали бы многократно, как было со всеми каноническими книгами Писания. Если бы только это Евангелие вообще существовало, то, будь оно подлинным или нет, его наверняка бы хоть кто-нибудь да процитировал. Но ни один из отцов Церкви не упоминал о нём, ни в подтверждение, ни в отрицание на протяжении 1500 лет.

Иногда его путают с произведением первого столетия, «Посланием [псевдо-]Варнавы» (ок. 70–90 по Р. Х.), которое не имеет с ним ничего общего (Sloinp, 37–38). Во встречающихся упоминаниях этого произведения мусульманские учёные по недоразумению видят подтверждение для своей ранней датировки Евангелия. Мухаммад Ата ур-Рахим путает эти два произведения и поэтому ошибочно заявляет, будто бы Евангелие было в обращении во втором и третьем столетии. Это странная ошибка, поскольку он же отмечает, что данные две книги фигурируют в списке «Шестидесяти книг» по отдельности и обозначены там как «номер 18: Послание Варнавы» и «номер 24: Евангелие от Варнавы». Рахим даже упоминает название «Послание Варнавы» в качестве доказательства существования «Евангелия от Варнавы» (Ata ur-Rahim, 42–43).

Кое-кто ошибочно полагает, что ссылка на используемое Варнавой Евангелие, встречающаяся в апокрифических «Деяниях Варнавы» (до 478), относится именно к Евангелию от

Варнавы. Однако это заведомая ошибка, что и видно из следующей цитаты: «Варнава, развернув свиток Евангелия, *которое мы получили от Матфея, его сотоварища,* начал учить иудеев» (Slomp, 110). Намеренно опуская выделенную нами курсивом фразу, создают впечатление, будто бы речь идёт о Евангелии от Варнавы.

Содержание Евангелия от Варнавы полностью опровергается свидетельством новозаветных документов первого столетия (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). Например, утверждения о том, что Иисус не объявлял Себя Мессией и не умер на кресте, абсолютно расходятся со свидетельством документов первого столетия (*см*. Новый Завет: рукописи). Собственно, ни один ортодоксальный мусульманин не должен был бы признавать подлинность Евангелия от Варнавы, так как оно явственно противоречит заявлению Корана о том, что Иисус был Мессией. Оно утверждает: «Иисус исповедовался и сказал правду: «Я не Мессия […] Я в самом деле послан к дому Израиля, как пророк спасения; но Мессия должен прийти после меня"" (sects. 42, 48). Коран же неоднократно называет Иисуса «Мессией» ["Христом"] (ср. сура 5:19/17, 76/72).

Даже такая пропагандистка ислама, как Ханиф, вынуждена признать в своей книге, что «подлинность этого произведения не была установлена бесспорно, [...] её считают апокрифическим повествованием о жизни Иисуса». Как утверждает Ханиф, книга «была утрачена для мира на протяжении многих веков, потому что её третировали в качестве еретического документа», однако для доказательства этого утверждения не имеется и крупицы документальных данных. Как мы уже отмечали, это произведение даже не упоминалось никем вплоть до шестнадцатого столетия. Некоторые мусульманские учёные тоже сомневаются в его подлинности (см. Slomp, 68). Дело в том, что текст содержит такие анахронизмы и реалии средневековой жизни в Западной Европе, которые показывают, что книга была написана не ранее четырнадцатого века. Например, в ней говорится, что юбилейный год бывает каждые сто лет, а не каждые пятьдесят

(«Евангелие от Варнавы», 82). Папский указ об увеличении периода юбилеев до ста лет вышел в 1343 г. Джон Джилхрист в своём труде, озаглавленном «Происхождение и источники Евангелия от Варнавы» (*Origins and Sources of the Gospel of Barnabas*), приходит к такому выводу, что «лишь одна версия способна объяснить это удивительное совпадение. Автор Евангелия от Варнавы приводит слова Иисуса о том, что юбилейный год наступает «каждые сто лет», исключительно потому, что он знал о декрете папы Бонифация». Исследователь добавляет: «но откуда бы автор мог узнать об этом декрете, если он не жил в одно время с этим папой или несколько позже? Это явный анахронизм, заставляющий нас прийти к выводу, что Евангелие от Варнавы не могло быть написано ранее четырнадцатого века по Р. Х.» (Gilchrist, 16–17). Ещё один существенный анахронизм состоит в том, что в Евангелии от Варнавы используется текст римско-католической Вульгаты – латинского перевода Библии, выполненного в четвёртом столетии. В числе других анахронизмов можно указать: вассала, который обязан отдавать своему господину определённую долю урожая (Евангелие от Варнавы, 122), это пример средневековых феодальных отношений; деревянный винный бочонок (ibid., 152) вместо винных бурдюков, которые были употребительны в Палестине; а также средневековую судебную процедуру (ibid., 121).

Ж. Жомье (Jomier) приводит перечень ошибок и преувеличений, например:

В тексте указано, будто бы Иисус родился, когда правителем был Пилат, хотя тот стал прокуратором не ранее 26 г. или 27 г. по Р. Х. Иисус попал в Назарет на судне, хотя город не находится на морском берегу. Содержатся в Евангелии от Варнавы и явные преувеличения, такие как упоминание о 144 тысячах пророков и о 10 тысячах пророков, убитых «Иизавелью» (см. Slomp).

Исследование Жомье выявило в тексте четырнадцать мусульманских культурных элементов, и это показывает, что над книгой работал мусульманский автор, возможно, обращённый. Вершина храма, откуда якобы проповедовал Иисус, – вряд ли

её можно назвать подходящим местом – названа в переводе на арабский *dikka*, это площадка, характерная для мечетей (гл. 7). Кроме того, говорится, что Иисус пришёл, чтобы спасти только Израиль, тогда как Мухаммед пришёл «для спасения всего мира» (гл. 11). И наконец, отрицание богосыновства Иисуса отражает влияние Корана, как и тот факт, что проповедь Иисуса по форме подражает мусульманской молитве *hutba*, которая начинается с прославления Бога и Его святого Пророка (гл. 12).

Заключение. Ссылки мусульман на Евангелие от Варнавы в поддержку своего вероучения лишены фактических оснований. Содержание книги противоречит даже Корану. Данное произведение, не имея ничего общего с подлинными повествованиями первого столетия о фактах из жизни Иисуса, явно представляет собой позднейшую, средневековую фальсификацию. Лучшие из имеющихся у нас документов первого столетия о жизни Иисуса собраны в Новом Завете и категорически противоречат учению Евангелия от Варнавы. Даже ранние нехристианские источники противоречат Евангелию от Варнавы в ряде ключевых моментов (*см*. Христос: внехристианские источники). Дальнейший критический разбор читатель может найти в превосходной книге Дэвида Сокса, «О Евангелии от Варнавы» (D. Sox, *The Gospel of Barnabas*).

Библиография:

M. Ata ur-Rahim, *Jesus: Prophet of Islam.*

N. L. Geisler, *General Introduction to the Bible.*

___ and A. Saleeb, *Answering Islam.*

S. Haneef, *What Everyone Should Know about Islam and Muslims.*

J. Jomier, *Egypt: Reflexions sur la Recontre al-Azhar.*

L. B. Jones, *Christianity Explained to Muslims.*

J. Slomp, «The Gospel Dispute», *Islamochristiana*.

D. Sox, *The Gospel of Barnabas.*

M. A. Yusseff, *The Dead Sea Scrolls, the Gospel of Barnabas, and the New Testament.*

Евангелие от Иоанна

(*JOHN, GOSPEL OF*)

Евангелие от Иоанна – это важное звено в цепочке апологетической аргументации, доказывающей божественность Христа и истинность христианства. Приняв, что истина познаваема (*см*. природа истины), общую схему аргументации можно сформулировать так (*см*. апологетика: основные положения):

1) Теистический Бог существует.

2) В теистической Вселенной чудеса возможны (*см*. чудеса).

3) Чудеса, явленные в связи с провозглашениями истины, суть деяния Бога для подтверждения Божьей истины, провозглашаемой посланниками Бога (*см*. чудеса: значение для апологетики).

4) Новозаветные документы исторически достоверны.

5) Согласно Новому Завету, Иисус провозглашал Себя Богом.

6) То, что Иисус – Бог, доказано беспрецедентным стечением чудесных явлений.

7) Следовательно, Иисус был Богом в человеческом воплощении.

Евангелие от Иоанна, подтверждая пятую нашу посылку, приводит примеры изречений Иисуса, где Он прямо провозглашает Себя Богом:

Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его [Ин. 5:22–23].

Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь [Ин. 8:58].

Я и Отец – одно [Ин. 10:30].

И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира [Ин. 17:5].

Другие примеры провозглашения Иисусом Своей божественности изложены у синоптиков не так, как у Иоанна (например, Ин. 9:35–38; 13:13–15; 18:6). В этом Евангелии

бывший очевидцем событий апостол ясно указывает на божественность Христа:

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог [Ин. 1:1].

Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил [Ин. 1:18].

Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нём [Ии. 12:39–41].

Господь мой и Бог мой [исповедание Фомой воскресшего Христа, Ин. 20:28].

Поскольку эти утверждения не имеют параллелей в других Евангелиях, негативные критики отрицают их аутентичность. Апологеты нередко избегают спора, ограничиваясь провозглашениями божественности Христа в синоптических Евангелиях (например, Мф. 16:16–17; Мк. 2:5–10; 14:61–65) и теми случаями, когда Он принимал поклонение (например, Мф. 28:9; Мк. 5:6, 19).

Мы, однако, не можем себе позволить полностью исключать из рассмотрения свидетельство Иоанна. Если, как заявляют некоторые критики, данные утверждения вымышлены Иоанном или записаны им с искажениями, то будет брошена тень сомнения на евангельские повествования в целом, а не только на ценное богословское учение, содержащееся в Евангелии от Иоанна (*см.* Новый Завет: датировка; Новый Завет: рукописи).

Аргументация против исторической достоверности. Выдвигается несколько доводов, оспаривающих подлинность материалов Иоанна:

Это Евангелие было написано во втором столетии, так что оно не могло быть создано очевидцем. Предположительно, писатель просто вложил утверждения о божественности Иисуса в уста Иисуса и Его учеников.

Если Евангелие от Иоанна и было написано во втором столетии, это само по себе ещё не превращает его в недостоверное. Совсем не так уж редко другие древние тексты – которые критики признают – написаны через сотни лет после описываемых в них событий. Самая первая биография Александра Македонского была написана спустя 200 лет,

однако она используется историками в качестве надёжного источника информации. Впрочем, свидетельств того, что Евангелие от Иоанна было создано так поздно, не существует. Никакие свидетельства современников, ни документальные данные не противоречат прямому указанию Иоанна на то, что он был очевидцем, записавшим слова и дела Иисуса. Иоанн пишет: «Сей ученик и свидетельствует о сём, и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его» (Ин. 21:24). В данном контексте это утверждение ясно указывает, что священнописателем Евангелия является апостол Иоанн. Свидетельств противного нет, так что, по первым впечатлениям, аргументация в пользу подлинности этого Евангелия достаточно сильна.

Она только усиливается благодаря непосредственности и живости авторского взгляда в данной книге, которые не встречаются в древних повествованиях, написанных спустя много лет после событий. Общие пояснения различных обстоятельств, личные детали и подробный пересказ частных бесед (например. Ин. 3; 4; 8–10; Ин. 13–17) указывают на авторство очевидца (ср. Ин. 2:6; 4:6; 6:10; 12:3–5). Например, Иоанн (Ин. 5:2) упоминает, что купальня Вифезда имела пять крытых ходов. В раскопках 1914–1938 гг. эта купальня была обнаружена и оказалась в точности соответствующей описанию Иоанна. Поскольку ко второму столетию она уже не существовала, вряд ли какой-то фальсификатор в этот период мог знать такие подробности о людях, местах, географии и топографии.

Ещё одно обвинение критиков сводится к тому, что Евангелие от Иоанна слишком сильно отличается, как по событийной канве, так и по своему стилю, чтобы подразумевать тех же самых людей и те же события, что и синоптические Евангелия. Лингвистические вопросы мы обсудим несколько позже. Отличие событий может доказывать больше того, что хотелось бы критикам. Если бы Иоанн писал через целое столетие после создания синоптических Евангелий, преследуя тенденциозные богословские цели, он был бы склонен чаще упоминать те же самые события, просто вкладывая в них иной

смысл. Но этого не произошло. Однако имеются очевидные совпадения в решающих моментах повествования, а также в других показательных эпизодах – это хождение Иисуса по воде, насыщение 5000, Его триумфальный вход в Иерусалим и в особенности последняя вечеря. Существенных расхождений в этих рассказах нет.

«Гипотеза второго столетия» получила смертельный удар после находки в Египте части этого Евангелия на «фрагменте Джона Райлендса», который можно датировать всего 114 г. по Р. Х. Евангелие от Иоанна было написано в Малой Азии. Если его копии имели хождение в маленьком городке на другом берегу Средиземного моря к 114 г., то его оригинал, бесспорно, был создан в первом столетии.

Традиция рассматривает Евангелие от Иоанна как последнее по времени создания, относя его приблизительно к 90-м гг. Однако современные исследования °свитков Мёртвого моря заставили некоторых учёных отнести его к периоду до 70 г. из-за его сходства с литературой Кумранской общины (Guthrie, 261–62). Особо отмечаются простота стиля и мотив света-тьмы, типичный для идеологии Кумрана (Ин. 1:4–9; ср. Ин. 8:12). Даже учёные либерального направления, такие как Джон А. Т. Робинсон, датируют это Евангелие весьма ранним периодом 40–65 гг. (Robinson, 352). Тогда получается, что оно могло быть создано в пределах десятилетия от описываемых событий. Возможно, это всё-таки слишком ранняя датировка, но она отражает то, что учёным удалось установить по вопросу непосредственного знания евангелистом излагаемых им событий.

Факт создания Евангелия от Иоанна в первом столетии, когда ещё были живы очевидцы событий, как представляется, не может оспариваться всерьёз. Это весомый довод в пользу исторической достоверности данного Евангелия.

Иоанн не приводит притчи Иисуса. Евангелие от Иоанна отличается тем, что в нём нет притчей, столь характерных для синоптических Евангелий. Некоторые критики считают это свидетельством того, что повествование Иоанна менее достоверно. Но с учётом сходства в изложении основных

событий и учения Иисуса, несколько затруднительно понять, почему отсутствие притчей должно свидетельствовать о недостоверности повествования Иоанна. Во всяком случае, здесь можно сделать четыре замечания:

Это «довод, следующий из молчания». Такое молчание Иоанна ничего, с точки зрения логики, не доказывает, кроме того, что Иоанн предпочёл ограничиться в своём повествовании другими темами. Он мог сделать это намеренно, особенно если его Евангелие было последним по времени создания. У Иоанна не было оснований повторять изложение материалов, уже доступных читателю. Коль скоро остальные три Евангелия уже двадцать или тридцать лет находились в обращении, целью Иоанна могло быть, главным образом, их дополнение. Евангелист включал имеющиеся материалы в свой текст избирательно и отметил, что произошло много больше того, что может вместить его книга (Ин. 20:20–31; 21:24–25).

У Иоанна Иисус говорит языком притчей. Как отмечает Крейг Бломберг, хотя в Евангелии от Иоанна нет развёрнутых притчей, в книге отражена склонность Иисуса к метафорам, к образному, характерному для притчей стилю речи (Blomberg, 158). Иисус называет Себя пастырем добрым, стремящимся спасти заблудившихся овец (Ин. 10:1–16; ср. Мф. 18:12–14; Лк. 15:3–7). Ученичество означает смиренное служение (Ин. 13:4–5,12–17; ср. Лк. 22:24– 27). Иоанн противопоставляет сев и жатву (Ин. 4:37), раба и сына (Ин. 8:35), указывает на «обучение» Сына (Ин. 5:19–20), говорит о трудах и хождении при дневном свете (Ин. 9:4; 11:9–10), о разбойнике и придверник в овчарне (Ин. 10:1–3), о прорастании пшеничного зерна (Ин. 12:24), о виноградной лозе и виноградаре (Ин. 15:1–6), о муках женщины при родах (Ин. 16:21; Blomberg, 158). Отнюдь не свидетельствуя о недостоверности повествования Иоанна, эти фигуры речи указывают на близость между образами Иисуса у Иоанна и синоптиков.

В книге говорится о других местах и периодах времени. Иоанн больше рассказывает о частных беседах, тогда как с притчами Иисус, как правило, обращался к собравшейся толпе неверующих (Мф. 13:13–15). Описываемые Иоанном события не

упомянуты у синоптиков. Иоанн освещает ранний и поздний периоды служения Иисуса, тогда как синоптики преимущественно сосредоточены на среднем периоде и служении в Галилее. Вполне понятно, что в разное время и в разных случаях Иисус несколько изменял Свою проповедь, как должен делать и любой странствующий проповедник.

Иоанн обращался к новому кругу читателей. Отсутствие развёрнутых притчей предполагает, что данная проповедь обращена к тем, кто далёк от семитской языковой среды. Иоанн употребляет слова, имеющие практически универсальное религиозное значение, с тем чтобы избежать языковых барьеров (Carson, 46). Это соответствует датировке после 70 г., когда римляне разрушили Иерусалим и Благая Весть была обращена к более разнородному, нееврейскому кругу слушающих.

Высказывания Иисуса отличаются по стилю. Делается предположение, что любые отличия в стиле доказывают, будто бы Иоанн сам измышляет изречения Иисуса, а не фиксирует их. С точки зрения логики, такой вывод не следует с необходимостью. Возможны, по меньшей мере, три других объяснения отличий: 1) синоптики передают слова Иисуса точнее, чем Иоанн; 2) Иоанн передаёт их точнее, чем синоптики; 3) все они могут точно описывать существенно разные события, а некоторые одинаковые события описывать с разных точек зрения. Свидетельства указывают на последнюю возможность.

Высказывания, в основном, одинаковы. Если Евангелие от Иоанна создано позднее и не отличается точностью, то почему оно иногда передаёт высказывания Иисуса теми же самыми словами, что и синоптические Евангелия? Иоанн и Марк сообщают, что Иисус сказал расслабленному: «встань, возьми постель твою и иди» (Мк. 2:11; Ин. 5:8 {"ходи"}). К ученикам, увидевшим, как Иисус идёт по воде. Он обратился с такими словами: «это Я; не бойтесь» (Мк. 6:50; Ин. 6:20). При Своём явлении ученикам Иисус сказал: «Мир вам!» (Лк. 24:36; Ин. 20:19).

Однако в достоверном сообщении нет необходимости употреблять в точности те же самые слова, до тех пор пока ими передаётся тот же самый смысл. В многочисленных случаях

суть сказанного Иисусом остаётся одной и той же у Иоанна и в синоптических параллелях. Чтобы накормить пятитысячную толпу, Иисус сказал: «велите им возлечь» (ср. Ин. 6:10), а в изложении Марка Иисус «повелел им рассадить всех» (Мк. 6:39). У Иоанна Иисус, вступившись за женщину, умастившую Его миром, сказал: «оставьте её; она сберегла это на день погребения Моего» (Ин. 12:7). Марк передаёт это так: «она сделала, что могла: предварила помазать тело Моё к погребению» (Мк. 14:8). О предательстве Иуды Иисус у Иоанна говорит: «истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня» (Ин. 13:21). Марк пишет: «истинно говорю вам, один из вас, идущий со Мною, предаст Меня» (Мк. 14:18). Согласно Ин. 13:38, Иисус отвечал Петру: «душу твою за Меня положишь? истинно, истинно говорю тебе: не пропоёт петух, как отречёшься от Меня трижды». У Луки читаем: «говорю тебе, Пётр, не пропоёт петух сегодня, как ты трижды отречёшься, что не знаешь Меня» (Лк. 22:34). Здесь Иоанн параллелен одному из синоптиков, а Марк расходится с ними, упоминая два крика петуха (Мк. 14:30). Согласно Ин. 18:11, Иисус сказал Петру: «вложи меч в ножны». А в Мф. 26:52 написано: «возврати меч твой в его место».

Иоанн приводит характерные особенности учения Иисуса, которые весьма близки к тому, что рассказывают синоптики: Иисус есть «Сын Человеческий» (Ин. 1:51; 5:27; 8:28; ср. Мф. 9:6; 16:13; 20:18; Мк. 2:10; 8:31; 10:45; Лк. 12:40; 19:10; 24:7; всего 80 случаев).

Иисус учит как власть имеющий (Ин. 2:18; 6:27; 10:18; ср. Мф. 7:29; 9:6; 28:18; Мк. 1:22, 27; Лк. 4:32; 5:24).

Чтобы войти в Царствие Божье, нужно родиться свыше (Ин. 3:3; ср. Мк. 10:15).

Делателей ждёт обильная жатва (Ин. 4:35; ср. Мф. 9:37–38).

Пророк не имеет чести в своём отечестве (Ин. 4:44; ср. Мк. 6:4).

Иисус поправлял иудейскую традицию, особенно в отношении субботы (Ин. 5:9–16; 7:22–23; ср. Мф. 12:1–13; Мк. 2:23, 3:5; Лк. 13:10–17).

Нечестивые будут судиться по делам своим (Ин. 5:29; ср. Мф. 25:46).

У Иисуса с Богом были уникальные взаимоотношения Сына и Отца, предполагающие право обращаться к Богу «Авва», «Отче» (Ин. 5:37; 17:11; ср. Мф. 3:17; 18:10; Мк. 14:36; Лк. 3:22; 9:35; 23:46).

Иисус есть свет миру (Ин. 8:12; ср. Мф. 5:14).

Учение Иисуса иногда ожесточало сердца тех, кто Ему противостоял (Ин. 9:39; ср. Ин. 12:39–40; Мк. 4:12; 8:17).

Пастырь добрый спасает своих овец (Ин. 10:1–16; ср. Мф. 18:12–14; Лк. 15:3–7).

Отец даёт откровение о Сыне; никто не знает Отца, кроме Сына (Ин. 10:14–15; 13:3; 17:2, 25; ср. Мф. 11:25–27).

Иисус испытывал искушение уклониться от Своего пути к кресту (Ин. 12:27; ср. Мк. 14:35–36).

Принимающий Иисуса принимает Отца (Ин. 12:44–45; ср. Мф. 10:40; Мк. 9:37; Лк. 10:16).

Истинное ученичество означает смиренное служение (Ин. 13:4–5, 12–17; ср. Лк. 22:24–27).

Ученик не больше своего руководителя (Ин. 13:16; ср. Мф. 10:24; Лк. 6:40).

Святой Дух наставит учеников, что им отвечать обвинителям (Ин. 14:26; 15:26; ср. Мф. 10:19–20; Мк. 13:11).

Учеников будут изгонять из синагог (Ин. 16:1–4; ср. Мф. 10:17–18; Мк. 13:9).

Ученики рассеются по всему миру (Ин. 16:32; ср. Мк. 14:27).

Христиане имеют власть оставлять или прощать грехи (Ин. 20:23; ср. Мф. 18:18; Blomberg, 157–58).

У синоптиков встречаются тексты «в стиле Иоанна». Стихи Мф. 11:25–27 представляют собой типичный текст «в стиле Иоанна», где речь Иисуса отличается той же прямотой, неметафоричностью стиля, которая для неё характерна в передаче Иоанна. По сути дела, этот текст выглядит настолько похожим на тексты Иоанна, что любой читатель, не знай он о его принадлежности Матфею, склонен был бы приписать его Иоанну. Текст Лк. 10:21–22 тоже написан в стиле Иоанна. Следовательно, так называемые высказывания Иисуса «в стиле

Иоанна» отнюдь не являются отличительной особенностью Евангелия от Иоанна. Точнее будет считать, что в этих текстах отражён один из действительно существовавших стилей речи Иисуса, не так уж редко встречавшийся в Его высказываниях.

Изречения Иисуса вида «Я есмь» отличаются от того, что Иисус говорит у синоптиков. Поскольку восемь изречений вида «Я есмь» (Ин. 4:26; 6:35; 8:12, 58; 10:9, 11; 11:25; 14:6 {синод, также без глагольной связки «есмь"}) встречаются исключительно у Иоанна, некоторые критики заявляют, что маловероятно, чтобы Иисус их действительно высказывал, по крайней мере именно в такой форме.

В сущности, этот довод подобен обоюдоострому мечу. С тем же успехом можно доказывать, что высказывания Иисуса у синоптиков недостоверны, так как отличаются от Его изречений у Иоанна. Но неправильно было бы утверждать, что у синоптиков нет высказываний Иисуса в этой форме, неявно подразумевающей отождествление с ветхозаветным Яхве. Фраза «Я есмь Он» (греч. *ego eimi*) основана на ветхозаветных провозглашениях Бога Богом (ср. Вт. 5:6; 32:39; Пс. 45:11; Ис. 40–45 passim). В Мф. 11:25–27 и Лк. 10:21–22 синоптики приводят изречения сходного вида. Самую явную форму имеет ответ Иисуса первосвященнику в Мк. 14:62: «*Я* [Христос]». В ознаменование грядущего богоявления Иисус говорит ученикам: «ободритесь; *это Я*, не бойтесь» (Мк. 6:50; *курсив Н. Г.*).

Кроме того, откуда бы Иоанн или другие авторы могли взять эту необычную форму? Древние авторы апокрифов старались согласовать свой стиль с теми образцами, которые признавались подлинными. Среди известных религиозных деятелей первого столетия больше никто не произносил такого рода утверждений. Ближайшая небиблейская параллель встречается в древнееврейском «Дамасском документе» Кумранской общины. Здесь сказано: «ты ищешь Бога Богов? Это Я», а в следующей главе добавляется: «Я есмь Он; не бойтесь, ибо Я есмь прежде, чем были дни» (цитируется в Stauffer, 179; отметим, что нечто похожее Бог провозглашает в Пс. 45 и в Ис. 43:1).

Содержание высказываний вида «Я есмь» у Иоанна подразумевается также у синоптиков. Крейг Бломберг отмечает, что во всех четырёх Евангелиях изображается человек Иисус, слова Которого пребудут вечно, Который прощает грехи, определяет Собою участь человека, требует абсолютной преданности, предлагает покой уставшим и спасение заблудшим, обещает всегда быть со Своими последователями и ручается, что Бог ответит на молитвы во имя Его (Blomberg, 166). Формулировки высказываний Иисуса как в синоптических Евангелиях, так и в Евангелии от Иоанна свидетельствуют, что Он провозглашает Себя Богом. Как указывает Штауфер, «"Я есмь Он» означает: где Я, там Бог, там Он живёт и говорит» (Stauffer, 194–95).

Общая аргументация в пользу аутентичности Евангелия от Иоанна распространяется и на тексты вида «Я есмь». Нет достаточных оснований подозревать, будто бы Евангелие от Иоанна и синоптические Евангелия не являются подлинными, хотя и независимы друг от друга. Данные тексты согласуются между собой во всех главных точках пересечения, зачастую – вплоть до подробностей. Иоанн тоже приводит высказывания в третьем лице, похожие на типичные высказывания у синоптиков. В Ин. 10:1–7 Иисус по очевидной причине переходит на речь от первого лица, поскольку Его слушатели не понимают смысла Его примеров, приведённых в третьем лице.

Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник […] *Сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им. Итак, опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что Я – дверь овцам* [Ин. 10:1, 6–7; *курсив Н. Г.*).

Иисус мог обращаться к более лаконичному и простому стилю, во многих случаях зафиксированному Иоанном, для усиления сказанного или из-за непонимания слушателей.

Поскольку Иоанн подчёркивает враждебность иудейских руководителей Иисусу (см. Ин. 5:16,18; 7:1; 10:31 и т.д.), вполне понятно, что высказывания вида «Я есмь» будут встречаться именно у Иоанна.

Не существует доказательств того, что Иоанном просто вымышлены семь изречений вида «Я есмь» или семь знамений (чудес), которыми Иоанн подтверждает сказанное Иисусом (ср. Ин. 20:30–31). И то, и другое евангелист выбрал для включения в Евангелие, чтобы обоснованно развивать свою тему. Получилось так, что «материал изречений» у Иоанна не совпадает с аналогичными материалами у синоптиков. Да и могло ли быть иначе, если Иоанн сознательно лишь дополнял уже доступные читателю синоптические Евангелия, отбирая материалы из сокровищницы, которую «и самому миру не вместить бы» (Ин. 21:25)?

В некоторых точках Евангелие от Иоанна и синоптические Евангелия пересекаются, в частности, в аспекте знамений и совершённых Иисусом чудес. Хождение Иисуса по воде и насыщение пяти тысяч из Ин. 6, а также Его воскресение из Ин. 20 описываются у синоптиков без существенных отклонений от рассказа Иоанна. Коль скоро в книге нет никаких признаков вымышленных добавлений или преувеличений при описании знамений Иисуса, нет и причин сомневаться в сообщениях Иоанна о том, что сказал Иисус.

И наконец, именно Иоанн написал, что Иисус обещал божественное укрепление памяти апостолов обо всём, что говорил им Иисус (Ин. 14:26; 16:13). Если Святой Дух сверхъестественным образом укрепил их память, не составит серьёзной трудности понять, как евангелисты могли спустя несколько десятилетий довольно точно воспроизвести то, что говорил Иисус.

Лаконичность изречений Иисуса показывает, что это слова Иоанна. ещё одно обвинение, основанное на стиле речи Иисуса, сводится к тому, что лаконичность указывает на обработку со стороны как священнописателя, так и редактора. При этом упускается из виду, что не во всех случаях речи Иисуса в передаче Иоанна лаконичны (ср. Ин. 3:3–21; 5:19–47; 6:26–58; 10:1–18). «Беседа в горнице» занимает три главы (Ин. 14–16), соперничая по длине с Нагорной проповедью из Мф. 5–7. В главе Ин. 17 изложена самая долгая молитва Иисуса.

С другой стороны, краткие высказывания Иисуса приводят и синоптики. Матфей упоминает лаконичное «отдавайте кесарево кесарю, а Божье Богу» (Мф. 22:21). Марк пишет: «всё возможно верующему» (Мк. 9:23), а Лука – «не хлебом одним будет жить человек» (Лк. 4:4). Отметим такие изречения, как Лк. 18:27; 23:34, 43, 46.

С какой стати лаконичность должна быть признаком неаутентичности? С тем же успехом из такой аргументации можно сделать вывод, будто бы президент Линкольн никогда не произносил знаменитую Геттисбергскую речь на Национальном кладбище в 1863 г. Очевидно, бывали такие случаи, когда Иисус говорил пространно, и такие, когда Его слова были решительными и краткими.

Иоанн проявляет немалую заботу о точности в передаче слов Иисуса. Он различает то, что сказал Иисус (и что ученики зачастую не понимали), и то, что, как позднее поняли ученики, Он имел при этом в виду. Иисус сказал: «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2:19). Иоанн добавляет: «Когда же воскрес Он из мёртвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2:22; ср. Ин. 20:9). То, что фактически сказал Иоанну Иисус, отличается от того, что ошибочно поняли из этого некоторые ученики (Ин. 21:22–23). В других Евангелиях проводится то же различие (ср. Мк. 3:30). Итак, лаконичность приведённых у Иоанна изречений Иисуса ещё не доказывает, что Иисус в действительности этого не говорил.

Оборот «истинно, истинно» («атеп, атеп») встречается только у Иоанна. Аналогичным образом, критики полагают, будто бы употребление Иисусом оборота «истинно, истинно» исключительно в Евангелии от Иоанна доказывает, что в действительности Иисус никогда не прибегал к такой форме усиления (Ин. 1:51; 3:3, 5, 11; 5:19, 24, 25; 6:26, 32, 47, 53; 8:34, 51, 58; 10:1, 7; 12:24; 13:16, 20, 21, 38; Ин. 14:12; 16:20, 23; 21:18). Этот оборот не встречается у синоптиков, однако фраза «истинно, истинно говорю тебе» (Ин. 13:38) имеет параллель в виде «истинно говорю тебе» (Мф. 26:34; Мк. 14:30). Такое удвоение может выражать усиление (см. Blomberg, 159).

Варианты перевода «[говорю вам истину]» (NIV) и «[воистину]» (NKJV) могут также передавать это усиление без удвоения.

Нет причин полагать, что Иисус не мог иногда прибегать к этому обороту. Речи Иисуса у Иоанна обычно относятся к другому времени (ранний и поздний периоды Его служения) и другим местам (в Иудее, а не в Галилее), и даже обращены к другим людям (например, самарянка не могла иметь такие же ошибочные политизированные представления о Мессии, как иудеи – Ин. 4:25–26; см. Carson, 58). У Иоанна, в отличие от синоптиков, больше частных бесед. Иоанн описывает личные беседы Иисуса с Никодимом (Ин. 3), с женщиной у колодца (Ин. 4), Его наставление женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин. 8), беседу с учениками (Ин. 13–16). Во время Своего служения Иисус избегал явно и во всеуслышание провозглашать Себя Мессией. Но Он не колеблясь делал это в личных беседах (Ин. 4:25–26) и перед первосвященником (Мк. 14:61–65). Речь Иисуса соответствовала случаю.

Некоторые евангелические учёные считают, что удвоение слова «истинно» (*амен*) у Иоанна объясняется его гомилетическими, проповедническими целями. В основе этого взгляда лежит то мнение, что Евангелие от Иоанна создавалось как проповедь (ср. Ин. 20:30–31). Это обосновывает Д. А. Карсон. Соответственно, Иисус фактически мог говорить «*амен*», но Иоанн удваивал это слово для риторического усиления. Хотя такое возможно, более точным представляется тот вывод, что все удвоения возникли вследствие стремления священнописателя показать читателю интонационное усиление, которое воспринималось только на слух, когда Иисус произносил эту фразу. Или же, ещё вероятней, нет причин полагать, что Иисус в таких случаях не мог действительно говорить «*амен, амен*», как и записано у Иоанна. Параллельных мест у синоптиков, которые бы это опровергали, нет.

У Иоанна имеются лексические отличия. Около 150 слов, встречающихся в речах Иисуса у Иоанна, нет в других Евангелиях (Carson, 45). Многие из этих слов настолько распространены, что Иисус, если вообще употреблял их, вряд

ли мог бы обойтись без них в самой обычной речи. Отсутствие их у синоптиков расценивается как свидетельство того, что Иоанн сам сочинял, а не записывал речи Иисуса.

При такой аргументации упускается из виду, что хороший проповедник всегда подбирает слова, соответствующие случаю. А поскольку общепризнанно, что Иисус говорил на арамейском языке, остаются широкие возможности различного выбора слов при записи и переводе на греческий высказываний Иисуса. Из этих соображений вытекает некий общий принцип, который должен учитываться при самых разных позициях относительно цитат из речи Иисуса в Евангелиях. Беседу или диалог можно передать как дословно, так и сокращённо (Westcott, cxv-cxix). Стиль и цели изложения могут меняться. Карсон отмечает: «В некоторые моменты может быть важно передать живое звучание речи, дословно воспроизводя целый ряд выражений и игру слов; в других случаях стратегически гораздо важнее может быть сосредоточение на сущности доводов и ясной их формулировке, даже если словесное их выражение будет полностью отличаться от оригинальной речи» (Carson, 46). В связи с этим многие консервативные учёные готовы признать, что не все изречения Иисуса могли сохраняться *ipsissima verba* (с точной передачей слов), но лишь *ipsissima vox* (с точной передачей смысла).

Как указывает Карсон, времена глаголов и другие грамматические категории тоже влияют на выбор слов. Если «историческое настоящее» сравнительно часто используется в повествовании, но редко в беседах, то, как показано, не имеют обоснования современные источниковедческие теории, которые пытаются приписывать соответствующие разделы разным редакторам (Carson, 45).

Аргументация против аутентичности этих изречений представляет собой разновидность логической ошибки *petitio principii*, то есть построения порочного круга. Единственная причина, почему вообще возникает проблема, состоит в том, что различные способы выражения, встречающиеся у Иоанна, заведомо не учитываются при определении того, каков был стиль Иисуса. Но это построение порочного круга, так как

заранее предполагается, что высказывания у Иоанна выходят за пределы подлинного стиля речи Иисуса.

Различаются описание и порядок событий. ещё один довод против аутентичности повествования Иоанна заключается в том, что порядок событий иногда различается. Большая часть содержания Ин. 1–17 и Ин. 21 не появляется в других Евангелиях, так что речь не может идти об относительном порядке событий.

Иоанн относит очищение храма к раннему периоду служения Иисуса (Ин. 2:13–22), хотя у синоптиков оно относится к позднему периоду (ср. Мк. 11:15–19). Иисус исполнил пророчество, когда выгнал продающих и покупающих из Двора язычников. Этим подразумевалось важное указание о распространении Царства на языческий мир. Поэтому вполне возможно, что Он дал этот наглядный урок дважды, один раз ближе к началу Своих дел, и потом, когда пришёл в город для заключительного противостояния. В пользу этого предположения свидетельствуют отличия в рассказах евангелистов. Иоанн ничего не говорит об открытой враждебности руководителей храма, в отличие от Марка, который уточняет, что это заключительное очищение храма укрепило их намерение убить Его, «ибо боялись Его, потому что весь народ удивлялся учению Его» (Мк. 11:18). Такая враждебность со стороны властей характеризует поздний период служения Иисуса. Того, что для упрёка им Он обращается к одному и тому же ветхозаветному тексту, следовало ожидать, ведь Он обличает их в тех же самых грехах (ср. Мф. 4:4, 7, 10).

Ни в одном из Евангелий не сказано, что оно излагает события в хронологическом порядке. Упорядочение материалов определялось преимущественно тематическими, а не хронологическими соображениями. В рамках общей хронологии, если перикопа, относящаяся к тому же самому событию, помещена в другое место, это может соответствовать несколько иным литературным целям. У Матфея и Луки порядок трёх событий искушения различен (ср. Мф. 4 и Лк. 4). Таким образом, ничем не обосновано утверждение о том, что иная

последовательность событий у Иоанна указывает на позднюю дату создания и недостоверность его текста. Это могут быть материалы дополнительные или подчинённые другим тематическим целям. Независимо от их последовательности, события, общие для текстов Иоанна и синоптиков, описываются со значительным совпадением деталей, что и отмечено Бломбергом (Blomberg, 156–57):

В том и другом случае Иисус возвращает зрение слепому, воскрешает мёртвых, на значительном расстоянии исцеляет сына начальника (Ин. 4:46–54; Лк. 7:1–10 и параллельные).

Иисус опровергает традиционное толкование закона о субботе (Ин. 9:6–7; Мк. 8:23–25).

Иоанн, как и синоптики, рассказывает об отказе Иисуса творить чудеса просто в ответ на искушение со стороны Своих противников (Ин. 6:30–34; Мк. 8:1–13 и параллельные).

Сообщается о неудачных попытках схватить Иисуса (Ин. 8:59; 10:39; Лк. 4:29–30).

Описываются Его дружеские отношения с Марией и Марфой (Ин. 11:20; 12:2–3; Лк. 10:38–42).

Его обвиняют в одержимости бесами (Ин. 10:19–21; Мк. 3:22).

Иоанн Креститель понимается как глас вопиющего в пустыне из Ис. 40:3 и как предтеча Мессии (Ин. 1:23; Мк. 1:2–3 и параллельные).

Иоанново крещение водой противопоставляется крещению Духом после пришествия Мессии (Ин. 1:26–27, 33; Мк. 1:7–8 и параллельные).

Дух нисходит на Иисуса, о чём свидетельствует Иоанн Креститель (Ин. 1:32; Мк. 1:10 и параллельные).

Пять тысяч людей чудесным образом насыщаются (Ин. 6:1–5; Мк. 6:32–44 и параллельные).

Иисус ходит по воде (Ин. 6:16–21; Мк. 6:45–52).

Герхард Майер (Maier) дополнительно перечисляет черты сходства между Евангелиями от Иоанна и от Матфея (цитируется в Blomberg, 159). Это особенно интересно в связи с тем, что Матфея критики обычно считают меньше всего похожим на Иоанна.

Оба евангелиста приводят цитаты из Ветхого Завета и указывают на исполнение пророчеств.

Оба свидетельствуют о частоте, пространности, месте и наставительном характере продолжительных проповедей Иисуса.

Оба излагают долгую прощальную беседу (беседа в горнице и на горе Елеонской).

Оба выделяют личное наставление ученикам.

Оба упоминают предназначение благовестия; Благая Весть проповедуется «во-первых, Иудею, потом и Еллину».

У Иоанна поздняя христология. Довод, часто выдвигаемый в опровержение точности Иоанна при передаче слов Иисуса, сводится к тому, что христология в его текстах предполагается достаточно «поздней» и «высокоразвитой», подчёркивающей во всей полноте божественную сущность Иисуса (например, в Ин. 1:1; 8:58; 10:30; 20:28–29). Это возражение основано на несостоятельных диалектических представлениях о пути развития учения. Критики, вслед за Ф. К. Бауром (Baur), пытаются обнаружить в материалах Евангелий гегелевскую (*см*. Гегель. Георг Вильгельм Фридрих) диалектику развития (Corduan, 90–92). Они исходят из того мнения, что текст Иоанна должен быть поздним, поскольку взгляды евангелиста представляют собой синтез, преодолевающий ранее имевшее место противоречие между тезисом Петра и антитезисом Павла. Однако сама эта схема тезиса-антитезиса ничем не обоснована.

У Марка (Евангелие которого большинство тех же самых критиков считает самым ранним) есть утверждения о божественности Христа, в том числе Его провозглашения Себя Богом. Например, когда Иисус говорит о Своей власти прощать грехи, фарисеи расценивают это как утверждение о Его божественности и восклицают: «что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Мк. 2:7). А когда Иисуса спрашивают на суде, Мессия ли Он (а Мессию в Ветхом Завете называют Богом – Пс. 44:8; Ис. 9:6; Зах. 12:10), Иисус отвечает прямо: «Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:62). Таким ответом Он определённо признаёт, что провозглашает

Себя Богом, и синедрион пользуется этим, чтобы осудить Иисуса за «богохульство» (Мк. 14:64). В текстах вне Евангелий, Послание Павла к римлянам (ок. 56), которое многие считают созданным раньше, чем Евангелия, даёт решительные и сильные описания божественности Христа, указывая, что Он – «сущий над всем Бог» (Рим. 9:5).

Многие случаи самых явных провозглашений Иисусом Своей божественности относятся к контексту, в котором Его противники искушают или обвиняют Его. Хотя это верно в отношении повествования как Иоанна, так и синоптиков (ср. Мк. 2:7–10; 14:61–62; Ин. 10:24, 30–33), Иоанн особо подчёркивает враждебность «иудеев» (см. Ин. 5:16, 18; 7:1; 10:31). Вполне понятно, что он уделяет и особое внимание явным провозглашениям божественности.

Синоптики не ставили себе первоочередной задачи подчеркнуть божественность Христа. У Матфея акцент ставится для иудеев, на долго ожидаемом ими пришествии Мессии. Марк особо выделяет смиренное служение Иисуса (Мк. 10:45). Лука подчёркивает человеческую сущность Иисуса. Прямо объявленной целью Иоанна было показать, что Иисус – воплотившийся Бог (Ин. 1:1, 14; 20:31). Не приходится удивляться, если в его Евангелии провозглашений божественности Христа больше. В кульминационной главе своего Евангелия Иоанн сообщает, что Фома исповедал божественность Христа, назвав Его «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20:28). Если этот текст неточен, значит, Иоанн неправильно раскрыл главную тему своей книги, а именно, тезис о том, что чудеса Иисуса побудили Его учеников признать Его истинную сущность как Бога (см. Ин. 20:28–31).

Заключение. Аргументация, отрицающая подлинность изречений Иисуса в Евангелии от Иоанна, как представляется, основана преимущественно на априорных философских построениях, а не на реальных исторических и текстуальных свидетельствах. Существуют разумные объяснения для отличий, связанные с тем, где, когда, для кого и при каких обстоятельствах говорил Иисус. Большая их часть согласуется также с той вполне разумной посылкой, что Иоанн писал свою

книгу позже и намеренно сделал её дополняющей. Он сознательно избегал повторений того, что сказано в других Евангелиях, если только они не были действительно важны для развития его темы. Как явствует из случаев пересечения, материалы Иоанна оказываются существенно параллельны материалам синоптиков.

Ни в одном из этих случаев не имеется реальных свидетельств того, что Иоанн домысливал, а не просто записывал сказанное Иисусом. Напротив, рассказ Иоанна отличается такой свежестью и живостью взгляда, детальностью, носит такой неофициальный и личный характер, что выдаёт непосредственное и близкое знакомство написавшего его очевидца с событиями. Есть все основания полагать, что Иоанн передал подлинные слова Иисуса, а если не сами слова в точности, то их точный смысл.

Основания для признания достоверности Евангелия от Иоанна ничуть не хуже, а то и лучше, нежели в случае синоптических Евангелий. Все четыре Евангелия можно, ничуть не погрешив против истины, признать историческими. Материалы Матфея и Марка параллельны материалам Луки, а Лука сам обсуждает свой исторический метод и свою историческую точность (*см*. книга деяний: историческая достоверность):

Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твёрдое основание того учения, в котором был наставлен (Лк. 1:1–4).

Коль скоро Матфей и Марк рассказывают, в сущности, то же самое, что и Лука, то их материалы настолько же исторически достоверны, как материалы Луки. А если параллельные материалы у Иоанна не имеют существенных отклонений от текстов синоптиков, то именно на критиков ложится бремя доказывания – какие имеются серьёзные основания для того,

чтобы не считать его свидетельство исторически достоверным (*см*. Новый Завет: историческая достоверность)?

Языковые отличия текста Иоанна от текста синоптиков могут быть по большей части объяснены географическими (в Иудее) и хронологическими (ранний и поздний периоды служения) особенностями, а также самим характером материалов (много частных бесед). Изречения вида «Я есмь» можно понимать как сокращённые и упрощённые высказывания, с которыми Иисус обращался к тем, кто Его поначалу не понимал. В самом деле, тот факт, что рассказ Иоанна – такой непосредственный, личный и подробный, служит весомым свидетельством в пользу его аутентичности.

В цепи апологетической аргументации звено Иоанна является самым сильным. В самом деле, это единственное Евангелие, в котором говорится, что его написал апостол, бывший очевидцем событий (Ин. 21:24–25). Карсон приходит к такому выводу: «Вполне возможно, что Иисус иногда говорил именно в таком стиле, который мы считаем «стилем Иоанна», и что на стиль Иоанна в определённой мере повлиял Сам Иисус. Если взять все свидетельства в их совокупности, не так уж трудно представить себе, что мы, когда слушаем голос евангелиста, передающего сказанное Иисусом, слышим голос Самого Иисуса» (Carson, 48).

Библиография:

C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*.

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

D. F. Carson, *The Gospel According to John*.

W. Corduan, «Transcendentalism: Hegel» // *Biblical Errancy: Its Philosophical Roots*, N. L. Geisler, ed.

R. T. France, *The Evidence for Jesus.*

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.

D. Guthrie, *New Testament Introduction: The Gospels and Acts*.

I. H. Marshall, *I Believe In the Historical Jesus.*

J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*.

E. Stauffer, *Jesus and His Story*.

R. L. Thomas, *A Harmony of the Gospels*.

B. F. Westcott, *The Gospel According to St John*, Vol. 1.

Евангелие от Луки: предполагаемые ошибки

(*LUKE, ALLEGED ERRORS IN*)

По обвинениям критиков. Евангелие от Луки содержит существенные исторические неточности в повествовании главы Лк. 2 о Рождестве.

Перепись по всей земле. В Лк. 2:1–3 говорится о переписи по всей земле при кесаре Августе, когда Сирией правил Квириний. Однако, судя по анналам античной истории, такой переписи не было. Фактически, Квириний стал править Сирией только в 6 г. по Р. Х. Среди критиков распространено мнение, что Лука ошибся, говоря о регистрации населения при кесаре Августе, а перепись в действительности происходила в 6 г. или в 7 г. по Р. Х. (эта перепись упомянута у Луки в речи Гамалиила из Деян. 5:37).

Возможное исправление перевода. °Ф. Ф. Брюс (Bruce) указал на иную возможность. Греческий текст Лк. 2:2 можно перевести так: «[Эта перепись была прежде бывшей в правление Квириния Сириею]». В таком случае греческое слово, которое переводят как «первая» (*protos*), следует переводить как сравнительное описание, «предшествующая», «бывшая прежде другой». С учётом общего построения предложения, такое прочтение не выглядит маловероятным. В таком случае никаких проблем не возникает, так как перепись 6 г. по Р. Х. хорошо известна историкам.

Современные археологические подтверждения. К выводу о допущенной ошибке раньше кое-кто склонялся именно из-за отсутствия вне-библейских свидетельств. Однако с учётом последних данных науки достаточно многие допускают, что фактически имела место ещё одна ранняя перепись, как и отмечено у Луки.

Уильям Рамзай открыл древние надписи, указывающие, что Квириний был правителем Сирии дважды, и в первый раз это случилось за несколько лет до 6 г. по Р. Х. Согласно самим документам переписей (см. Ramsay, *Was Christ?*), фактически имела место перепись между 10 г. и 5 г. до Р. Х. Периодическая

регистрация населения происходила раз в четырнадцать лет. В связи с такой регулярностью переписей все подобные действия властей рассматривались лишь как составная часть общей политики Августа, хотя локальные переписи могли производиться по инициативе местных правителей. Поэтому Лука и отмечает, что перепись производилась на основе постановления Августа.

Поскольку население покорённых земель должно было так или иначе присягать на верность императору, император нередко требовал, чтобы имперская перепись становилась демонстрацией этой преданности, а также средством учёта пригодных к военной службе или же, как могло быть в данном случае, средством учёта налогоплательщиков. В связи с напряжённостью отношений между Иродом и Августом в последние годы царствования Ирода, о чём сообщает иудейский историк Иосиф Флавий, вполне понятно, если Август начал рассматривать владения Ирода в качестве покорённых земель и, соответственно, назначил подобную перепись для установления контроля над Иродом и его подданными.

В-третьих, перепись была делом трудоёмким, занимавшим, по-видимому, до нескольких лет. Подобная перепись, подготавливающая сбор податей, началась в Галлии ок. 10–9 гг. до Р. Х. и длилась добрых сорок лет. Не исключено, что повеление от 8 г. или 7 г. до Р. Х. о переписи начало исполняться в Палестине с заметным опозданием. Трудности организации и подготовки могли затянуть фактическое начало переписи до 5 г. до Р. Х., а то и позже.

В-четвёртых, не было ничего необычного в требовании, чтобы люди возвращались к месту своего рождения или туда, где у них была недвижимая собственность. Указ К. Вибия Мазима от 104 г. по Р. Х. требует, чтобы все отсутствующие в родном городе вернулись в него на время перепеси. Евреи были весьма привычны к таким путешествиям, совершая ежегодное паломничество в Иерусалим.

В сущности, нет никаких причин для подозрений по поводу утверждения Луки о переписи. Рассказ Луки соответствует обыкновению регулярно производить перепись, а её дата не

выглядит неестественной. Это могла быть просто локальная перепись, произведённая в рамках общей политики Августа. Лука лишь предоставляет достаточно надёжные исторические сведения о событии, не отмеченном в других источниках. Лука зарекомендовал себя как на редкость скрупулёзный историк (*см*. книга деяний: историческая достоверность; см. Ramsay, *St. Paul the Traveler and Roman Citizen*). Нет причин не доверять ему в этом вопросе.

Сроки правления Квириния. С учётом утверждения Луки о том, что назначенная Августом перепись была первой в правление Квириния Сирией, тот факт, что Квириний стал правителем Сирии лишь спустя долгое время после смерти Ирода, произошедшей ок. 6 г. до Р. Х., наводит на мысль об ошибке в Евангелии.

Как уже отмечалось, существует такой альтернативный перевод данного стиха, который снимает проблему. Далее, в настоящее время появились свидетельства того, что Квириний в первый раз правил Сирией в ранний период, соответствующий времени рождения Христа.

Квинтилий Вар был правителем Сирии примерно с 7 г. по 4 г. до Р. Х. Его способности руководить людьми не вызывали доверия, что и подтвердилось в 9 г. по Р. Х. в Германии, когда в Тевтобургском лесу германцы истребили три подчинённых ему легиона римских воинов. Квириний, напротив, был признанным военачальником, который подавил мятеж гомонаденсийцев в Малой Азии. Когда пришло время начать перепись, примерно в 8 г. или 7 г. до Р. Х., Август доверил Квиринию решать эту деликатную проблему во взрывоопасной Палестине, изящно оттеснив Квинтилия Вара путём предоставления Квиринию особых полномочий.

Вероятно, Квириний был правителем Сирии в два разных периода; первый из них связан с проведением военных действий против гомонаденсийцев между 12 г. и 2 г. до Р. Х., а второй начался ок. 6 г. по Р. Х. Древняя надпись на латыни, обнаруженная в 1764 г., истолковывается в том смысле, что Квириний был правителем Сирии в два разных периода.

Гэри Хабермас даёт точный анализ ситуации в целом:

1) Налоговые переписи были довольно обыденным мероприятием в Римской империи, и, в частности, они проводились в Иудее.

2) По условиям переписи от населения требовалось, чтобы каждый вернулся в свой родной город.

3) Такие мероприятия, безусловно, проводились в царствование Августа (37 до Р. Х. – 14 по Р. Х.), что вполне соответствует общим временным рамкам для даты рождения Иисуса.

4) Датой конкретной налоговой переписи, которую упоминает Лука, с высокой степенью вероятности могут быть 6–5 гг. до Р. Х., что имеет также известное значение для попыток более точно установить дату рождения Иисуса [Habermas, *Verdict of History*, 153].

Заключение. Имеется три причины считать, что Лука был исторически точен в своём рассказе о рождении Иисуса. Во-первых, существует общее правило: «невиновен, пока не доказана виновность». Древний документ, поступивший из надлежащего места хранения и подразумевающий, что он даёт точные сведения (ср. Лк. 1:1–4), должен рассматриваться как аутентичный, пока не доказано обратное. Этот принцип известен как *правило древних документов.* Данное правило действует в юриспруденции при установлении аутентичности старинных документов.

Во-вторых, существует, как уже отмечалось, вполне правдоподобное объяснение, согласующее рассказ Луки с историческим свидетельством (также *см*. книга деяний: историческая достоверность).

В-третьих, Лука зарекомендовал себя как историк, точный даже в мелких деталях. Уильям Рамзай посвятил двадцать лет изысканиям в том регионе, о котором пишет Лука. Согласно его заключению, Лука при упоминании тридцати двух земель, сорока четырёх городов и девяти островов не сделал ни единой ошибки! Такой точности могли бы только позавидовать историки любого периода.

Библиография:

G. L. Archer. Jr., *An Encyclopedia of Biblical Difficulties.*

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

N. L. Geisler and T. Howe, *When Critics Ask*.

G. Habermas, *The Verdict of History*.

W. Ramsay, *St. Paul the Traveler and Roman Citizen*.

→ *Was Christ Born in Bethlehem?*

Евангелие от Фомы

(*GOSPEL OF THOMAS. THE*)

Заявления критиков. Некоторые радикальные критики Нового Завета утверждают, что гностическое (*см*. гностицизм) «Евангелие от Фомы» по своим достоинствам сравнимо с Новым Заветом и даже превосходит его и что в нём не подтверждается воскресение Христа. Так называемый «°Семинар Иисуса» поместил «Евангелие от Фомы» в своё сильно сокращённое издание Библии. В обоих этих случаях имеют место серьёзные выступления против исторической христианской веры.

«Евангелие от Фомы» было обнаружено в египетском Наг-Хаммади (близ Каира) в 1945 г. и переведено на английский язык в 1977 г. Хотя кое-кто пытается приписать отдельным его частям более раннюю дату создания, наиболее надёжная датировка «Евангелия от Фомы» относит его к периоду не ранее 140–170 гг. по Р. Х. В нём содержится 114 потаённых высказываний Иисуса. В число защитников «Евангелия от Фомы» входят Вальтер Баур (Baur), Фредерик Виссе (Wisse), А. Пауэлл Дэйвис (Davies) и Элайн Пэйджеле (Pagels).

Оценка достоверности «Евангелия от Фомы». Лучший способ оценить достоверность «Евангелия от Фомы» – сравнить его с новозаветными Евангелиями, относительно которых те же самые критики нередко высказывают серьёзные сомнения (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). Это сравнение показывает, что «Евангелие от Фомы» проигрывает по ряду показателей.

Канонические Евангелия созданы намного раньше. По сравнению с широко распространённой датировкой синоптических Евангелий (ок. 40–60 по Р. Х.) «Евангелие от Фомы» запаздывает почти на целое столетие. В самом деле, имеются свидетельства о даже более ранних датах создания некоторых Евангелий (*см*. Новый Завет: датировка), что вынужден признать и ряд либеральных критиков (см. Robinson).

О. Ч. Эдвардс утверждает относительно «Евангелия от Фомы» и канонических Евангелий, что «в качестве исторических реконструкций их никоим образом нельзя даже сравнивать по их достоверности» (Edwards, 27). А Джозеф Фитцмайер добавляет: «Снова и снова она остаётся слепа к тому факту, что она игнорирует целое столетие христианского существования, во время которого этих «гностических христиан» просто не было» (Fitzmyer, 123).

«Евангелие от Фомы» опирается на канонические Евангелия. Даже если удастся показать, что в «Евангелии от Фомы» содержатся некоторые подлинные высказывания Иисуса, «не удастся привести убедительных доводов о том, что любое данное высказывание Иисуса в Евангелиях *восходит* к какому-либо высказыванию из «Евангелия от Фомы"" (Boyd, 118). Верно как раз обратное, так как «Евангелие от Фомы» предполагает знание истин, встречающихся ранее в канонических Евангелиях.

«Евангелие от Фомы» отражает гностицизм второго столетия. На «Евангелие от Фомы» оказал влияние тот тип гностицизма, который превалировал во втором столетии. Например, в уста Иисуса вкладывается такая неправдоподобная и унижающая женщину сентенция: «Каждая женщина, которая сделает себя мужчиной, войдёт в Царствие Небесное» (цитируется в Boyd, 118).

Скудость повествовательных материалов в «Евангелии от Фомы» не доказывает, что Иисус не совершал чудес. Тот факт, что автор (авторы) «Евангелия от Фомы» не приводит повествований о Иисусе, не означает, что он не верил в чудеса Иисуса. Эта книга, по-видимому, задумана как сборник изречений Иисуса, а не рассказов о Его делах.

Канонические Евангелия более достоверны в историческом отношении. Есть множество причин, в силу которых новозаветные Евангелия вызывают больше доверия, нежели гностическое «Евангелие от Фомы». Прежде всего, первые христиане старались с чрезвычайной тщательностью запечатлеть все слова и дела Иисуса. А во-вторых, евангелисты были ближе к очевидцам событий и стремились выявить факты

(Лк. 1:1–4). В-третьих, имеются весомые свидетельства того, что евангельские священнописатели добросовестно описывали известные им события (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Юм: критерии истинности свидетельских показаний). В-четвёртых, образ Иисуса в разных Евангелиях в целом остаётся тем же самым.

Основа новозаветного канона сформировалась в первом столетии. Вопреки заявлениям критиков, основа новозаветного канона сформировалась в первом столетии. Немногие спорные книги не имеют серьёзного значения для апологетической аргументации о достоверности исторических материалов, указывающих на божественность Христа.

В самом тексте Нового Завета отмечено, что собрание его книг существовало уже в первом столетии. Пётр упоминает известные ему послания Павла (2Пет. 3:15–16). Он фактически ценит их наравне с ветхозаветными «писаниями». Павел был знаком с Евангелием от Луки и цитирует его в 1Тим. 5:18. Павел наставляет церкви пересылать друг другу его послания (Кол. 4:16).

Помимо Нового Завета, имеются вне-библейские перечни канонических книг, подтверждающие существование новозаветного канона (см. *Geisler and Nix*, 294). Действительно, в этих перечнях присутствуют все Евангелия и основные послания Павла. Даже в еретический канон гностика °Маркиона (ок. 140 г. по Р. Х.) включены Евангелие от Луки и десять посланий Павла, в том числе 1 Коринфянам.

Отцы церкви во втором столетии подтвердили каноничность Евангелий. Отцы церкви во втором столетии цитировали общеупотребительный набор библейских книг. В него входили все критически важные книги, подтверждающие историческую достоверность пришествия Христа и Его воскресения, а именно, Евангелия, Книга Деяний и 1 Коринфянам. Климент Римский (95 по Р. Х.) цитировал Евангелия (*Corinthians*, 13, 42, 46). Игнатий (ок. 110–115 по Р. Х.) процитировал стих Лк. 24:39 (*Smyrnaeans* 3). Поликарп (ок. 115 по Р. Х.) цитировал все синоптические Евангелия (*Philippians* 2, 7). В «Дидахе» часто цитируются синоптические Евангелия

(Didache, 1, 3, 8, 9, 15–16). В Послании Варнавы (ок. 135 г. по Р. Х.) цитируется Мф. 22:14. Папий (ок. 125–140 по Р. Х.) в «Речах» (*Oracles*) говорит о Матфее, Марке (опиравшемся на рассказы Петра) и Иоанне (последнем из них), которые написали Евангелия. Он трижды указывает, что Марк не допустил ни единой ошибки. Более того, отцы ранней церкви ценили Евангелия и послания Павла наравне с богодухновенным Ветхим Заветом.

Таким образом, отцы церкви удостоверили правильность канонических Евангелий уже в начале второго столетия, задолго до того, как появилось «Евангелие от Фомы».

Рассказ о Воскресении. «Евангелие от Фомы» всё же признаёт воскресение Христа. Собственно, в нём приводятся слова, сказанные живым, воскресшим Христом (34:25–27; 45:1–16). Действительно, в нём не уделяется особое внимание воскресению Христа, однако этого и следовало ожидать, поскольку данное произведение представляет собой, в первую очередь, источник «изречений», а не историческое повествование. Кроме того, предубеждение гностиков относительно всего материального не способствовало высокой оценке телесного воскресения.

Заключение. Доводы о подлинности «Евангелия от Фомы» нельзя даже сравнивать со свидетельствами в пользу Нового Завета. Новый Завет датируется первым столетием, «Евангелие от Фомы» – вторым. Подлинность Нового Завета удостоверяется многочисленными свидетельствами, в число которых входят внутренние ссылки, ранние перечни канонических книг, тысячи цитат в трудах отцов ранней церкви и вполне доказанная ранняя датировка синоптических Евангелий.

Библиография:

G. Boyd. *Jesus Under Slege.*

O. C. Edwards, *New Review of Books and Religion* (May 1980).

C. A. Evans, *Nag Hammadi Texts and the Bible*.

J. Fitzmyer, *America* (February 16, 1980).

A. Frederick, et al., *The Gnostic Gospels.*

N. L. Geisler, and W. Nix, *General Introduction to the Bible*.

R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity.*

E. Linneman, *Is There a Synoptic Problem?*
E. Pagels. *The Gnostic Gospels*.
J. A. Robinson, *Re-dating the New Testament*.
J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*.
F. Seigert, et al., *Nag-Hammadi Register*.
M. J. Wilkins, et al., eds., *Jesus Under Fire*.

Евангелия из Наг-Хаммади

(*NAG HAMMADI GOSPELS*)

Некоторые радикальные критики Нового Завета (*см*. Библия: критика) заявляют, будто бы гностические евангелия равноценны новозаветным, однако при этом в них не подтверждается воскресение Христа (*см*. воскресение Христа: свидетельства; чудеса). Представители «Семинара по Иисусу» включают °Евангелие от Фомы в свою в остальном безжалостно урезанную Библию. И та, и другая точка зрения представляют собой серьёзную угрозу для исторической христианской Веры.

Гностические евангелия (*см*. гностицизм) были обнаружены в египетском Наг-Хаммади (близ Каира) в 1945 г. и переведены на английский язык в 1977 г. «Евангелие от Фомы» (140–170) содержит 114 потаённых изречений Иисуса.

Достоверность гностических евангелий. Лучший способ оценить достоверность этих «евангелий» – сравнить их с евангелиями новозаветными, в части признания которых те же самые критики настроены весьма пессимистично (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). На фоне канонических евангелий гностические выделяются серьёзными недостатками.

Поздняя дата создания. Подтверждённая дата создания канонических евангелий – не позднее 60–100 гг. (*см*. Новый Завет: датировка). А гностические евангелия появились почти на столетие позже. Как утверждает О. Ч. Эдвардс (Edwards), «в качестве исторических реконструкций их никоим образом нельзя даже сравнивать по их достоверности» (Edwards, 27).

Историческая ценность. Самые первые христиане тщательно сохранили сведения о словах и делах Иисуса. Священнописатели евангелий были близки к очевидцам и придерживались фактов (ср. Лк. 1:1–4). Существуют свидетельства того, что евангелисты были честными историками. Далее, в их евангелиях представлен, по сути, один и тот же образ Иисуса (*см*. Библия: предполагаемые ошибки; воскресение Христа: свидетельства).

Новозаветный канон. Вопреки заявлениям некоторых критиков, новозаветный канон, содержащий евангелия и большинство посланий Павла, сформировался к концу первого столетия. Единственная спорная книга, «Антелегомены», не имеет апологетического значения для аргументации о достоверности исторических материалов, указывающих на божественность Христа.

В самом Новом Завете отмечено существование ряда книг уже в первом столетии.

Пётр говорит о том, что у него есть послания Павла (2Пет. 3:15–16), и приравнивает их к ветхозаветным «Писаниям». Павел был знаком с Евангелием от Луки (Лк. 10:7) и цитирует его в 1Тим. 5:18.

За пределами Нового Завета существование новозаветного канона подтверждают имеющиеся канонические перечни (см. Geisler and Nix, 294). Действительно, в таких перечнях присутствуют все евангелия и основные послания Павла. Даже в еретическом каноне Маркиона (ок. 140) признаются Евангелие от Луки и десять посланий Павла (*см*. Библия: каноничность).

Подтверждение со стороны отцов Церкви. Отцы Церкви во втором столетии цитировали общеупотребительный набор библейских книг. В него входили шесть критически важных книг, подтверждающих историческую достоверность пришествия Христа и Его воскресения, а именно: евангелия, Книга Деяний и 1 Коринфянам. Климент Римский цитировал евангелия в 95 г. (*Corinthians*, 13, 42, 46). Игнатий (ок. 110–115) процитировал стих Лк. 24:39 (*Smyrnaeans* 3). Поликарп (ок. 115) цитировал все синоптические евангелия (*Philippians* 2, 7). В «Дидахе» (начало второго столетия) цитируются синоптические евангелия (*Didache*, 1, 3, 8, 9, 15–16). В Послании Варнавы (ок. 135) цитируется стих Мф. 22:14. Папий (*Oracles*, ок. 125–140) говорит о Матфее, Марке (опиравшемся на рассказы Петра) и Иоанне (последнем из них), которые написали евангелия. Он трижды указывает, что Марк не допустил ни единой ошибки. Отцы ранней церкви ценили евангелия и послания Павла наравне с богодухновенным Ветхим Заветом (ср. *К коринфянам* Климента

[47]; *К ефесянам* [10], *К Поликарпу* [1,5] Игнатия и *К филиппийцам* [1, 3–4, 6, 12] Поликарпа).

Отцы Церкви удостоверили правильность канонических евангелий уже в начале второго столетия. Это было задолго до того, как появились – в конце второго столетия – гностические евангелия.

Гностические материалы о Воскресении. Нет реальных свидетельств того, что так называемый документ Q (*Quelle*, «источник»), в который верят многие критики, когда-либо существовал (см. Linneman; *см*. документ Q). Это чисто гипотетическая реконструкция, так что все заявления о том, что в нём ничего не сказано относительно Воскресения, остаются беспредметными.

А вот °"Евангелие от Фомы» существует, хотя и относится к концу второго столетия. Однако, вопреки критикам, ставшим приверженцами данного сочинения, в нём признаётся воскресение Христа. По сути дела, Тот, Кому приписываются изречения из него, – это живой Христос, Христос после распятия («Евангелие от Фомы» 34:25–27; 45:1–16). Верно, что в нём не заостряется внимание на воскресении Христа, но такого и следовало ожидать, ведь это в первую очередь «сборник изречений», а не историческое повествование. Кроме того, богословская предубеждённость гностиков против материи должна была бы привести их скорее к замалчиванию телесного воскресения.

Раннехристианские символы веры. Поскольку критики признают аутентичность главы 1Кор. 15, датируемой приблизительно 55–56 гг. по Р. Х., невозможно отрицать историческую достоверность Воскресения. Тогда прошло всего лишь двадцать два или двадцать три года после смерти Иисуса (1Кор. 15:6). Более того, в 1Кор. 15:1, возможно, подразумевается исповедующий смерть и воскресение Христа символ веры, который, в таком случае, появился ещё раньше. Даже при минимальных предположениях о том, что этому символу веры было десять или двадцать лет, получается, что он сложился через десять или двадцать лет после самих событий.

Не многие события древности имели такое непосредственное, современное им подтверждение.

Заключение. Свидетельство в пользу аутентичности гностических евангелий даже несравнимо со свидетельством в пользу Нового Завета. Новый Завет – произведение, созданное в первом столетии. «Евангелие от Фомы» написано в середине второго столетия. Новый Завет подтверждается свидетельствами многих категорий, в том числе внутренними ссылками в самом его тексте, каноническими перечнями, тысячами цитат в трудах отцов Церкви и доказанной ранней датировкой евангелий.

Библиография:

O. C. Edwards, *New Review of Book and Religion* (May 1880).

C. A. Evans, *Nag Hammadi Texts and the Bible*.

J. Fitzmyer, *America* (16 February 1980).

A. Frederick, et al., *The Gnostic Gospels*.

N. L. Geisler and W. Nix, *General Introduction to the Bible*.

R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*.

E. Linneman, *Is There a Synoptic Problem?*

J. P. Moreland, ed., *Jesus under Fire*.

J. M. Robinson, The Nag Hammadi library In English.

F. Seigert, et al., *Nag Hammadi Resister*.

C. M. Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*.

Евсевий

(*EUSEBIUS*)

Евсевий (ок. 260–340) был епископом из Кесарии; его называют «отцом церковной истории». Его «Церковная история» служит главным источником сведений о периоде от апостольских времён до четвёртого столетия. В ней содержится огромное количество материалов о Восточной Церкви, хотя о Западной Церкви их не так много. Евсевий также написал «Книгу о палестинских мучениках», рассказ о гонениях при Диоклетиане (303–310). Кроме того, он написал «Житие императора Константина».

У Евсевия множество апологетических и полемических произведений. В их число входят: «Против Иерокла» (ответ на антихристианскую риторику языческого правителя Вифинии), «Приготовление к Евангелию» (почему христиане признают иудейскую традицию и отвергают греческую) и «Доказательство в пользу Евангелия» (аргументация о Христе на основе Ветхого Завета). Евсевий также написал труд о воплощении, «Теофания». Его книга «Против Маркелла, епископа Анкиры» – это собрание ветхозаветных цитат, предсказывающих пришествие Христа. К ним он добавил богословское «Опровержение Маркелла». Евсевий написал «В защиту Оригена» в связи с представлениями °Оригена о °Троице и воплощении (см. Schaff, 2d series, 1.36). Ещё Евсевий написал «Проблемы Евангелий», «О Пасхе», «О богословии Церкви» и «Об именах и местностях из Священного Писания» («Ономастикон»).

Евсевий служит критически важным связующим звеном между апостолами и Средневековьем. После апостолов и первых апологетов он даёт главное свидетельство о том, какие формы принимала раннехристианская апологетика. Далее, он сыграл ключевую роль в сохранении текста Писания (см. Geisler and Nix, 278–82), изготовив 50 экземпляров Библии всего через 25 лет после того, как Диоклетиан приказал в 302 г. уничтожить все её копии.

О других ранних свидетелях говорится в статье Христос: внехристианские источники.

Библиография:

F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*.
N. L. Geisler and W. Nix, *General Introduction to the Bible*.
J. Stevenson, *Studies in Eusebius*.
D.S. Wallis-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*.
P. Schaff, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*.

Едемский сад

(*EDEN, GARDEN OF*)

«И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал», сказано в Быт. 2:8. Поскольку Адам и Ева описываются как реальные люди с реальными детьми, от которых произошёл весь род человеческий (Быт. 5:1; 1Пар. 1:1; Лк. 3:38; Рим. 5:12), предполагается также, что фактически существовал и сад Едемский. В самом деле, в Библии говорится о нём как о реальном месте на Земле, где было множество деревьев и других растений, а также животных. В нём текли реки и имелись врата (Быт. 2–3). Однако критики указывают на отсутствие археологических (*см*. Ветхий Завет: археология) данных о существовании такого места. Они приходят к выводу, что повествование о Едеме есть просто миф (*см*. Библия: критика).

Доводы о реальности сада Едемского. Тем не менее весомые свидетельства в подтверждение реального существования сада Едемского имеются в различных источниках.

Так как в Писании сказано, что Господь после грехопадения людей лишил их доступа в сад Едемский, христиане не могут рассчитывать, что в этом месте будут сделаны какие-то археологические находки (Быт. 3:24). Нет и никаких указаний на то, чтобы Адам и Ева изготовляли керамику или строили долговечные здания. Всё что могло остаться от сада Едемского, должен был разрушить потоп, наводнивший землю (Быт. 6–9; 2Пет. 3:5–6).

Библия даёт прямые указания на местонахождения сада, поскольку две реки из упомянутых в ней существуют по-прежнему – это Тигр (Хиддекель) и Евфрат (Быт. 2:14). Даже если эти реки после потопа изменили русло, само упоминание именно этих названий рек доказывает, что священнописатель был уверен в реальном существовании данной местности. Библия даже уточняет, что речь идёт об Ассирии (Быт. 2:14); это территория современного Ирака.

Обсуждение исторической реальности Адама и Евы *см*. в статье Адам: историческая достоверность. Имеется множество свидетельств того, что это были первые человеческие существа и реальные прародители рода человеческого. Реально существующим людям нужно реально существующее место для жизни. Библия указывает в качестве такого места сад, который Бог насадил в Едеме (Быт. 2:8).

В Новом Завете события, произошедшие в Едеме, упоминаются в качестве подлинно исторических. В Писании говорится о сотворении Адама и Евы (Мф. 19:4; 1Тим. 2:13) и об их грехопадении (1Тим. 2:14; Рим. 5:12). Но ведь эти реальные исторические события должны были происходить в реальном географическом месте.

Писание подтверждает, что Бог однажды вернёт людей в их реальных воскрешённых телах (*см*. воскресение Христа: физическая природа) в реальный возрождённый рай (Рим. 8:18–23; Отк. 21–22). Но что есть реальный возвращённый рай, если не было реального утерянного рая?

Заключение. Для тех, кто хоть сколько-то доверяет библейскому повествованию, свидетельства реальности Едема чрезвычайно весомы. Это место неразрывно связано с центральными доктринами христианского вероучения, такими как сотворение реального первого человека, грехопадение и воскресение, которые ещё сильнее подчёркивают значение Едема. Отрицать реальность Едема – значит отвергать краеугольный камень основополагающих библейских доктрин, который зиждется на весомых свидетельствах.

Ессеи и Иисус

(*ESSENES AND JESUS*)

Ессеи были обособленной иудейской сектой, основавшей поселение близ Мёртвого моря (*см*. свитки мёртвого моря). Их название, возможно, происходит от слова *hasidim* («верные» [или «набожные"]). Это может отражать веру ессеев в то, что они живут в последние времена вероотступничества. Злое царствование Антиоха IV Епифана во втором веке до Р. Х. могло стать толчком к возникновению подобной секты. Это сообщество просуществовало до второго века по Р. Х. Согласно Иосифу Флавию («Иудейская война», 2.8.2), ессеи, фарисеи и саддукеи представляли собой главные религиозные течения иудаизма. Плиний Старший географически связывает ессеев с Кумраном. Их жизнь характеризовалась аскетизмом, коммунным укладом и отказом от принесения животных в жертву. В новозаветные времена количество ессеев составляло около 4000 человек (Cross, 471).

Иисус и ессеи. Некоторые учёные, такие как А. Эвинг (Ewing, *The Essene Christ*), заявляют, будто бы Иисус был ессейским «Учителем праведности», упоминаемым в свитках Мёртвого моря.

Утверждается, что Иоанн Креститель и даже Иисус были членами ессейской общины. Во время Своего описанного в Евангелии служения Иисус противостоял только фарисеям и саддукеям. Он никогда не критиковал ессеев. Иисус, безусловно, считал Себя учителем праведности. При крещении Он сказал: «оставь теперь; ибо так надлежит нам исполнить всякую правду»; тогда Иоанн согласился (Мф. 3:15). Иисус – наш первосвященник. Согласно Новому Завету, Иисус – священник вовек по чину Мелхиседека (Евр. 7:17). В нём нашёл своё исполнение прототип Ааронова священства. Точно так же, «Учитель праведности» ессейской общины был священником. Иисус какое-то время провёл в пустыне близ поселения ессеев. Он, как и ессеи, резко отрицательно относился к истеблишменту.

Оценка. В ессейской теории имеются многочисленные изъяны. Рассмотрим по порядку три основных довода в пользу ессейской версии.

То, что Иисус не критиковал ессеев, – это логическая ошибка, ложный довод, следующий из молчания. У нас нет записей о том, чтобы Иисус вообще что-то о них говорил. Ессеи не были составной частью официального иудаизма, которому противостоял Христос. Скажем, Талмуд тоже не критикует ессеев, однако это не ессейская книга. Кроме того, это пример логической ошибки «чёрное или белое». Здесь упускается из виду тот факт, что Иисус мог вообще не принадлежать ни к какой группировке. Упускаются из виду и критически важные отличия учения Иисуса от ессейской доктрины. Иисус

□ выступал против стремления к ритуальной чистоте, доходившего у ессеев до крайности;

□ выступал против законничества, тогда как ессеи, безусловно, были ревнителями Моисеева закона;

□ проповедовал Царство Божье; ессеи такого не делали;

□ призывал возлюбить ближнего; ессеи такого не делали;

□ провозглашал Себя безгрешным Мессией; ессеи у каждого человека видели тяжкое бремя греха;

□ открыл путь к спасению для неевреев; ессеи были еврейскими националистами;

□ учил о приходе единственного Мессии; ессеи ждали двух разных;

□ учил о телесном воскресении; ессеи проповедовали °бессмертие души, но не тела.

В общем и целом, этические поучения Иисуса гораздо ближе к раввинистическому иудаизму, нежели кумранская суровость.

Хотя Иисус учил праведности, из этого ещё не следует, что Он был ессейским «Учителем праведности». При таком отождествлении упускаются из виду критически важные отличия. Руководитель ессеев

□ был священником, тогда как Иисус был Пророком, Священником и Царём;

□ был грешником, нуждающимся в очищении, но Иисус был безгрешен (*см*. Христос: божественная сущность);

□ считал себя созданием, а не Создателем; о никого не искупил своей смертью;

□ не воскрес из мёртвых, как воскрес Иисус;

□ не встречал поклонение себе, как Богу;

□ жил задолго до Иисуса.

Нет реальных свидетельств того, чтобы Иисус когда-либо посещал общину ессеев, но в любом случае случайные контакты с ессеями не имеют значения. Он по-прежнему может отождествляться только с Богом. Иисус во многих отношениях был борцом с устоявшимся иудаизмом. Хотя Он пришёл исполнить закон, а не нарушить (Мф. 5:17–18), Он противостоял официальному иудаизму, причём по иным причинам, нежели ессеи. Иудейские иерархи не приняли Его в качестве Мессии, Сына Божьего. С ессеями ситуация была другой. Далее, Иисус не был аскетом. Его даже упрекали за то, что Он ест вместе с грешниками (*см*. Христос: божественная сущность).

Заключение. Не существует свидетельств того, чтобы у Иисуса когда-либо были контакты с ессейской общиной. Но даже если и были, это не превращает Его в ессея и не опровергает Его уникальную проповедь о Себе. Его учение отличается во многих важных аспектах. Только Иисус провозглашал Себя иудейским Мессией (*см*. пророчества как подтверждение Библии) и Сыном Божиим (*см*. Христос: божественная сущность).

Библиография:

M. Black, *The Scroll к and Christian Origins.*

F. L. Cross, «Essenes» // *The Oxford Dictionary of the Christian Church*.

M. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes*.

I. Ewing, *The Essene Christ.*

Flavius Josephus, Jewish Wars. C. D. Ginsburg, *The Essenes*.

J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon.*

Естественное богословие

(*NATURAL THEOLOGY*)

Богословие, или теология. – это учение (*logos*) о Боге (*theos*). *Естественное богословие* (*см*. закон: сущность и виды) – это учение о Боге на основе того, что можно узнать из природы (*см*. откровение общее). Естественное богословие контрастируете богословием сверхъестественным, которое зависит от сверхъестественного откровения (*см*. откровение частное, или особое) Бога, такого, как Библия.

Естественное богословие зависит от рациональной аргументации о существовании Бога (*см*. доказательство космологическое; доказательство нравственное; доказательство телеологическое) и Его сущности (*см*. бог: сущность). Большинство представителей естественного богословия вслед за Фомой Аквинским полагают, что мы можем узнать о существовании, единственности и основных атрибутах Бога из Его откровения в природе. Однако триединство Бога (*см*. Троица), воплощение Христа (*см*. Христос: божественная сущность) и Искупление (*см*. спасение язычников) могут быть познаны только через сверхъестественное откровение. Это – тайны Веры (*см*. тайна).

3

Закон: сущность и виды

(*LAW, NATURE AND KINDS OF*)

Нравственный закон есть мерило человеческого поведения. Это первичный принцип (*см*. первичные принципы) человеческой деятельности. Закон, после того как провозглашён, становится обязательным. Сторонники теономизма (примата Божьего закона), утверждая, что единственно легитимный закон – это Божий закон, настаивают на том, чтобы всякое земное правительство основывалось на библейском законе (Bahnsen). Сторонники ситуативной этики настаивают, что нравственных абсолютов не существует и все законы сводятся к человеческому закону. Моралисты рассуждают о соотношении между Божиим законом и человеческим законом. Трактовка этой темы у °Фомы Аквинского относится к числу самых глубоких и значительных в истории вопроса. Светские, протестантские и католические учёные, в том числе Жан °Кальвин, Джон °Локк и Томас °Джефферсон, а также Уильям Блэкстон (Blackstone, 1723–1780), основывались на его анализе проблемы.

Сущность закона. Закон есть норма или правило, которые предписывают нам совершать или не совершать определённые действия. Закон есть первичный принцип наших действий. Это основополагающее правило или принцип, которым и регулируются действия человека. Правилом и нормой для человеческих действий выступает разум, функция которого – направлять их как средства для достижения цели (Aquinas, *Summa Theologlca*, 1a2ae.90,1). Гражданский закон – это предписания разума для общественного блага, установленные общественным деятелем (или деятелями), который уполномочен на это обществом. Этот закон обнародуется (ibid., 1a2ae.90,4).

Закон как первичный принцип. В каждой сфере человеческой деятельности есть свои °первичные принципы. Существуют первичные принципы человеческого мышления, такие как закон непротиворечивости. Аналогичным образом, существуют первичные принципы бытия, такие как «сущее

существует». И есть первичные принципы человеческих действий, такие как «делай добро и избегай зла». Последний принцип называется также естественным законом. Для практического разума предписания естественного закона – то же, что первичные принципы мышления для философских построений. Первичный принцип практического разума – это достижение нашей высшей цели, счастья. Закон прежде всего занимается планированием действий для достижения этой цели. Говоря вкратце, закон есть правило, нацеленное на достижение общего блага (счастья) (ibid., 1a2ae.90, 2).

Провозглашение закона. Чтобы закон стал действителен, он должен быть провозглашён. Никто не обязан подчиняться предписаниям, если предварительно не был разумным образом уведомлён о них (Aquinas, *Disputations*). Это логически следует из сущности закона как обязанности действовать на общее благо. Таким образом, должно состояться возложение обязанности закона на людей, попадающих под его управление, и закон должен быть доведён до их сведения путём его обнародования (Aquinas, *Summa Theologica*, 1a2ae.90, 4). Неведение закона является легитимным оправданием для неподчинения ему, если только это не есть виновное незнание.

Различные виды закона. Различают четыре вида закона: вечный, естественный, человеческий и божественный. Каждый из них есть норма или правило в особой сфере.

Вечный закон. *Вечный закон* – это идея в разуме Бога, принцип мироздания, который лежит в основе регулирования всего сущего (ibid., 1a2ae.91, 1). Это источник и эталон для всех остальных законов. Ибо все законы происходят от вечного закона в той мере, в которой они соучаствуют в истинном разуме. Он вечен, потому что, находясь в разуме Бога, представляет собой замысел всего сущего, установленный от вечности (ibid.). Итак, вечный закон – это божественный разум, которым управляется мироздание. Всё сущее, подчинённое божественному провидению, регулируется и измеряется вечным законом; так оно соучаствует в вечном законе (ibid., 1a2ae.91, 2). Это проявление вечного разума Бога, задумавшего и

предопределившего, каким будет всё сущее и как оно должно управляться. Из него вытекают другие виды закона.

°***Естественный закон***. Вечный закон в его передаче для рациональных созданий называется *естественным законом*. Естественный закон – это соучастие человека в вечном законе посредством разума. Первично он содержится в вечном законе, а вторично – в естественной правовой способности человеческого разума (ibid., 1a2ae.71, 6). Естественный закон есть тот свет разума, благодаря которому мы отличаем хорошее от дурного (ibid., 1a2ae.91, 2). Это закон, написанный в человеческих сердцах (Рим. 2:15).

Естественный закон учит нас делать добро и избегать зла. Добро и зло должны пониматься в контексте того, что свойственно людям как человеческим существам, что приличествует их рациональной и нравственной жизни (Aquinas, *Disputations*, 2). Так, доброе дело соответствует рациональной и нравственной природе человека. А злое дело противно человеческой природе. К сожалению, большинство людей в этом вопросе заблуждаются, так как поступают согласно чувству, а не разуму (Aquinas, *Summa Theologica*, la.49, 3).

Однако жизнь соответственно человеческой природе не подразумевает, что человеческая природа есть высший критерий. В волевой деятельности непосредственным критерием является человеческий разум, но высшим критерием выступает вечный закон (ibid., 1a2ae.71, 6). Когда человеческий поступок приводит к цели в гармонии с велениями разума и вечного закона, этот поступок правилен; когда он отходит от такой праведности, он становится дурным (ibid., 1a2ae.21,1). Человеческий разум выступает основой для естественного закона лишь постольку, поскольку он причастен вечному разуму Бога. В этом смысле нарушение требований разума равносильно нарушению Божьего закона (ibid., 1a2ae.19, 5).

Человеческий закон*. Человеческий закон*, именуемый также позитивным или гражданским правом, – это попытка человеческого разума создать практические законы на основе естественного закона. Человеческий закон формируется, когда практический разум вводит в действие конкретные законы для

общества, исходя из общих предписаний естественного закона (ibid., 1a2ae.91, 3). Это конкретизация общих принципов естественного закона.

Человеческие законы могут быть выведены из естественного закона. Некоторые предписания выводятся из естественного закона в качестве логического следствия. Например, «не убий» следует из «не вреди». Другие предписания есть окончательно уточнённая реализация естественного закона. Естественный закон диктует, что преступников следует наказывать, но не (всегда) определяет характер такого наказания (ibid., 1a2ae.95, 2). Человеческие законы могут быть выведены из естественного закона, либо как логическое следствие, либо как конкретная процедура его применения (ibid.). Здесь первое похоже на точную науку, а второе – на искусство. Поэтому законы, выводимые в качестве следствия, действительны как в силу естественного закона, так и в силу решений правительства. Прикладные законы действительны только в силу решений правительства.

Не всё, запрещённое человеческим законом, является злом по своей сути. Определённые действия предписываются, потому что это добрые дела, или запрещаются, потому что они суть зло. Другие же, наоборот, оказываются добрыми делами, потому что они предписаны, или злодеяниями, потому что они запрещены (ibid., 2a2ae.57,2). Злое дело, запрещённое соответствующим предписанием, совершать никак нельзя. Однако должно иметь место объединение многих факторов, чтобы действительно стало правильным совершать деяние, предписанное как доброе дело. Предписанное доброе дело не обязательно совершать в каждом случае, «а только тогда, когда надлежащие условия в смысле участников, времени, места и обстоятельств требуют его выполнения» (см. Gilby, 361).

Человеческий закон действуют среди несовершенных людей. «Поэтому он не запрещает все злые дела, от которых добродетельный и сам воздерживается, а только те, более тяжёлые, которых большинство людей может не совершать, и преимущественно такие, которые вредят другим и от предотвращения которых зависит социальная стабильность»

(Aquinas, *Summa Theologica*, 1a2ae.96, 2). То есть «человеческий закон не может запретить всё и вся, что против добродетели; достаточно, если он запретит злодеяния против жизни общества; остальные же вполне терпимы, почти так, как если бы они были законны – не потому, что они действительно одобряются, а потому, что они не наказываются» (ibid., 2a2ae.77, 1). «Не каждое доброе дело предписывается человеческим законом, а только такие, которые могут послужить для общего блага» (ibid., 2a2ae.96, 3). Ибо «непосредственная цель человеческого закона состоит в пользе для самих людей» (ibid., 1a2ae.95, 3).

Разумеется, не все человеческие законы легитимны. Закон имеет силу только тогда, когда он служит общему благу (ibid., 2ae.90, 2). Законы, противоречащие общему благу (что требуется по естественному закону), не имеют законной силы. Точно так же, если закон не обнародован, он, даже когда направлен на общее благо, не является обязательным (Aquinas, *Disputations*, 177).

Божественный закон. *Божественный закон* по своим целям отличается от естественного закона. Его предназначение – привести людей к Богу. То есть «главная цель законодателя состоит в том, чтобы человек мог любить Бога» (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 111–16). Божественный закон, следовательно, даётся не для неверующих, а для верующих. Для неверующих дан естественный закон. Божественный закон обязателен для Церкви, а естественный закон обязателен для всего общества. Естественный закон направлен на временное благо, а божественный закон направлен на вечное благо. В той мере, в какой естественный закон отражает характер Бога, он не может измениться. Однако божественный закон отражает волю Бога и поэтому изменчив. Таким образом, «в божественном законе, как и в естественном, некоторые вещи предписаны, потому что хороши [...] И опять же, другие хороши потому, что предписаны» (Aquinas, *Summa Theologica,* 2a2ae.57, 2). Это нашло своё отражение в том, что Бог изменил божественный закон от Ветхого Завета к Новому Завету. Естественный закон остаётся тем же самым из века в век и от человека к человеку.

Предназначение закона. В целом, Божье предназначение для закона состоит в том, чтобы регулировать действия человека. Разумеется, каждый вид закона предполагает регулирование в своей области. Посредством вечного закона Бог регулирует всё мироздание; посредством божественного закона Он регулирует Церковь; а посредством естественного закона Он регулирует все Свои рациональные создания. В дополнение к этим положениям Фома Аквинский разбирает ряд специфических моментов в аспекте предназначения данных Богом законов.

Дружба. Одно из назначений закона – обеспечивать дружбу. «Как главное назначение человеческого закона заключается в том, чтобы формировать дружбу между людьми, так и божественный закон преимущественно направлен на то, чтобы ввести людей в дружбу с Богом» (ibid., 2a2ae.99, 2). Поведение, чтобы быть общественно приемлемым, должно регулироваться. Без закона дружба не может существовать, так как он есть мерило правильных взаимоотношений.

Любовь к Богу. Иисус свёл все законы к двум: люби Бога и люби ближнего. Фома Аквинский называет любовь людей к Богу «главной целью законодателя». Поэтому вопрос не ставится как *либо* закон, *либо* любовь; речь идёт о законе любви. Это приводит человека к Богу. Ибо «любовь есть наша крепчайшая связь с Богом, и для этого прежде всего и предназначен божественный закон». Бог есть любовь, и наша высшая обязанность – любить Его (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 111–16).

Обуздание зла. Не все повинуются Божьему закону, поэтому требуются карательные санкции, либо для того, чтобы исправить грешника, либо для того, чтобы, наказав его, защитить общество (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.68, 1). Это верно и в отношении божественного и естественного законов. Первичное их назначение – наше благо, но вторичное назначение – наказание тех, кто не повинуется.

Общее благо. Человеческие законы предназначены также для обеспечения общего блага. Фома Аквинский признаёт, что «составить правила, подходящие для каждого случая,

невозможно». Поэтому «составители законов должны иметь в виду то, что происходит в большинстве случаев, и должны сообразовывать с этим свои установления». Например, закон требует, чтобы вещь, взятая в долг, была возвращена. А что, если в долг было взято оружие, которое владелец, получив его назад, использует для убийства? (ibid., 2a2ae.120, 1). Таким образом, то, что обычно способствует общему благу, не всегда будет правильно делать в конкретном случае. Так как составители законов не могут предусмотреть каждое конкретное исключение, закон должен основываться на том, что происходит обычно (Aquinas, *Commentary*, 5 *Ethics*, lect. 16).

Конфликт законов. Иногда разные виды законов вступают в конфликт друге другом. На этот случай имеется иерархия приоритетов.

Приоритет естественного закона. Даже для справедливых человеческих законов встречаются исключения. Человеческие законы – только общие, но не всеобщие. Иногда естественный закон их отменяет. Хотя закон прав собственности требует, чтобы по требованию владельца мы возвращали взятое в долг, мы, тем не менее, не должны возвращать оружие тому, кто в своей ярости готов на убийство. В таком случае «следовать закону в его прямом виде было бы неправильно; на время игнорировать его и следовать тому, что требуют добросовестность и соображения общественной пользы, будет правильней» (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.120,1). Этого требуют такие добродетели, как справедливость и беспристрастность. Нравственный закон превосходит человеческий закон в таких особых случаях, даже если человеческий закон правилен.

Законы, основанные на сущности Бога. Божественный и человеческий закон, основанные на воле Бога, могут изменяться (*см*. эссенциализм божественный). Однако естественный закон основан на сущности Бога и изменяться не может (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.57, 2; *см*. Бог: сущность). Поэтому, как следует из сказанного, когда бы ни возникал конфликт между изменяющимся законом и законом неизменным, приоритет имеет последний. Когда ученики подбирали колосья в субботу,

их оправдывала необходимость, вызванная голодом. Не погрешил против высшего закона и Давид, когда взял хлебы предложения, которых ему не дóлжно было есть, Мф. 12:1–4 (ibid., 3a.90, 4).

Дух и буква закона. Как отмечают христианские мыслители, «то суждение, что можно не следовать букве закона при определённым образом сложившихся обстоятельствах, есть не критика закона, а признание неожиданно возникшей особой ситуации» (ibid., 2a2ae.120, 1). Если же поступать иначе, то суровость возобладала бы над беспристрастностью. Ибо «законопослушание должно руководствоваться беспристрастностью, которая указывает высшее правило для действий человека» (ibid., 2a2ae.120, 2). Существуют высший закон и низшие законы. Когда они вступают в противоречие, мы обязаны подчиняться высшему.

***Библиография**:*

G. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*.

N. L. Geisler. *Christian Ethics*.

→ Thomas Aquinas: *An Evangelical Appraisal*.

T. Gilbe, *Texts of Aquinas*.

Thomas Aquinas, *On the Cardinal Virtues*.

→ *Commentary, V Ethics.*

→ *Compendium Theologiae.*

→ *Disputations.*

→ *On the Perfection of Spiritual Creatures.*

→ *Summa contra Gentiles.*

→ *Summa Theologica.*

→ *On Truth.*

Законы термодинамики

(*THERMODYNAMICS, LAWS OF*)

Термодинамика – это часть физики, занимающаяся соотношением материи и энергии. Законы термодинамики считаются незыблемыми и постоянно применяются в технике и в науке, в том числе в науке о происхождении (*см*. происхождение вселенной). Законы термодинамики действуют внутри систем, которые называются макроскопическими, когда какую-то массу вещества или энергию можно изолировать, чтобы изучать физические величины в ней, такие как температура, плотность, объём, давление, процессы расширения и сжатия при изменении температуры. Макроскопические системы изучаются в состоянии равновесия с окружающей средой, включая сюда максимально широкий для них контекст – Вселенную в целом. Изменения в окружающей среде – например, температурные – вызывают реакции системы, которые компенсируют возмущение и приводят её в новое состояние равновесия. Переход из одной точки равновесия в другую называется «термодинамический процесс». Ограничения на ход термодинамических процессов, открытые учёными, обусловили установление *принципов* термодинамики.

Два начала термодинамики – Первое и Второе – подразумевают важные следствия для креационистов и материалистов (*см*. материализм) в их споре о происхождении мироздания. Обе стороны ссылаются на эти начала с удивительной готовностью, но с разной степенью понимания того, что эти начала в действительности гласят. Другие начала тоже могут эпизодически играть какую-то роль в апологетике.

Нулевое начало. Первое начало фактически не является «первым» упоминаемым в термодинамике принципом, так как существует «нулевое начало», гласящее, что любые две системы, находящиеся в состоянии равновесия с третьей, должны находиться в состоянии равновесия между собой. Таким одинаковым для систем параметром равновесия

выступает температура. По существу, это означает, что всякое тело должно в конце концов принять температуру окружающей среды. На этот принцип иногда ссылаются в физике планет и в теориях о том, как на Земле, с её внутренней топкой расплавленного ядра, с обогревом от Солнца и с охлаждающим воздействием межпланетной пустоты, установилось изолированное атмосферой температурное равновесие, благоприятное для существования жизни (*см*. происхождение вселенной).

Первое начало. Первое начало термодинамики иногда формулируют так: «Энергия не может ни создаваться, ни уничтожаться». В таком своём виде оно зачастую используется противниками теизма для обоснования утверждений о том, что Вселенная вечна и никакой необходимости в Боге нет. И, безусловно, не мог бы существовать Бог, создавший лишь временную в своём бытии Вселенную *ex nihilo* («из ничего»; *см*. творение: различные взгляды).

Первое начало – это закон сохранения энергии. Теплота измеряется калориями, единицами энергии. Калории могут переходить от одного тела к другому, могут превращаться в механическую работу или сохраняться про запас, хотя энергия не есть материальная субстанция. Но ни одна калория энергии не прекращает своего актуального существования. Энергия просто меняет форму.

Другой, более точный способ сформулировать этот закон сохранения приводит к такому результату: «Количество *актуальной* энергии во Вселенной остаётся постоянным». Здесь ничего не говорится о том, как во Вселенной могла появиться энергия. Кроме того, утверждающий это не берёт на себя смелость теоретизировать, сможет ли Бог, если захочет, ввести в систему дополнительную энергию. Это лишь описание тех наблюдений, что энергия не исчезает бесследно, и в настоящее время больше не видно, чтобы она рождалась «из ничего».

Формулировка «энергия не может ни создаваться, ни уничтожаться» выражает философский догматизм. Это метафизическое заявление, не подтверждённое наблюдениями.

Насколько мы можем наблюдать, новой энергии не появляется, и актуальная энергия не исчезает.

Само по себе Первое начало не подтверждает теистическое или нетеистическое мировоззрение. Оно отнюдь не утверждает, будто бы энергия вечна и поэтому в Боге нет никакой необходимости. Но оно и не утверждает, что Бог в какой-то момент снабжал систему энергией. Оно просто указывает, что в данный момент актуальное количество энергии – какова бы ни была её история – не меняется.

Второе начало. Со Вторым началом термодинамики дело обстоит совсем иначе. Сформулировать его можно так: «Для замкнутой, изолированной системы количество полезной энергии во Вселенной уменьшается». То есть *динамическая* составляющая в *термодинамике* превращается в бесполезную теплоту, *термическую* составляющую. Отметим, что Второе начало не опровергает Первое, а углубляет его. Если количество энергии есть величина постоянная, почему нам нужна всё новая и новая электроэнергия? Ответ сводится к понятию *энтропии*. Второе начало указывает, что «в общем случае, вещество, предоставленное самому себе, стремится к хаосу». В общем случае хаотичность возрастает. Энтропия – то есть мера хаоса, беспорядочности – в изолированной системе никогда не уменьшается. Когда изолированная система достигает максимума энтропии она больше не может изменяться – она пришла в состояние равновесия. Мы могли бы это назвать: «исчерпала ресурс».

Второе начало служит для обоснования одного из вариантов космологического доказательства существования Бога. Если Вселенная, идёт к исчерпанию полезной энергии, она не может быть вечной (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма; теория большого взрыва; эволюция химическая). А если есть начало во времени, должна быть и Причина (*см*. принцип причинности). Следовательно, у Вселенной есть своя Причина.

На Второе начало также ссылаются креационисты, оспаривая теорию макроэволюции (*см*. эволюция биологическая). Эволюционисты возражают, указывая, что

Второе начало относится только к замкнутым системам, таким как Вселенная в целом, а не к открытым системам, таким как живые организмы. Действительно, организм может черпать для себя энергию извне, поэтому в данном аспекте Второе начало не имеет силы. С другой стороны, Второе начало гласит, что эта ненаправленная естественная энергия пищи, воды и солнечного света не может приводить к возрастанию специфической сложности. Калории солнечной энергии не помогают особи вырастить новые глаза, чтобы увидеть солнечный свет. Они даже не заряжают батареи организма так, чтобы он мог существовать неопределённо долго. Энтропия накапливается на протяжении как жизненного цикла отдельной особи, так и всего периода существования вида.

Второе начало термодинамики точно так же запрещает вечному двигателю (как и мирозданию) функционировать вечно. Все машины тратят какую-то долю получаемой энергии впустую, так что лишь возрастает энтропия. Второе начало термодинамики устанавливает верхний предел для коэффициента полезного действия системы. Он всегда оказывается меньше 100 процентов.

Третье начало. Существует также Третье начало термодинамики, которое крайне редко (если вообще когда-либо) представляет интерес с точки зрения апологетики. По сути дела, это начало сводится к тому, что система никогда не может достичь в точности «нулевого уровня» энергии. Существует абсолютная температурная шкала, с её абсолютным нулём температуры. Третье начало термодинамики гласит, что к абсолютному нулю можно подойти сколь угодно близко, но он недостижим.

Библиография:

J. Collins, *A History of Modern European Philosophy.*

W. L. Craig, *The Existence of God and the Origin of the Universe.*

N. L. Geisler, *Origin Science.*

R. Jastrow, «A Scientist Caught between Two Faiths: Interview with Robert Jastrow», *CT*. 6 August 1982.

→ *God and the Astronomers*.

M. D. Lemonick, «Echoes of the Big Bang», *Time*, 4 May 1993.

A. Sandage, «A Scientist Reflects on Religious Belief», *Truth*, 1985.

V. J. Stenger, «The Face of Chaos», *Free Inquiry*, Winter 1992–93.

Зло

см. **Проблема зла**

И

Ибн Рушд

см. **Аверроэс**

Ибн-Сина

см. **Авиценна**

Иллюзионизм

(*ILLUSIONISM*)

Иллюзионизм – вера в то, что «мир» только кажется реальным. Наши чувства нас обманывают. Путь к истинной реальности указывает разум или дух. Иллюзионизм тесно связан с монизмом и пантеизмом. Греческий философ Парменид является примером мониста; он считал, что всё сущее, кроме абсолютного «Единого», есть иллюзия (*см*. проблема единственности и множественности). Течение индуизма, связанное с именем Шанкары (адвайта-веданта, «недвойственная веданта»), служит примером иллюзионистского °пантеизма. Течение «христианской науки» (Christian Science) – пантеистическое и иллюзионистское.

Иллюзионизм решает проблему мирового зла (*см*. проблема зла), отрицая его существование. Иллюзионизм утверждает существование Бога и отрицает существование зла, тогда как атеизм утверждает существование зла и отрицает существование Бога. °Теизм утверждает реальность того и другого, но отрицает, что из-за этого возникает противоречие.

В индуистском иллюзионизме иллюзия внешнего мира называется «майя», а иллюзия множественности – «митья». Индийский мыслитель девятого столетия Шанкара утверждал, что Брахман (обозначение «Высшего» в индуизме) есть единственная реальность. Внешний мир только кажется существующим, точно так же, как верёвка издали может показаться змеёй. Если мы пристальней вглядимся в сущее, мы увидим, что единственной реальностью, стоящей за иллюзией, является Брахман. Брахман «порождает» видимость разнообразия мира и мирового зла только в том смысле, в каком верёвка «порождает» видимость змеи.

На Западе иллюзионизм принимал разнообразные формы. Первыми представителями иллюзионизма в западной философии были древнегреческие мыслители Парменид и Зенон. Парменид (ок. 515 до Р. Х.) одним из первых среди философов обратил внимание на важную метафизическую

проблему: едина ли реальность, или она множественна? Он настаивал, что нашим чувствам доверять нельзя (Parmenides, 266–67). Парменид полагал, что сущее может показаться множественным и злым, но в конечном счёте является единым и благим. Наши чувства легко обманываются, и поэтому люди ошибочно видят в мире разнообразие и зло.

Один из учеников Парменида, Зенон (род. 490 до Р. Х.), пытался обосновать это с помощью логики. В его «доказательстве состязающихся колесниц» отрицается существование движения. Чтобы преодолеть заданную дистанцию, каждый участник должен последовательно проходить половину оставшегося расстояния. Чтобы переместиться из А в Б, необходимо пройти через среднюю точку (обозначим её c1). Но чтобы переместиться из А в c1, необходимо пройти через среднюю точку этого расстояния (обозначим её c2). А чтобы дойти до средней точки c2, необходимо пройти через среднюю точку c3. Таким образом, чтобы переместиться в любом направлении, нам пришлось бы проходить через бесконечное множество средних точек, но ведь это невозможно. Согласно Зенону, это значит, что движение невозможно и, следовательно, представляет собой иллюзию.

Примером современной формы иллюзионизма на Западе служит «христианская наука». Согласно её основательнице, Мэри (Морс) Бейкер Эдди, зло есть не реальная сущность, а всего лишь ложное восприятие; это «заблуждение смертного разума». «Христианская наука» утверждает, что Бог есть истина и что «нет боли в истине, как нет истины в боли». Грех, болезнь и смерть, следовательно, суть лишь иллюзии смертных, не существующие в реальности (Eddy, 113, 289, 480).

Оценка. Значительная часть критики иллюзионизма совпадает с тем, что изложено в статье *пантеизм*.

Иллюзионизм внутренне противоречив. Узнать, что всё есть иллюзия, можно только на фоне реальности. Иллюзия означает – то, что не реально. Должен существовать реальный эталон, посредством которого и определяется иллюзия.

Разумеется, представитель иллюзионизма может заявить, что отрицает отнюдь не всякую реальность, а лишь реальность

этого мира. Брахман реален. А мир познаётся как нереальный по контрасту с этой Реальностью. Хотя тем самым решаются логические проблемы иллюзионизма, остаются, однако, проблемы гносеологические. Поскольку мы существуем в этом мире и, по всей видимости, являемся частью этой иллюзии, откуда мы можем знать, что весь мир есть иллюзия?

Представитель иллюзионизма, утверждающий, что мы суть Высшая реальность (Бог) и поэтому не являемся частью этого мира, строит порочный круг. Откуда мы можем знать, что мы суть Бог? Приверженцы иллюзионизма признают, что они не всегда осознавали, что они суть Бог. Однако утверждение «я осознал, что я всегда был Богом» само себя опровергает. Ибо Бог (Высшая реальность) не меняется. Изменения есть лишь часть иллюзии. Следовательно, Бог всегда знал, что Он – Бог. А поскольку мы такого о себе не знали, отсюда следует, что мы не есть Бог.

Далее, коль скоро зло есть иллюзия, что порождает эту иллюзию? И почему каждый человек воспринимает её с первого же момента своей сознательной жизни? Как эта иллюзия возникла и как она передаётся следующим поколениям? Происхождение, устойчивость и всеобщность так называемой «иллюзии» свидетельствуют о её объективности и реальности. Существует ли смысловое отличие высказывания «её воспринимают все и всегда и не могут от неё избавиться» от высказывания «она объективно реальна»?

Более разумной представляется та позиция, что иллюзией является сам иллюзионизм. По всей видимости, не существует никакой практической разницы между тем, чтобы считать боль или зло иллюзией, и тем, чтобы считать их реальностью. Боль и зло являются частью человеческой жизни, и с ними сталкиваются все. Рассматривать ли их как иллюзорные или как реальные, суть человеческой экзистенции остаётся той же самой. А в таком случае более осмысленным представляется вывод о том, что кое-кто просто склонен в силу своего ничем не обоснованного желания считать, будто бы боль и зло нереальны. Перефразируя Зигмунда °Фрейда, можно спросить: почему же мы так отчаянно хотим, чтобы зло не было

реальным, тогда как оно является настолько живучим, повсеместным и неизбежным? Не может ли быть так, что наша вера в нереальность зла и есть величайшая из иллюзий?

Те, кто считает, что всё сущее есть иллюзия, не живут в соответствии со своей теорией. Они избегают боли так же, как и все остальные. Они едят и пьют, как все. Если бы они от этого отказались, они вскоре столкнулись бы с иллюзией смерти. Итак, иллюзионизм является в буквальном смысле слова нежизнеспособной философией. Он отрицается на практике теми, кто придерживается его в теории.

Библиография:

M. B. Eddy, *Science and Health with Key to the Scriptures*.

D. Clark, *The Pantheism of Alan Watts*.

→ et al., *Apologetics in the New Age*.

N. L. Geisler, *The Roots of Evil.*

Parmenides, «The Poem» //G.S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*.

Ингерсолл, Роберт Грин

(*INGERSOLL ROBERT G*.)

Американский агностик Роберт Грин Ингерсолл (1833–1899) родился в г. Дрезден, штат Нью-Йорк. Ингерсолл популяризовал высшую критику Библии (*см*. Библия: критика), а также идеи гуманизма (*см*. гуманизм секулярный). Почти не имея формального образования, он стал в 1854 г. адвокатом и сделал карьеру в этой преуспевающей профессии. Он был популярным в стране оратором. Ингерсолл причислял себя к агностикам (*см*. агностицизм). Главные из его популярных лекций были опубликованы под названиями «Некоторые ошибки Моисея» (*Some Mistakes of Moses*, 1879) и «Почему я агностик» (*Why I Am an Agnostic*, 1889). Полностью его сочинения можно найти в «Трудах Роберта Ингерсолла» (*The Works of Robert G.Ingersoll*, 12 vols., 1902 г.) под редакцией Клинтона П. Фаррелла (Farrell).

Индетерминизм

(*INDETERMINISM*)

Индетерминизм – это представление о том, что некоторые из человеческих действий или все они беспричинны. Действия полностью произвольны и спонтанны (*см*. свобода воли). Представителями индетерминизма были Чарлз Пирс (Pierce) и Уильям °Джеймс. Некоторые современные индетерминисты ссылаются для обоснования своих взглядов на принцип неопределённости (*см*. принцип неопределённости) Вернера Гейзенберга (Heisenberg). Согласно этому принципу, события на субатомном уровне (например, конкретная траектория данной частицы) непредсказуемы.

Оппоненты индетерминизма выдвигают несколько возражений. Они утверждают:

□ что принцип Гейзенберга понимается неверно, так как речь в нем идёт не о *причинности*, а о *предсказуемости*;

□ что вследствие этого наука стала бы невозможна, так как всё в ней опирается на принцип причинности;

□ что мир становится иррациональным, коль скоро в нём что-то происходит без причины;

□ что принцип причинности твёрдо установлен и неоспорим;

□ что люди оказываются лишены нравственной ответственности, коль скоро не распоряжаются своими действиями.

□ что при этом отрицается, по крайней мере в космическом масштабе, роль Бога как Создателя и Зиждителя всего сущего (Быт. 1; Кол. 1:15–16; Евр. 1:3).

Заключение. В индетерминизме утверждается, что действия людей не связаны ни с их свободой воли, ни с любой другой «причиной». Эту концепцию можно сравнивать с теориями °детерминизма, где утверждается, что все действия определены силами, внешними по отношению к индивидууму, и самодетерминированности, когда предполагается, что все действия имеют причину в себе, без влияния внешних факторов. Данная концепция не имеет достаточного

обоснования. Индетерминизм противоречит фундаментальным законам мышления, а если бы был истинным, уничтожал бы нравственную ответственность.

Индуизм и Веданта

(*HINDUISM. VEDANTA*)

В *индуизме* широко представлены разнообразные религиозные системы, большая часть из которых является пантеистическими (*см*. пантеизм) или панентеистическими (*см*. панентеизм). Одну из древнейших форм пантеизма можно встретить в заключительном разделе Вед, священных книг индуизма. Этот раздел называется «Упанишады». Поскольку «Упанишады» появляются в конце каждой из четырёх Вед, их стали называть *веданта*, что означает «конец» или «цель» Вед. «Причём когда современный индуист говорит о веданте, он может в той или иной мере иметь в виду оба смысла, то есть название этих священных текстов означает для него собственно последний раздел Вед и в то же самое время – главное их назначение, кульминацию их совершенства, одним словом, их высшую мудрость» (Prabhavananda, *Spiritual Heritage*, 39).

Авторы и дата создания «Упанишад» неизвестны. Это изречения, аккумулирующие опыт древнеиндийских мудрецов (ibid., 39, 40). «Упанишады», вместе с «Бхагавадгитой», легли в основу такого религиозно-философского направления, как веданта, представляющего собой классический пример пантеизма (также *см*. монизм; Плотин; проблема единственности и множественности).

Концепция Бога в веданте. Не для всех форм индуизма характерна вера в безличностного Бога. Это не характерно для течения бхакти и кришнаизма. Однако в пантеизме веданты постулируется, что существует только один Бог (Брахман). Это Бог одновременно бесконечный в формах, бессмертный, вечный, безличностный, всепроникающий, верховный, неизменный, абсолютный и неделимый, хотя в то же самое время – ничто из перечисленного. Ибо Бог пребывает за пределами всякой мысли и слова:

Его [Брахмана] не может увидеть глаз, не может назвать язык, не может объять мысль. Мы Его не знаем и не можем о Нём учить. Он отличается от всего известного и […] от всего

неизвестного. Тот истинно познал Брахмана, кто познал Его вне знания; а тот, кто думает, что познал, не познал Его. Невежественный думает, что Брахман познан, но мудрый знает, что Он – вне знания [см. Upanishads, 30, 31].

Брахман невыразим и неизъясним. Ничего истинного нельзя ни сказать, ни даже подумать о Брахмане. Индуистский философ Шанкара в своём комментарии к «Упанишадам» иллюстрирует это таким образным примером: «"Господин», попросил ученик наставника, «объясни мне сущность Брахмана». Учитель не отозвался. Но после второй и третьей настойчивой просьбы он сказал: «Ведь я и объясняю тебе, но ты не постигаешь. Его имя есть молчание"" (Prabhavananda, *Spiritual Heritage*, 45).

Представления веданты о мироздании. В пантеизме веданты постулируется также, что всё есть Бог и Бог во всём. Существует только одна реальность. Мир, который мы воспринимаем с помощью зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания, на самом деле не существует. Он кажется существующим, но в действительности это есть иллюзия, *майя*. Восприятие нами Вселенной подобно тому, как если бы мы шли ночью по глухому лесу и нам показалось бы, что мы видим змею. Но, вернувшись на то же самое место при свете дня, мы обнаружили бы, что это не змея, а верёвка. Верёвка выглядит как змея, но в действительности змеёй не является. Так же как змея *кажется* существующей, *кажется* существующей и Вселенная, хотя на самом деле её нет. Вместо Вселенной существует лишь *майя*, иллюзия, накладывающаяся на единственную истинную реальность, Брахмана.

Как сказано в «Упанишадах», «есть только Брахман – а больше ничего нет. Он, Который видит многогранную Вселенную, а не единственную реальность, вечно переходит от смерти к смерти» (Prabhavananda, *Upanishads*, 21). «Медитируй, и ты поймёшь, что разум, материя и Майя (сила, объединяющая разум и материю) есть не более чем три аспекта Брахмана, единой реальности» (ibid., 119).

Представления веданты о человечестве. В пантеизме веданты утверждается, что человечество есть Брахман. *Майя*,

иллюзорная Вселенная, обманывает нас, заставляя думать, будто бы каждая личность во Вселенной обособленна. Но если бы человек очистил свои ощущения и разум от майи и размышлял бы о своём истинном «я» (*ат- мане*), к нему пришло бы понимание того, что атман есть Брахман, единственная истинная реальность. Глубины человеческой души тождественны глубинам Вселенной.

Приобщаясь к Брахману, мудрец провозгласил: «Я есть жизнь […] Я утвердился в чистоте Брахмана. Я приобщился к свободе своего «я». Я есть Брахман, самосветящсеся, сиятельнейшее сокровище. Я наделён мудростью. Я бессмертен, я вечен» (ibid., 54).

Этика в веданте. Согласно пантеизму веданты, люди должны выйти из мира иллюзий, чтобы раскрыть своё истинное «я» (Prabhavananda, *Spiritual Heritage*, 55). Достигается это с помощью выхода за пределы добра и зла. «Когда мудрый созерцает Лучезарного, Господа, Высшее Существо, тогда, выходя за пределы и добра, и зла, и освобождаясь от нечистоты, он соединяется с Ним» (Upanishads, 47). Когда человек соединяется с Брахманом, его перестают мучать такие мысли, как «я сделал злое дело» или «я сделал доброе дело». Ибо выйти за пределы добра и зла – означает больше не беспокоиться из-за того, что сделано (ibid., 111). Это значит стать непричастным к своим собственным (или чьим бы то ни было ещё) прошлым, настоящим и даже будущим деяниям. Даже к результатам деяний следует относиться с безразличием. «Когда твой ум очистится от своих заблуждений, ты станешь безразличен к результатам всех деяний, настоящих и будущих» (Prabhavananda, *Bhagavad-Gita*, 41).

Это стремление стать безразличным к любым деяниям выразительней всего объясняется в «Бхагавадгите». Там приведён долгий диалог между Кришной, проявлением Брахмана, и его другом и учеником Арджуной. Арджуна говорит Кришне о своём нежелании воевать с народом, среди которого у него много друзей. Он спрашивает Кришну, чем может быть оправдано убийство своих друзей. Кришна говорит Арджуне, что

тот должен отделить себя от плодов своих дел, какими бы они ни были. Кришна выражает это так [ibid., 122]:

Тот, чей разум пребывает
Непричастным ни к чему,
Незапятнан своим «я».
И дела его не смогут
Превратиться в его Путы;
Сколько б тысяч ни убил он,
Он убийцею не станет.

Кришна объясняет Арджуне, что этого единения с Брахманом можно достигнуть, следуя по одному или сразу по нескольким из четырёх путей:

1) *Раджа-йога* – это путь к единению через медитацию и контроль над своими мыслями.

2) *Карма-йога* – это путь к единению через дела.

3) *Виджняна-йога* – это путь к единению через знание.

4) *Бхакти-йога* – это путь к единению через любовь и преданность (Prabhavananda, *Spiritual Heritage*, 98, 123–29).

Но по какому бы пути ни следовал человек, он должен дополнять его своей непричастностью и безразличием к любым результатам деяний. Только тогда он выйдет за пределы добра и зла и достигнет единения с Брахманом.

Человеческая участь. Осознание человеком своего единства с Брахманом занимает в пантеизме веданты важное место, так как без этого осознания человек обречён навеки оставаться в колесе *сансары. Сансара* – это колесо времени и желания, или рождения, смерти и нового рождения (*см*. реинкарнация). Это колесо, к которому в мире иллюзий приковано всё. И сама сансара «подчиняется, следует бесконечной причине, *дхарме* Вселенной» (Corwin, 22).

Жизнь человека определяется также законом *кармы*, действия. Это нравственный закон Вселенной. Хастон Смит объясняет, что *карма* есть «нравственный закон причин и следствий». Она абсолютно обязательна и не допускает исключений. Карма говорит, что любое решение, принимаемое человеком в настоящее время, имеет своей причиной все

предшествующие решения в прошлых жизнях и повлияет, в свою очередь, на все будущие решения (Smith, 76).

Человек, у которого хорошая карма, может следовать одним из двух возможных путей. Тот, кто сумеет освободиться от сансары – круга рождений и перерождений, – приобщится к высшим плоскостям существования или сознания, пока не станет единым с божественным существом «в его безличностном аспекте, и тем самым достигнет, наконец, завершения своего путешествия» (Prabhavananda, *Spiritual Heritage*, 70).

Тот, у кого карма была хорошей, но всё же недостаточно хорошей, чтобы освободиться от сансары, попадёт на «те ли иные небеса, где вкусит плоды своих добрых дел, совершённых, пока он был во плоти […] а когда эти плоды иссякнут, его ждёт новое рождение, то есть реинкарнация» на земле «в новом теле, соответствующем новой, высшей грани его существования» (ibid., 70–71). Если же в карме человека больше дурного, то он «отправится в обители нечестивых, чтобы поглощать там горькие плоды своих дел. Когда и эти плоды кончатся, он тоже вернётся на землю» в новой реинкарнации (ibid., 71).

Что касается закона кармы и колеса сансары, то «именно на этой земле человек определяет свою духовную участь и достигает своего окончательного самоосуществления» (ibid.). К спасению приводят исключительно его личные усилия. Высшие состояния бытия вознаграждают его счастьем, а низшие состояния – это наказание, которое каждый сам и заслужил. «История конкретного индивидуума, количество испытанных им перерождений или, как их называют, реинкарнаций, целиком зависит от его воли, от нравственных усилий, им приложенных» (ibid., 27) (*см*. ад).

В конечном счёте всё человечество достигнет освобождения от сансары и единения с Брахманом. Некоторые люди могут очень часто возвращаться на землю, но в конце концов все смогут заслужить своё спасение. Как говорит Прабхавананда (Prabhavananda), «"Упанишады» не знают такого понятия, как

вечное проклятие, – и то же самое можно сказать о любом другом священном тексте индуизма» (ibid., 71) (*см*. ад).

Пантеизм веданты – это абсолютный пантеизм Востока. На Западе более известны и распространены другие формы индуизма, такие его религиозные проявления и обряды, как в течениях Трансцендентальной медитации и Международного общества сознания Кришны. Пантеизм веданты – это абсолютный монизм, провозглашающий, что Бог есть всё и всё едино в Нём.

Оценка. Как и другие мировоззренческие системы, °монизм имеет свои положительные и отрицательные стороны. В индуизме веданты, несмотря на ошибочность его представлений о высшей реальности, можно высоко оценить само стремление познать высшую реальность. Реальность – это нечто большее, нежели мир, воспринимаемый нашими чувствами. Положительное значение имеет также попытка снять все ограничения с высшей реальности. Высшее не может быть ограничено человеческими ощущениями, человеческим восприятием. Индуизм погружён в основополагающую проблему зла (*см*. проблема зла). Он признаёт, что зло можно объяснить и ему можно противостоять.

Поскольку индуизм веданты представляет собой разновидность монизма и пантеизма, он оценивается в соответствующих статьях.

Его главная метафизическая ошибка состоит в отрицании аналогии бытия (*см*. принцип аналогии). Не все существования равнозначны, тождественны друг другу. Есть Инфинитное Существо, и есть существа финитные, и это разные виды бытия. Имеет место лишь аналогия их бытия.

Точно так же, отрицание реальности зла есть классическая форма °иллюзионизма. Но не может знать, что мир есть иллюзия, тот, кто не знает, что реально. Знание реальности есть необходимая предпосылка для знания того, что не реально, лишь иллюзорно.

Чтобы оставаться абсолютным пантеистом, монист вынужден отрицать состоятельность чувственного знания. Чувства рассказывают нам, что в мире имеется много

сущностей и что по своей природе эти сущности физические. Монист вынужден отрицать оба эти аспекта информации о реальности. Однако отрицание всякого чувственного знания внутренне противоречиво. Нельзя узнать, что чувства нас обманули, не доверяясь чувствам же для выявления этого обстоятельства. Мы видим в воде изломанную палку и знаем, что наши чувства нам лгут. А откуда мы знаем, что палка в действительности прямая? Зрение доказывает нам, что палка выглядит прямой, если её достать из воды, а осязание доказывает нам, что на ощупь она остаётся прямой даже в воде.

Монист рассчитывает, что мы будем доверять своим чувствам, читая его книги или слушая его лекции, с тем чтобы просто узнать, о чём идёт речь. Монист не признаёт, что знание, хотя и есть нечто большее, нежели наши ощущения, начинается с ощущений. Всё, что есть в разуме, сначала было в чувствах, за исключением самого разума. Итак, мы знаем большее, нежели наши ощущения, но мы не знаем мир без наших ощущений. Ощущения лежат в основе всякого понимания реальности.

С гносеологической точки зрения, монистический индуизм уязвим для большей части той же самой критики, что и °агностицизм. Он внутренне противоречив, так как опирается на основополагающие законы мышления, чтобы выразить свои представления о том, что он объявляет невыразимым. Он применяет первичные принципы в своём отрицании первичных принципов и финитной реальности.

Этика индуизма веданты представляет собой разновидность релятивизма, так как в ней отрицается существование нравственных абсолютов (*см*. нравственность: абсолютная природа). Это тоже внутренне противоречиво. Нельзя избавиться от всех нравственных абсолютов, не утверждая тот нравственный абсолют, что нравственных абсолютов не существует. Утверждение, что человек «должен» избегать абсолютов, уже само по себе есть нравственный «долг». Нельзя утверждать, что высшая реальность находится за пределами всякого добра и зла, если не существует высшего

нравственного принципа, который мог бы стать мерой для добра и зла. Но в таком случае существует и высший нравственный эталон.

Библиография:

Bhagavad-Gita, Prabhavananda, trans., with C. Usherwood.

D. Clark and N. L. Geisler, *Apologetics In the New Age*.

C. Corwin, *East to Eden? Religion and the Dynamics of Social Change.*

N. L. Geisler and W. Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on World Views*.

H. P. Owen, *Concepts of Deity*.

Prabhavananda, *The Spiritual Heritage of India*.

S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life.*

→ The Principle Upanishads.

H. Smith, *The Religions of Man*.

The Upanishads: Breath of the Eternal, Prabhavananda, F. Manchester, trans.

Индуктивный метод

(*INDUCTIVE METHOD*)

°Логика индуктивная и дедуктивная существенно отличаются друг от друга. В дедуктивной логике рассуждение идёт от общих идей к конкретным примерам. Человеческие существа смертны. Следовательно, Иванов, как человеческое существо, смертен.

В индуктивной логике рассуждение движется от частных примеров к обобщённым выводам. Сократ, Аристотель, Моисей, Адам, Иванов, Петров и Сидоров смертны.

Это свидетельствует о том, что все люди смертны.

Тогда как дедуктивная логика рассматривает причины (или условия) и определяет следствия/результаты, индуктивная логика наблюдает следствия и пытается установить причины.

Дедуктивная логика – это *априорные* рассуждения, а индуктивная логика – это рассуждения *апостериорные*. Эти латинские термины (*a priori* и *a posteriori*) означают, что в дедуктивной логике заключения выводятся *до* изучения опыта; а в индуктивной логике – только *после* этого. И разумеется, индуктивная посылка или умозаключение могут быть выражены в дедуктивной форме: люди, которые родились, в конце концов умирают; Мария только что родилась; следовательно, Мария в конце концов умрёт. Умозаключение в целом построено в дедуктивной форме, однако большая (первая) посылка основана на индуктивном наблюдении.

Каноны индуктивной логики были установлены Аристотелем в четвёртом веке до Р. Х. её правила впервые сформулировал Фрэнсис Бэкон (Bacon) в своём трактате «Новый органон» (*Novum Organum*; 1620), а позднее углублённо разрабатывал Джон Стюарт Милль (Mill; 1806–1873).

Природа индуктивных умозаключений. Одно из главных различий между дедуктивной и индуктивной логикой состоит в том, какого рода заключения с их помощью выводятся. В отличие от неопровержимости дедуктивных умозаключений,

индуктивные умозаключения приводят лишь к более или менее вероятным выводам.

Степени вероятности. В дедуктивной логике, коль скоро посылки истинны, заключение *должно быть* истинным (*см*. достоверность и убеждённость). Единственно достоверной индукцией является *совершенная* индукция, такая, например, как в высказывании «все монеты в моей руке – гривенники». Если монет только три, и мы можем все их рассмотреть и сосчитать, то мы имеем дело с совершенной индукцией и получаем неопровержимый вывод. Причина, в силу которой индукция обычно приводит лишь к вероятным заключениям, состоит в том, что такие умозаключения, как правило, строятся по аналогии или путём обобщения. Аналогия сводится к утверждению о том, что две вещи, коль скоро между ними в каком-то отношении существует подобие, будут подобны и в других отношениях. Если строго сформулировать эти рассуждения, они могли бы выглядеть так:

1) A, B, C и D обладают свойствами p и q.

2) A, B и C обладают свойством r.

3) Следовательно, D тоже обладает свойством r.

Такое умозаключение выглядит разумным, коль скоро существует какая-то связь между свойствами p и q и свойством r. Но обычно этого нельзя знать наверняка. Допустим, мы выберем среди животных, имеющих крылья (p) и перья (q), в качестве A, B и C три вида птиц: воробьёв, чаек и колибри. Теперь, если взять в качестве D канадских гусей, по индукции следует, что и они тоже обладают свойством r, то есть умеют летать, и это действительно так. Практически для всех птиц наше умозаключение выглядит справедливым. Но что, если D – это пингвины? У них есть крылья и перья, но летать они не умеют. Здесь мы видим, что наше заключение должно оставаться лишь вероятным суждением, и мы никак не можем объявить его абсолютной истиной. Впрочем, чем глубже используемая нами аналогия, тем более правдоподобными будут наши выводы.

Природа вероятности. Поскольку индукция осуществляется по аналогии, путём обобщения наблюдаемых

характеристик отдельных представителей на целый класс, она обычно предполагает *индуктивный скачок*. Она должна выводить нас за рамки имеющихся конкретных данных, чтобы привести к более широким, более общим утверждениям. Обычно индуктивные заключения нельзя считать универсально истинными, так как они суть обобщения, и всегда возможно исключение из правил. Не будучи заведомо истинными или ложными, они предполагают большую или меньшую степень достоверности. Иногда эту степень можно точно измерить, как вероятность в процентах; в других случаях можно хотя бы оценить вероятность того, что заключение правильно. Индуктивные суждения следует характеризовать в соответствии с тем, какое место они занимают на приведённой ниже шкале:

99 процентов – в высшей степени достоверно; неопровержимые свидетельства. Пример: закон всемирного тяготения.

90 процентов – весьма вероятно; весомые свидетельства. Пример: нет двух снежинок, абсолютно одинаковых по форме.

70 процентов – вполне вероятно; достаточные свидетельства. Пример: эффективность и безопасность лекарства, прошедшего испытания и апробированного.

50 процентов – возможно; отсутствие свидетельств или равновесие доводов «за» и «против». Пример: нашей футбольной команде по жребию выпадет играть в первом тайме на лучшей половине поля.

30 процентов – маловероятно; слабые свидетельства. В такие теории почти никто не верит, за исключением тех немногих, кого они убеждают.

10 процентов – весьма маловероятно; сомнительные свидетельства. В эту категорию попадает теория о том, что Иисус в юные годы прошёл обучение у индуистских гуру.

1 процент – практически невозможно; свидетельств почти нет. Таковы утверждения о существовании единорога.

Иногда имеются реальные числовые данные для оценки вероятности. Тогда это *статистическая вероятность*. Когда числовых данных нет, можно говорить об *эмпирической вероятности*.

Статистическая вероятность. При вычислении степени вероятности в статистических задачах следует придерживаться таких правил:

Точно определять термины. Невозможно осмысленно обсуждать вопрос, действительно ли «все люди созданы равными», пока не определён смысл терминов *все люди, созданы* и *равными*.

Следует выделять достаточно классов, чтобы охватить все данные. Классов *католичество, протестантство* и *иудаизм* недостаточно, когда речь идёт об американских религиях. Неохваченными остаются мусульманство, индуизм, буддизм, секулярный гуманизм и множество малых религий. Категорий *монистические, политеистические, теистические* и *нетеистические*, как можно полагать, окажется достаточно для описания американских религий.

Допустимо использовать только один принцип классификации. Следует задавать не более одного вопроса одновременно. Если вопрос ставится так: «Республиканец вы или демократ?» – то не следует задавать в качестве сопутствующего другой вопрос: «Консерватор вы или либерал?» Это было бы смешением категорий.

Классы не должны пересекаться. Как среди республиканцев, так и среди демократов есть свои консерваторы и свои либералы. Если для кого-то возможен ответ на оба вопроса, то при опросе часть людей ответит на оба вопроса, другие не ответят ни на один, ещё кто-то ответит только на первый или второй вопрос, не указывая, что эти классы на самом деле пересекаются. Подобная статистика бесполезна, так как невозможно определить, в каких ответах содержится нужная нам информация.

Следует выбирать наиболее уместный способ представления результатов. Есть три способа представления статистических данных. Это *среднее* (арифметическое), *мода* (чаще всего встречающееся значение) и *медиана* (половинная точка распределения случайной величины). Среднее (арифметическое) – это сумма всех полученных величин, делённая на их количество. *Среднее* арифметическое ряда 5, 6,

7, 8, 9 равно 7 (5 + 6+ 7 + 8 + 9 = 35; 35 / 5 = 7). Его можно использовать, чтобы охарактеризовать группу в целом, например, если это средняя оценка на экзамене. Если вы хотите узнать, какую оценку чаще всего получали учащиеся на экзамене, больше подходит *мода*. Чтобы её вычислить, просто определяют, какая величина встречается чаще всего. Если оценки были 5, 6, 7, 8, 8, 8, 8, 8, 9, то мода равна 8.

Иногда полезно выяснить, в какой точке наш набор случайных величин делится пополам. Такая точка деления пополам называется медианой и находится посередине между максимальной и минимальной величиной в полученном нами ряду. При заданном распределении случайной величины любая её реализация с вероятностью 50 процентов будет больше медианы и с вероятностью 50 процентов – меньше. Медиана ряда 5, 6, 7, 8, 9 равна 7, то есть совпадает со средним. Зачастую медиана оказывается близка к среднему, но не в тех случаях, когда несколько чисел у нас много больше или много меньше остальных. Медиана ряда 1, 2, 3, 49, 50 равна 3. Возможно, это не лучший способ представления данных.

Эмпирическая вероятность. Существует четыре основополагающих вопроса, которые следует задавать относительно любого индуктивного умозаключения, исходящего из эмпирических данных.

1) *Сколько элементов исследовалось?* Каков объём статистической выборки (число опрошенных)?

2) *Насколько репрезентативны собранные данные?* Насколько хорошо элементы выборки (опрошенные) представляют весь спектр экономических, социальных, национальных и религиозных идей, характерных для данной территории? Чем больше различий учитывается, тем достовернее результаты. Если исследованная выборка слабо отражает то, что существует в реальности, выводы будут далеки от истины.

3) *Насколько глубоко анализировались данные?* Как изучались черты сходства? Сколько различий было выявлено? Найдены ли все возможные объяснения? Была ли осуществлена изоляция изучаемых следствий от влияния

других причин? Все ли данные были представлены? Достаточно ли критическим был подход к оценке данных?

4) *Как полученная информация соотносится с ранее известной?* Не противоречит ли она устоявшимся представлениям? Помогает ли она лучше объяснить наблюдаемые явления? Иногда новые данные могут совершить переворот в самых основах того, что мы считали твёрдо установленным, однако их высокая достоверность и способность пролить новый свет на проблему делают их желанными открытиями.

Типы вероятности. За исключением случаев совершенной индукции, индуктивные рассуждения приводят к одному из двух типов вероятности: *априорной* или *апостериорной*.

Априорная вероятность. Априорная, или математическая вероятность связана с определением шансов на тот или иной исход либо подсчётом количества всех возможных комбинаций. Это математический способ оценить, насколько правдоподобно, что данное событие произойдёт. Существуют разнообразные математические формулы для вычисления шансов на тот или иной исход в случае разных типов событий. Например, некоторые события единичны и просты: возможен либо один исход, либо другой. Если подбросить монету, может выпасть только «орёл» или «решка». Другие события могут иметь более сложную структуру, например, при установлении количества возможных комбинаций аминокислот, которые образуют белковые цепочки, необходимые для зарождения жизни (*см*. случайность).

Априорная вероятность для единичных событий. Единичное событие не сочетается с другими событиями и не зависит от них. Отдельно взятая монета имеет две стороны. Поэтому, если её подбросить, с вероятностью в 1/2 (в среднем в одном случае из двух) выпадет «решка». Точно так же, у отдельно взятого игрального кубика есть шесть граней, поэтому вероятность выпадения любого наперёд заданного числа составляет одну шестую. Шанс сразу вытащить из колоды карт туза пик составит единицу из пятидесяти двух. Это, разумеется,

не значит, что в действительности всегда будет требоваться пятьдесят две попытки вытащить эту карту. Она может выпасть с первой попытки. Речь идёт только о том, что априорная, до начала попыток, вероятность вытащить её равна 1/52. И это значит, что мы, предприняв бесконечный ряд попыток, в среднем вытаскивали бы туза пик один раз на каждые пятьдесят две попытки.

Априорная вероятность для независимых событий. Здесь речь идёт о заранее определяемой математической вероятности заданного исхода при бросании двух монет или двух игральных кубиков. Это два отдельных, независимых события, поэтому вероятности того или иного исхода каждого из них следует перемножать. Это значит, что вероятность выпадения двух «орлов» при броске двух монет равна произведению 1/2 на 1/2, то есть 1/4. Точно так же, вероятность выпадения двух «шестёрок» на двух игральных кубиках составит: 1/6 умножить на 1/6, то есть 1/36. Если бросить одну монету и один кубик, то вероятность любой заданной комбинации составит: 1/2 умножить на 1/6, что равно 1/12.

Априорная вероятность для зависимых событий. Иногда одно событие зависит от другого, и в таком случае нам следует определять, сколько всего различных комбинаций, например перестановок, возможно. В случае *перестановки*, когда мы хотим узнать, сколько всего возможно вариантов появления заданного количества известных событий в разном порядке, мы умножаем это заданное число n на (n-1), потом на (n-2), потом на (n-3), и так далее, пока не дойдём до 1. Другими словами, мы перемножаем все целые числа от 1 до n, чтобы определить, сколько всего вариантов существует. Например, чтобы вычислить, сколько разных вариантов последовательности из трёх элементов (сколько перестановок) можно получить, меняя элементы местами, мы умножаем: 3 x 2 x 1 = 6. Допустим, наши элементы – это буквы A, B, C. Их перестановки таковы:

ABC BAC CAB
ACB BCA CBA

Если фокусник раздаст четырём зрителям четыре туза, то число возможных вариантов, кому какой туз достанется,

составит 24 (4 x 3 x 2 x 1 = 24). Если система безопасности имеет десять кнопок, и каждую нужно нажать ровно один раз, то число возможных вариантов кода составит: 10 x 9 x 8 x 7 x 6 x 5 x 4 x 3 x 2 x 1 = 3 628 800. В музыке возможны 479 001 600 различных рядов, представляющих собой перестановки неповторяющихся двенадцати ступеней хроматической гаммы, семи основных нот плюс пяти нот, альтерированных диезами и бемолями.

Такая комбинация элементов, где на каждом месте может встретиться (независимо от других) любой элемент из заданного набора, называется их *соединением типа слова*. В отличие от перестановок элементов, где каждый элемент встречается только один раз, в соединении типа слова элементы («буквы») могут повторяться. Вместо того чтобы просто нажимать десять кнопок в определённом порядке (это будут перестановки), мы можем задать код соединением типа слова, как в случае замка с тремя дисками, на каждом из которых стоят цифры от 1 до 10. Любое из этих чисел может появиться в нашем коде на любом месте. Таким образом, количество возможных вариантов кода составит: 10 x 10 x 10 = 1000.

Чтобы вычислить количество возможных вариантов для соединения типа слова, нужно взять число «букв» в «алфавите» и умножить это число на само себя столько раз, сколько «букв» в нашем слове. Например, в комбинационной настольной игре составления лица клоуна из элементов изображения если есть по четыре варианта для изображения носа, подбородка, рта, глаз, причёски и лба, то мы имеем четыре «буквы» в алфавите, и шесть «букв» в слове, полностью описывающем выбранную нами комбинацию. Мы берём это число «букв» (4) и возводим в степень, равную длине слова (6). Таким образом мы получаем 4^6 = 4 x 4 x 4 x 4 x 4 x 4 = 4096 различных вариантов лица.

Значение априорных вероятностей для апологетики. В апологетике нередко встречаются приложения математической теории вероятностей. Например, по оценкам Фреда Хойла (F. Hoyle, *Evolution from Space*), бывшего атеиста, если учитывать все возможные комбинации, вероятность того, что первая живая клетка могла зародиться без Творца, составляет примерно

$1/10^{40\ 000}$. Как можно при таких мизерных шансах отрицать, что мироздание было сотворено, и всё же претендовать на звание разумного человека? Точно так же, астроном Хью Росс (Ross) рассчитал вероятность того, что простейшие формы жизни возникли чисто случайно. Он говорит, что для этого потребовалось бы как минимум 239 белковых молекул. Каждая такая молекула состоит (в среднем) из 445 аминокислот, связанных в цепочку. И каждое звено такой цепочки должно представлять собой одну конкретную аминокислоту из 20 возможных. Таким образом, вероятность того, что даже простейшая форма жизни возникнет как случайно сложившаяся структура, равна $1/20^{445\ x\ 239} – 239 = 1/10^{137\ 915}$. Разумно ли будет предполагать, что не только простейшие формы жизни, но и все её более сложные формы возникли за счёт счастливого совпадения?

Эволюционист Джулиан Хаксли однажды подсчитал, что шанс появления лошади в результате эволюции составляет 1 из $1000^{1\ 000\ 000}$. Он признал, что никто не стал бы держать пари при такой ничтожной вероятности выигрыша (Huxley, 45–46). Разумеется, многие эволюционисты знают об этих вероятностях и говорят: «Что ж, за достаточно долгое время всё может произойти». Но было ли достаточно времени? Допустим, Вселенная целиком состояла из одних только аминокислот (что чрезвычайно далеко от истины). Тогда имелось бы 10^{77} исходных молекул. Если мы будем случайным образом соединять все эти аминокислоты со скоростью одного звена в секунду на протяжении периода, общепризнанного в качестве возраста Вселенной (15 миллиардов лет), то вероятность возникновения простейшей формы жизни уменьшится до $10^{-14\ 999\ 999\ 905}$. В знаменателе здесь стоит единица с пятнадцатью миллиардами нулей. И двадцати миллиардов лет не хватило бы, даже если бы Вселенная была до предела набита строительными блоками для формирования живой материи.

В ответ на эту критику эволюционист может возразить: «Но ведь это произошло только один раз. Сдача «совершенного расклада» карт в бридже – тоже событие крайне маловероятное, но оно случается». Это верно. Такое возможно.

Но вероятно ли это? Какова вероятность того, что эволюционная гипотеза верна? Дэвид °Юм сказал, что мудрый человек всегда соизмеряет свои убеждения с имеющимся свидетельством. Все свидетельства указывают, что Вселенная слишком мала и слишком недавно возникла, чтобы допустить случайное зарождение жизни, даже в простейшей её форме. Учитывая сентенцию Юма, как может мудрый человек верить, что жизнь появилась спонтанно, по чистой случайности, если все свидетельства указывают, что это практически невозможно?

С другой стороны, какова вероятность того, что в повествовании Моисея о творении все акты творения лишь случайно оказались расположены в правильном порядке? Допустим, было восемь последовательных актов творения (сотворение Вселенной, света, воды, атмосферы, моря и суши, жизни в море, наземных животных и человека), которые могли бы располагаться в любом порядке. Это перестановки: 8 x 7 x 6 x 5 x 4 x 8 x 2 x 1 = 4 320. Тогда шанс для Моисея записать события в правильном порядке составлял лишь 1 из 4 320.

Далее, было подсчитано, что в Ветхом Завете содержится 191 пророчество о Мессии. В них указано, где Он будет рождён (Мих. 5:2), как Он умрёт (Ис. 53), когда Он умрёт (Дан. 9), а также то, что Он воскреснет из мёртвых (Пс. 15). Вероятность того, что сорок восемь из этих пророчеств исполнятся в одном человеке, составляет около $1/10^{157}$. Здесь в знаменателе стоит единица со ста пятьюдесятью семью нулями. Если бы на ипподроме кому-то удалось угадать результаты сорока восьми заездов подряд, ни разу не ошибившись, вполне обоснованным было бы подозрение о наличии у этого человека дополнительных источников информации. Точно так же, весьма вероятно, что у ветхозаветных пророков был какой-то дополнительный источник, благодаря которому они столь многое знали о событиях, произошедших спустя сотни лет после их смерти. Это, безусловно, самое разумное объяснение.

Апостериорная вероятность. Апостериорная вероятность – это вероятность эмпирическая. В отличие от априорной вероятности, она не устанавливается математическими расчётами возможности того, что произойдёт некое событие.

Это фактическая вероятность, определяемая после факта наступления события. Она вычисляется научными методами. В науке о происхождении мироздания (*см*. происхождение вселенной) она может быть определена в первую очередь благодаря принципам причинности (*см*. принцип причинности), аналогии и единообразия.

Библиография:

F. Bacon, *Novum Organum*.
N. L. Geisler, *Origin Science.*
___ and R. M. Brooks, *Come Let Us Reason.*
F. Hoyle, *Evolution from Space.*
J. Huxley, *Evolution in Action*.
J. McDowell, *Evidence That Demands a Verdict*.
J. S. Mill. *System of Logic*.
H. Ross. *The Fingerprint of God*.
B. Russell, «On Induction» // *Basic Writings of Bertrand Russell.*
P.W. Stoner, *Science Speaks*.

Иосиф Флавий

(*FLAVIUS JOSEPHUS*)

Иосиф Флавий (ок. 37 – ок. 100 по Р. Х.) был фарисеем из священнического рода и иудейским историком. Кроме автобиографии он написал два основных труда – «Иудейская война» (77–78) и «Иудейские древности» (ок. 94). Он также автор небольшого произведения «Против Апиона».

Иосиф Флавий подтвердил в общих чертах, а зачастую – и в важных деталях, историческую достоверность Ветхого Завета и ряда новозаветных повествований (*см*. Христос: внехристианские источники). Хотя произведения Иосифа Флавия явным образом рассчитаны на то, чтобы не вызвать неудовольствие римлян, они имеют большое апологетическое значение для христианства – религии, которую римляне тоже не жаловали. Иосифа Флавия высоко ценили отцы ранней церкви и широко ссылались на его труды в целях апологетики христианства.

Свидетельство о каноне. Иосиф Флавий подтверждает протестантские представления о каноне книг Ветхого Завета в противовес римско-католической позиции с её пиететом по отношению к ветхозаветным апокрифам (*см*. апокрифы в Ветхом и Новом Завете). Он даже перечисляет названия книг, которые совпадают с тридцатью девятью книгами протестантского Ветхого Завета. Эти тридцать девять книг он группирует в двадцать два тома, чтобы получить соответствие с количеством букв в древнееврейском алфавите:

Ведь у нас нет неисчислимого множества окружающих нас книг, не согласующихся между собой и противоречащих друг другу [как у греков], но есть только двадцать две книги, которые содержат записи обо всех минувших временах и которые справедливо считаются божественными: из них пять, принадлежащие Моисею, содержат его закон […] пророки, бывшие после Моисея, записали, что происходило в их время, в тринадцати книгах. Остальные четыре книги содержат гимны

Богу и наставления о правилах человеческой жизни [Josephus, *Against Apion*, 1.8].

Ещё одним ценным для апологетики фактом является указание Иосифа Флавия на то, что пророк Даниил был священнописателем, жившим в шестом веке до Р. Х. (Josephus, *Antiquities*, 10–12). Тем самым подтверждается сверхъестественный характер поразительных пророческих предсказаний Даниила о грядущих событиях истории (*см*. пророчества как подтверждение Библии). В отличие от позднейшего Талмуда, у Иосифа Флавия Даниил явным образом причислен к пророкам, так как он не отнесён ни к разделу книг Моисеевых, ни «гимнов Богу», в которые входят Псалтирь, книги Притчей, Екклесиаста и Песни песней. Это ценно для обоснования ранней датировки Книги Даниила.

Свидетельство о Новом Завете. Иосиф Флавий упоминает Иисуса в качестве брата Иакова, который принял мученическую смерть. Он пишет: «Фест был уже мёртв, и Альбин только что приступил к военным действиям; итак, он собрал судей Синедриона и поставил перед ними Иакова – брата Иисуса, называемого Христом, – и некоторых других [или нескольких его товарищей], а когда выдвинул обвинение против них как нарушителей закона, предал их на побивание камнями» (Josephus, *Antiquities*, 20.9.1). В этом отрывке содержится как подтверждение существования Христа со стороны нехристианского автора первого столетия, так и указание на главное утверждение Его ближайших последователей – что Он был Мессией.

Иосиф Флавий подтверждает также факт существования и мученической смерти Иоанна Крестителя, предтечи Иисуса: «Между тем кое-кто из иудеев полагает, что поражение войск Ирода было от Бога, и по справедливости, будучи карой за то, как Ирод поступил с Иоанном, которого прозывали Крестителем; ибо Ирод убил его, человека добродетельного и заповедовавшего иудеям стремиться к добродетели, как в праведности в отношениях друг с другом, так и в благочестии перед Богом, и с тем принять крещение» (Josephus, *Antiquities*, 18.5.2). Это указание подтверждает факт существования, имя,

служение и мученическую смерть Иоанна Крестителя, всё в точном соответствии с новозаветным повествованием.

В рассматриваемом тексте Иосиф Флавий приводит краткое описание Иисуса и Его служения:

Приблизительно в это время жил Иисус, мудрый человек, если законно будет называть Его человеком, поскольку Он творил невиданные чудеса, учивший таких людей, как постигать истину с удовольствием. Он привлёк к себе очень многих, как среди иудеев, так и среди язычников. Он был Христом; а когда Пилат, по обвинению наших руководителей, приговорил Его к распятию, те, кто любил Его, поначалу Его не оставили. Ибо Он снова явился им живым на третий день, как и предсказывали Божии пророки – об этом и о десяти тысячах других связанных с Ним чудес; и народ христиан, прозванных так по Его имени, не исчез до сего дня [Josephus, *Antiquities*, 18.3.3].

Данный отрывок воспроизводится Евсевием именно в таком виде (Eusebius, *Eccle siastical History*, 1.11), и это обосновано свидетельством рукописей. И всё же широко распространено мнение, что данный текст представляет собой позднейшую вставку, так как маловероятно, чтобы Иосиф Флавий, иудей, подтверждал, что Иисус был Мессией, доказавшим это через исполнение пророчеств, чудеса и воскресение из мёртвых. Даже «Ориген говорит, что Иосиф Флавий не верил, чтобы Иисус был Мессией, и не объявлял Его таковым» (Origen, *Contra Celsus*, 2.47; 2.13; Bruce, 108). Как полагает Ф. Ф. Брюс, фраза «если нам действительно следует называть Его человеком» может означать, что сам текст аутентичен, однако Иосиф Флавий писал с некоторой долей иронии, посмеиваясь над верой христиан в то, что Иисус был Сыном Божиим (Bruce, 109).

Другие учёные предложили откорректированные варианты текста, при которых не возникает сомнений в его подлинности, однако не подразумевается, что сам Иосиф Флавий признавал мессианство Иисуса (см. Bruce, 110–11). Не исключено, что арабский текст десятого века (см. McDowell, 85) лучше отражает смысл оригинала:

В то время жил один мудрый человек по имени Иисус. И его дела были добрыми, и известна была [его] добродетельность.

Многие люди из иудеев и других народов стали его учениками. Пилат приговорил его к распятию и смерти. А те, кто стал его учениками, не отказались от своего ученичества. Они рассказывали, что он являлся им через три дня после своего распятия и что он был живым; поэтому, он, может быть, и был тем Мессией, про Которого пророки предрекали чудеса.

В таком варианте речь идёт не о том, чтобы сам Иосиф Флавий верил в Воскресение, а лишь о том, что так «рассказывали» ученики Иисуса. Это было бы, по крайней мере, честное сообщение о том, во что верили Его ближайшие ученики. Как отмечает Ф. Ф. Брюс, имеется достаточно оснований для уверенности в том, что Иосиф Флавий действительно имел в виду Иисуса, приведя свидетельства о времени Его жизни, Его репутации, родственной связи с Иаковом, распятии Его при Пилате по подстрекательству иудейских руководителей, о мессианской проповеди, основании Им Церкви и убеждённости Его последователей в факте Его воскресения.

Библиография:

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable*.

L. H. Feldman, *Scholarship on Plilio and Josephus*.

Josephus, *Against Apion*.

→ *Antiquities of the Jews*.

→ *Jewish Wars*.

J. McDowell, *Evidence That Demands a Verdict*.

S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*.

R. J. H. Shutt, *Studies In Josephus.*

H. St. J. Thackeray, *Josephus the Man and Historian.*

Исаия

см. **Книга пророка Исаии: ещё один Исаия**

Исконный монотеизм

см. **Монотеизм исконный**

Ислам

(*ISLAM*)

Ислам означает «покорность». Последователи этой религии называются *мусульмане*, «покорные». Мухаммед, основатель мусульманской веры, был арабским торговцем из Мекки, он родился ок. 570 г. по Р. Х. и умер в 632 г. Подобно тому как христиане ведут хронологию от Рождества Христова, у мусульман за начало летоисчисления принят 622 год, когда Мухаммед бежал из Мекки в Медину. Эта *хиджра* (на арабском *hijj* означает «переселение») стала ключевым моментом в служении покорного Богу Мухаммеда и в провозглашении им нового откровения от Бога. Мусульмане верят, что Мухаммед стал последним Божиим пророком, который превосходит Христа – пророка, бывшего перед ним.

Мусульмане верят в покорность одному и только одному Богу, Которого называют *Аллах*. Они категорически противостоят христианской вере в триединство Бога (*см*. троица). Вера в существование у Бога более чем одной ипостаси расценивается как идолопоклонство и богохульство.

Вероучение. *Слово Божье*. Хотя мусульмане считают, что Бог раскрыл Себя в иудейском законе (*tawrat*, *Таурам*), в Псалтири (*zabur*) и в Евангелии (*injil, Инжил*), они заявляют, что современная христианская Библия искажена, *tahrif.* Они настаивают, что Коран есть последнее слово Божье (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение). Он делится на 114 глав, которые называются *суры*, и по объёму примерно равен Новому Завету.

Доктрины. В исламе насчитывается пять основных доктрин:

1) Существует один и только один Бог.

2) Божиих пророков было много, в их числе – Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммед.

3) Бог создал ангелов (джиннов), из которых одни добрые, а другие – злые.

4) Коран – это полное и последнее откровение Бога.

5) Грядёт день последнего суда, после которого верных ждут небеса, а нечестивых – геенна.

Кроме этих пяти центральных доктрин, в религиозной практике приняты пять «колонн» или «столпов» ислама:

1) Всё, что необходимо, чтобы стать мусульманином, – это произнести формулу, которая называется *shahadah, шахада*: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед – пророк Его».

2) Ежедневно должна совершаться молитва (*salat, салат*), обычно пять раз в день.

3) Ежегодно соблюдается пост (*sawn, саун*) во время девятого лунного месяца *рамадана*.

4) Мусульманин даёт милостыню (*sakat, закат*) нуждающимся, в размере одной сороковой части своего дохода.

5) Каждый мусульманин, имеющий такую возможность, должен в течение своей жизни совершить паломничество в Мекку.

Мусульмане также верят в джихад, священную войну, которую в иных радикальных течениях возводят в ранг одного из столпов ислама. Хотя джихад может предполагать истребление неверных за их религиозные взгляды, более умеренные мусульмане видят в нём лишь священную борьбу, ведущуюся словом, а не обязательно мечом.

Многие мусульманские концепции аналогичны христианским, например, представления о творении (*см*. творение: различные взгляды), ангелах, небесах, °преисподней и °воскресении всех людей. Что касается Христа, мусульмане признают, что Он был пророком, °рождён от Девы, верят в Его телесное вознесение, второе пришествие, безгрешность (*см*. Христос: уникальность), в Его °чудеса и мессианство.

Мусульмане отрицают самую суть христианской проповеди, а именно, то, что Христос умер на кресте за наши грехи (*см*. смерть Христа; смерть Христа: легенда о подмене; смерть Христа: отрицание по моральным соображениям) и что спустя три дня Он телесно воскрес из мёртвых (*см*. воскресение Христа: свидетельства; воскресение Христа: физическая природа).

Абсолютная единственность Бога. Аллах у мусульман описывается через несколько Его фундаментальных атрибутов. Первоосновой для остальных атрибутов выступает атрибут Его абсолютной одиночности. Среди всех атрибутов мусульманского Бога самым важным является Его безраздельная единственность. Отрицать её было бы богохульством.

Мусульманский Бог – это абсолютная и безраздельная единственность. В суре 112 Мухаммед так определяет Бога: «Скажи: «Он – Аллах – един, Аллах, вечный; не родил и не был рождён, и не был Ему равным ни один!"" (Коран, сура 112:1–4). Данная сура по своему значению приравнивается едва ли не к трети всего Корана. Семь небес и семь земель держатся на ней. Исламская традиция утверждает, что при произнесении этих стихов с человека осыпаются его грехи, «как будто с осеннего дерева стряхивают его листву» (Cragg, 39).

В Коране для описания единственности Бога употребляются два слова: *ahad* и *wahid*. Слово *ahad* подразумевает отрицание того, что у Бога есть сотоварищи, есть подобные Ему. В арабском языке оно означает отрицание любого другого числа. Слово *wahid* может иметь такой же смысл, что и *ahad*, но может и означать: «Один, тот же Бог для всех». Имеется в виду, что существует один Бог для мусульман, и Он же есть Бог для всех остальных народов. Бог единствен и неповторим.

Единственность Бога является настолько фундаментальным аспектом ислама, что, как выразился один мусульманский автор, «ислам, подобно другим религиям до него – в их изначальной чистоте и ясности, – представляет собой не что иное, как провозглашение единственности Бога, а его проповедь состоит в призыве засвидетельствовать эту единственность» (Mahmud, 20). Другой мусульманский автор добавляет: «Единственность Аллаха – вот отличительный признак ислама. Это самая чистая форма единобожия, то есть поклонения Аллаху, Который не родил и не был рождён, и не имеет в Своей божественности сотоварищей. Ислам учит, что это самое однозначное имя» (Ajijola, 65).

Именно вследствие такой непреклонности в провозглашении абсолютной единственности Бога величайшим из всех грехов в исламе является грех *shirk*, придание Богу сотоварищей. Коран сурово предостерегает: «Поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому Он пожелает. А кто придаёт Аллаху сотоварищей, тот заблудился далёким заблуждением» (Коран, сура 4:116).

Абсолютное владычество Бога. Согласно словам Корана,

Аллах – нет божества, кроме Него, живого, сущего; не овладевает Им ни дремота, ни сон; Ему принадлежит то, что в небесах и на земле. Кто заступится пред Ним, иначе как с Его позволения? Он знает то, что было до них, и то, что будет после них, а они не постигают ничего из Его знания, кроме того, что Он пожелает. Трон Его объемлет небеса и землю, и не тяготит Его охрана их; поистине. Он – высокий, великий! [Коран, сура 2:256/255].

Бог самодостаточен и ни в чём не нуждается, но всё сущее нуждается в Нём. Этот атрибут Бога называют самосуществованием, самодостаточным бытием. Бог – Великий и Всемогущий. Его воля над всем, что существует, и над всем, что будет существовать; ничто не происходит без Его воли. Он – Знающий всё, что может быть познано. Его знание охватывает всё мироздание, которое Он сотворил и существование которого Он один поддерживает. Богу принадлежит верховное владычество над всем Его творением.

Многие из девяноста девяти имён Бога в исламе говорят о Его верховном владычестве. Бог:

Al-Adl, Справедливый, Его слово совершенно в своей истинности и справедливости (Коран, сура 6:115);

Al-Ali, «Высокий», Тот, Кто высок и могущественен (Коран, сура 2:256–257/255–256);

Al-Aziz, «Превознесённый», могучий в Своём верховном владычестве (Коран, сура 59:28);

Al-Badi, «Творец», создавший творение со всем искусством (Коран, сура 2:111/117);

Al-Hakim, Судия, Тот, Кто рассудит между Своими рабами (Коран, сура 40:51–54/48–51);

Al-Hasib, «Счётник», Его довольно, чтобы вести счёт (Коран, сура 4:5–8/6–7);

Al-Jabbar, Могущественный, Его могущество и владычество абсолютны (Коран, сура 59:23);

Al-Jalil, Великий, Он велик и могуч;

Al-Jami, Собиратель, Тот, Кто собирает всех людей для назначенного дня (Коран, сура 3:7/9);

Al-Malik, Царь, Который есть Царь Царей, (Коран, сура 59:23);

Al-Muizz, Тот, Кто «возвеличивает» или «уничижает» всех, кого пожелает (Коран, сура 3:26);

Al-Muntaqim, Мститель, Который воздаёт отмщение грешникам и помогает верующим (Коран, сура 30:46/47);

Al-Muqsit, Блюститель справедливости, Который справедливо взвешивает на весах (Коран, сура 21:48/47);

Al-Mutaali, Возвысившийся, Тот, Кто превознёс Себя выше всего (Коран, сура 13:10–11/9–10);

Al-Qadir, Тот, Кто «в состоянии» сделать всё, что хочет (Коран, сура 17:101–103/99–101);

Al-Quddus, «Святой», святость Которого признаёт всё, что в небесах, и всё, что на земле (Коран, сура 62:1);

Al-Wahid, «Единый», уникальный в Своём божественном владычестве (Коран, сура 3:17–18/16–17); Исключительный, единственный, Кто творит (Коран, сура 74:11);

Al-Wakil, «Поручитель», Тот, Кто управляет каждой вещью (Коран, сура 6:102);

Malik al-Mulk, «Царь царства», Тот, Кто дарует власть, кому желает (Коран, сура 3:26).

Абсолютная справедливость Бога. Ряд имён Бога свидетельствует о Его абсолютной справедливости: Великий, Собиратель, «Счётник», Судия, Справедливый, Святой, святость Которого признаёт всё, что в небесах, и всё, что на земле, Блюститель справедливости, Мститель.

Абсолютная любовь Бога. Вопреки распространённым, но ошибочным представлениям, Аллах – это Бог любви. И

действительно, некоторые из имён Бога указывают именно на это Его качество. Например, Бог – это *Ar-Rahman*, Милосердный, Милостивейший из милостивейших (Коран, суры 1:2/3; 12:64/64), и *Al-Wadud*, Любящий, выказывающий сострадание и любовь к Своим рабам (Коран, сура 11:92/90). Он предначертал для самого Себя милость (Коран, сура 6:12). Аллах говорит: «милость Моя объемлет всякую вещь» (Коран, сура 7:155/156). Мухаммед сказал в Коране: «"Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, будет любить вас тогда Аллах и простит вам ваши грехи» – поистине, Аллах – прощающий, милосердный» (Коран, сура 3:29/31).

Абсолютная воля Бога. С именами Бога связана определённая Его таинственность. Историк Кеннет Крэгг утверждает, что эти имена «следует понимать как характеристики воли Бога, а не как законы Его природы. Осуществления действий, вытекающих из определённых Его характеристик, можно ожидать, но не в качестве необходимых их следствий». Единство всем действиям Бога придаёт только то, что все они осуществляются по Его воле. Как Носитель этой воли, Бог может быть узнан по данным Ему описаниям, но ни одному из них Он не обязан соответствовать. Осуществление Его воли познаётся по результатам Его действий, но сама Его воля непостижима. Этим объясняются противопоставления в некоторых именах Бога (см. ниже). Например, Бог – это «Тот, Кто сбивает с пути», но и «Тот, Кто руководит».

Абсолютная непознаваемость Бога. Поскольку всё происходит по воле Бога и поскольку следствия воли Бога иногда противоречивы и не отражают никаких абсолютных сущностей, природа Бога совершенно непознаваема. Действительно, «Божия воля – это высшая сущность, которая недостижима ни для разумения, ни в откровении. Тем не менее в Единичности этой одной воли такие описания сосуществуют с теми, которые связаны с милосердием, состраданием и славою» (Cragg, 64). Бога именуют по следствиям Его действий, но ни с одним из них Его нельзя отождествлять. Соотношение между Высшей Первопричиной (Богом) и Его творением является внешним, а не внутренним. То есть Бога называют

благим, потому что Он порождает благо, но благость, как таковая, не входит в Его сущность.

Оценка. Исламский монотеизм уязвим для многих критических возражений, в особенности с христианской точки зрения. Ключевым его недостатком оказывается непреклонная идея абсолютного единства.

Проблема абсолютного единства. Исламский монотеизм непоколебим и негибок. Представления о единственности Бога в нём так жёстки, что совершенно не допускается никакого плюрализма в вопросе о сущности Бога. Поэтому отличия от мусульманского монотеизма расцениваются уже как тритеизм (трёхБожие), и именно так классифицируется христианство. Подобное непонимание обусловлено рядом причин. Прежде всего, речь, как представляется, должна идти о непонимании библейских текстов, говорящих о Боге (*см*. Мухаммед: предполагаемые библейские прорицания). Для мусульман также характерно довольно грубое антропоморфное понимание того утверждения, что Христос есть «Сын» Божий. Зачастую здесь, в соответствии с мусульманским мышлением, усматривают указание на обязательность некоего биологического пути воспроизводства потомства. Однако слова «Отец» и «Сын» не в большей степени предполагают биологическое воспроизводство потомства, чем выражение *alma mater* подразумевает, что оконченное нами учебное заведение биологически было нашей материнской утробой. Отцовство можно понимать в высшем, нежели чисто биологический, смысле.

Существует более глубокая и фундаментальная философская проблема. В конечном счёте у Бога вообще не оказывается (познаваемой) сущности, природы, в которой можно было бы различить три Его ипостаси, три центра сознания (*см*. троица). Такая философская позиция называется °номинализмом. Бог есть абсолютная воля, а абсолютная воля должна быть абсолютно единой. Множественность воли (личности) сделала бы невозможной абсолютное единство. А мусульмане убеждены, что Бог абсолютно един (что следует как из откровения, так и из рассуждения). Рассуждение подсказало Мухаммеду, что единичное предшествует множественному. Как

несколькими столетиями раньше сформулировал Плотин (205–270), все множественные сущности состоят из единичных. Единичное есть высшее во всём сущем. Такой неоплатонический образ мыслей логически ведёт к отрицанию того, что для Бога возможна множественность Его ипостасей. Поэтому, в силу самой этой философской приверженности той разновидности неоплатонизма, которая доминировала в Средневековье, исламские представления о Боге кристаллизовались в непреклонную идею Его единства, не допускающую каких бы то ни было отклонений в сторону учения о Троице.

Такой жёсткий монотеизм не всегда полностью совместим с собственными мусульманскими представлениями о разграничении аспектов Бога. Исламские учёные, основываясь на определённых утверждениях Корана, проводят некие разграничения в единстве Бога. Например, мусульмане верят, что Коран есть вечное Слово Божье. В суре 85 сказано: «[но нет, это преславный Коран, записанный на скрижалях сохраняющихся! [на небесах]]» (Коран, сура 85:21–22). А в суре 43 мы читаем: «Мы сделали её арабским Кораном, – может быть, вы уразумеете! Он находится в матери книги у Нас, вознесён, мудр!» (Коран, сура 43:2–3/3–4; ср. сура 13:39/39). Этот существующий в вечности оригинал книги служит эталоном для земной книги, которую мы знаем как Коран.

Как настаивают мусульмане, истинный Коран на небесах – несотворенный, он в совершенстве выражает мысль Бога. Однако они признают, что Коран не тождественен сущности Бога. Некоторые мусульманские учёные даже проводят параллель между Кораном и представлениями ортодоксальных христиан о Христе как божественном Слове (Logos) (*см*. Христос: божественная сущность). Как сказал о Коране профессор Юсуф К. Ибиш (Ibish), «это не книга в обычном смысле слова, и её нельзя сравнивать с Библией, будь то с Ветхим или Новым Заветом. Это выражение Божьей Воли. Если вы захотите сравнить её с чем-либо в христианстве, то вы должны сравнивать её с Самим Христом». Он продолжает: «Христос был выражением Божества среди людей, откровением

Божьей Воли. Именно это и представляет собой Коран» (Waddy, 14).

Ортодоксальный ислам, разъясняя соотношение между Богом и Кораном, указывает, что речь есть вечный атрибут Бога и в таковом своём качестве не имеет ни начала, ни перерыва, в точности, как и Его знание, Его могущество и другие характеристики Его инфинитного существа (см. Golziher, 97). Но коль скоро речь есть вечный атрибут Бога, который не тождественен Богу, но каким-то образом от Него отличается, то разве тем самым не допускается наличие той самой множественности внутри единства, которую христиане предполагают для Троицы? Итак, представляется, что мусульманская доктрина абсолютного единства Бога, согласно собственным исламским разграничениям Его аспектов, не является абсолютно несовместимой с христианским учением о Троице. Исходный мусульманский принцип классификации – либо строгий монотеизм, либо политеизм – оказывается несостоятелен. Сами мусульмане признают, что нечто может быть вечным выражением Бога, не будучи в точности Ему тождественно. А тогда, прибегая к их собственным формулировкам, почему Христос не может быть «вечным выражением Божьей Воли», выступая при этом иной ипостасью, нежели сама эта Божия Воля?

Проблема волюнтаризма. В самой основе исламских представлений о Боге лежат радикальный волюнтаризм (*см*. эссенциализм божественный) и номинализм. В традиционном исламе Бог, собственно говоря, не имеет сущности, по крайней мере познаваемой сущности (*см*. Бог: сущность). Он есть лишь Воля. Верно, что Бога характеризуют через справедливость и любовь, но ведь эти справедливость и любовь не выводятся из Его сущности. И милостив Он только потому, что «предначертал для Самого Себя милость» (Коран, сура 6:12). Но поскольку Бог есть Абсолютная Воля, предначертай Он для Себя другое, Он не был бы милостив. В Боге нет той Его сущности, той Его природы, в соответствии с которой Он должен действовать.

В связи с радикальным номинализмом возникают две фундаментальные проблемы: метафизическая и нравственная.

Метафизическая проблема. В ортодоксальной исламской доктрине Бога утверждается, как мы видели, что Бог есть абсолютно необходимое Существо. Он самосуществует и не может не существовать. Но если Бог по Своей природе есть Необходимое Существо, то Его бытие заложено в Его сущности. Он должен иметь сущность. Ортодоксальные мусульмане верят, что у Бога есть и другие сущностные атрибуты, такие как самосуществование, несотворённость и вечность. Но если всё это – сущностные характеристики Бога, то у Бога должна быть сущность. Иначе эти атрибуты не были бы сущностными. Ведь по определению сущность как раз в этом и состоит, а именно, в сущностных атрибутах или характеристиках бытия.

Нравственная проблема. Исламский волюнтаризм порождает серьёзную нравственную проблему. Коль скоро Бог есть только воля, лишённая сущности, тогда Он не делает какие-то вещи потому, что они правильны; наоборот, они правильны, потому что Он их делает. Он по произволу определяет, что есть добро и зло. Он не обязан творить добро. Он вообще не обязан любить всех; Он может ненавидеть, если предпочтёт это. И действительно, в суре 3 мы читаем: «будет любить вас тогда Аллах […] поистине, Аллах – прощающий, милосердный» (Коран, сура 3:29/31). Но уже в следующем стихе сказано: «Аллах не любит неверных!» (Коран, сура 3:29/32). Таким образом, любовь и милосердие не обусловлены сущностью Бога. Бог мог бы избрать не быть любящим. Именно поэтому мусульманские богословы испытывают такие трудности в вопросе о предначертаниях Бога.

Проблемы °агностицизма. Поскольку у Бога нет сущности, по крайней мере такой, которую бы реально описывали имена (или атрибуты) Бога, мусульманские представления о Боге предполагают некую форму агностицизма. В самом деле, суть ислама не в том, чтобы *знать* Бога, но в том, чтобы *подчиняться* Ему. Не *размышлять* о Его сущности, а *покоряться* Его воле. Как справедливо замечает о мусульманах Пфандер, «если они вообще глубоко задумываются, то обнаруживают, что не в состоянии познать Бога […] Таким образом, ислам ведёт к агностицизму» (Pfander, 187).

Исламский агностицизм возникает из-за веры мусульман в то, что Бог выступает причиной мира через внешнюю причинность. Действительно, «Божия воля – это высшая сущность, которая недостижима ни для разумения, ни в откровении. Тем не менее в Единичности этой одной воли такие описания сосуществуют с теми, которые связаны с милосердием, состраданием и славою» (Cragg, 42–43). Бога именуют по следствиям Его действий, но ни с одним из них Его нельзя отождествлять. Соотношение между Высшей Первопричиной (Богом) и Его творением является внешним, а не внутренним. То есть Бога называют благим, потому что Он порождает благо, но благость, как таковая, не входит в Его сущность.

К числу серьёзных недостатков, внутренне присущих такого рода агностицизму, следует отнести немедленное возникновение нравственной, философской и религиозной проблем.

Во-первых, коль скоро Бог не сущностно благ, а только называется благим, потому что творит благо, почему бы также не называть Бога злым, поскольку Он творит и зло (*см*. проблема зла)? Почему не называть Его греховным и неверным, поскольку Он побуждает людей не верить? Это выглядело бы вполне последовательным, ведь Бог именуется по результатам Его действий. А если мусульмане возразят, что в Боге есть некая основа для того, чтобы называть Его благим, но нет никакой основы для того, чтобы называть Его злым, то они тем самым признают, что имена Бога всё-таки информируют нас о Его сущности. Фактически, они тем самым признают внутреннюю связь между Причиной (Творцом) и следствием (творением). Это ведёт к метафизической проблеме, связанной с мусульманскими представлениями о Боге.

Во-вторых, в истоке средневековых представлений о Боге лежал закосневший неоплатонизм, восходящий к Плотину. Вера Плотина в то, что Высшее (Бог) есть абсолютно неделимое Единство, оказала сильное влияние на мусульманский монотеизм. Далее, Плотин считал, что это Единство настолько трансцендентно миру (находится выше и вне всего сущего), что

не может быть познано никакими средствами, за исключением мистического духовного опыта. Эти идеи повлияли как на ортодоксальный мусульманский агностицизм, так и на суфийский мистицизм. Фундаментальная причина, почему не может быть сходства между Одним (Богом) и той сущностью, которая исходит от Него (миром), состоит в том, что Бог – вне бытия и не может быть сходства между бытием и тем, что вне бытия.

°Фома Аквинский дал окончательный ответ на агностицизм и мистицизм Плотина. Фома Аквинский указал, что следствие должно быть подобно своей причине. «Ты не можешь дать то, чего у тебя нет». Поэтому если Бог порождает благо, Он должен быть благим. Если Он порождает бытие, Он должен существовать (Geisler, *Thomas Aquinas*, chap. 9).

При возражениях против этой позиции обычно смешивают материальную или инструментальную причину с причиной порождающей. Порождающая причина какой-либо сущности – это то, что ей бытие. Инструментальная причина – это то, *через* что она получает своё бытие. А материальная причина – это то, *из* чего она сделана. Материальные и инструментальные причины не обязательно похожи на свои следствия, но порождающие причины имеют сходство. Картина не похожа на кисть художника, но подобна образам в его голове. Кисть есть инструментальная причина, а художник – причина порождающая.

Ещё одна ошибка заключается в том, что путают материальную и порождающую причину. Нагретая вода остаётся мягкой, но варящееся в ней яйцо затвердеет в силу своих внутренних свойств. Та же самая горячая вода размягчает воск. Разница обусловлена материалом, воспринимающим действие причины. Таким образом, инфинитный Бог может породить и порождает финитный мир. Бог не является финитным оттого, что порождает финитный космос. Не становится Он и лишь возможным в Своём бытии оттого, что, будучи Необходимым Существом, порождает лишь возможную Вселенную. Финитность и лишь возможность бытия обусловлены самой материальной природой сотворённых сущностей. В этом

отношении Бог не схож с творением. С другой стороны, всё сущее *имеет* бытие, а Бог *есть* Бытие. Должно существовать сходство между Бытием и бытием (*см*. принцип аналогии). Бог есть чистая актуальность, не содержащая в себе никакой потенциальности. Всё остальное, что существует, имеет потенциальность не существовать. То есть все сотворённые сущности содержат в себе актуальность, так как они актуально существуют, и потенциальность, так как потенциально они могли бы не существовать. Бог подобен творению в его актуальности, но не в его потенциальности. Именно поэтому мы, указывая имена Бога по следствиям Его действий, должны отбрасывать всё финитное, ограниченное и несовершенное и приписывать Ему только атрибуты чистого совершенства. По этой же причине зло не может быть атрибутом Бога, а благо может. Зло подразумевает несовершенство, искажение каких-либо благих свойств. Благо, с другой стороны, не подразумевает в самом себе каких бы то ни было ограничений или несовершенства (*см*. проблема зла). Итак, Бог благ по самой Своей сущности, но не может быть злым или творить зло.

В-третьих, религиозный духовный опыт в монотеистическом контексте предполагает взаимоотношения между двумя личностными существами, верующим и Богом. Это, как справедливо отмечает Мартин °Бубер, отношения типа «я – ты». Но как может человек поклоняться Тому, о Ком он ничего не знает? Даже в исламе человек должен любить Бога. Но как нам полюбить Того, о Ком мы ничего не знаем? По словам атеиста Людвига °Фейербаха, «истинно религиозный человек не может поклоняться чисто негативному Существу […] Только тогда, когда человек утрачивает вкус к религии […] бытие Бога становится существованием без качеств, существованием непознаваемого Бога» (Feuerbach, 15).

Некоторые критики полагают, что крайне трансцендентные мусульманские представления о Боге привели ряд мусульманских сект к обожествлению Мухаммеда. Поскольку перспектива отношений с трансцендентным Богом выглядит слишком отдалённой, только через Мухаммеда осмеливается человек на попытку приблизиться к Божьему престолу. Во время

qawwalis (популярное культурное мероприятие, религиозное пение) Мухаммед прославляется в стихах. Зачастую это принимает форму обожествления: «Если бы не было Мухаммеда, Сам Бог бы не существовал!» Это ссылка на предполагаемые тесные взаимоотношения Мухаммеда с Богом. Мухаммеду нередко присваивают такие титулы, как «Спаситель мира» и «Господь вселенной». Популярность обожествления Мухаммеда, который так страстно противостоял подобному идолопоклонству, свидетельствует лишь о теологическом банкротстве мусульманских представлений о Боге, настолько отдалённом и непознаваемом, что верующие вынуждены искать точку контакта в чём-то, что они понимают, пусть даже ценой обожествления пророка, осуждавшего идолопоклонство.

Проблемы радикального детерминизма. Поскольку в исламе взаимоотношения Бога и человеческих существ – это взаимоотношения Хозяина и рабов. Бог является суверенным Монархом, а люди должны Ему подчиняться (*см*. детерминизм; свобода воли). Этот подавляющий величием образ Бога в Коране порождает для мусульманского богословия свои трудности в вопросе об абсолютной суверенности Бога и человеческой свободе воли. Несмотря на все протесты, ортодоксальный ислам учит идее абсолютной предопределённости добра и зла, тому, что все наши мысли, слова и дела, как добрые, так и злые, Бог предвидел, предначертал, предопределил и предустановил от вечности и что всё происходящее соответствует тому, что было предписано. В суре 6 сказано: «Он мощен над всякой вещью» (Коран, сура 6:17). Комментируя такого рода изречения Корана, Крэгг указывает, что Бог есть *Qadar*, «предопределение», и что *taqdir*, подчинение Ему, распространяется на всех людей и на всю историю. Природа, как одушевлённая, так и неодушевлённая, подчиняется Его велениям, и всё происходящее – летнее цветение или дела убийцы, рождение ребёнка или неверие грешника – всё это Его и от Него. Фактически, если бы «Бог так захотел, могло бы не быть творения, могло бы не быть идолопоклонства, могло бы не быть Ада, могло бы не быть спасения от Ада» (Gragg, 44–45).

В связи с такой строжайшей предопределённостью мира возникают четыре фундаментальные проблемы: логическая, моральная, богословская и метафизическая. Дело в том, что такая позиция, соответственно: противоречива; лишает человека нравственной ответственности; превращает Бога в Творца зла; влечёт за собой пантеизм.

Логическая проблема исламского детерминизма состоит в том, что, как вынуждены признать даже мусульманские комментаторы, Бог осуществляет противоречивые действия (*см*. первичные принципы). Исламист Игнац Голцихер так описывает ситуацию: «Нет, по всей видимости, другого вопроса вероучения, для которого из Корана можно было бы вывести столь же противоречивые решения, как для этого» (Golziher, 78). Один исламский учёный отмечает: «Учение Корана о Предназначении вполне ясно, хотя и не слишком логично» (Stanton, 54–55). Например, Бог – это «Тот, Кто сбивает с пути», но и «Тот, Кто руководит». Он – «Тот, Кто наносит урон», что делает и сатана. Он– «Поражающий», «Принуждающий» или «Тиран», «Надмевающий». По отношению к человеку все эти характеристики имели бы отрицательный смысл.

Мусульманские богословы иногда пытаются примирить эти противоречия, указывая, что они не заложены в сущности Бога (поскольку у Него её фактически нет), а существуют лишь в аспекте Его воли. Это противоречия не в Его сущности, а в Его действиях. Однако такое объяснение несостоятельно. У Бога есть Его познаваемая природа, Его сущность. Поэтому мусульманским богословам не удаётся избежать того противоречия, что Богу присущи логически несовместимые свойства, просто перемещая эти свойства из Его сущности в таинственный аспект Его воли. Далее, всякие действия вытекают из сущности и отражают её, так что в сущности должно содержаться то, чему соответствуют действия. Солёная вода не течёт из чистого ручья.

Другие пытаются смягчить крайности мусульманского детерминизма, проводя разграничение – не имеющее обоснования в Коране – между тем, что Бог *делает*, и тем, что Он *позволяет* делать Своим созданиям в соответствии с их

свободой воли. Это решает проблему, но лишь ценой отрицания ясных утверждений Корана, традиции и символа веры.

Эти утверждения можно рассмотреть в связи с моральной проблемой исламского детерминизма. Хотя мусульманские богословы хотели бы сохранить нравственную ответственность человека, преуспеть в этом они могут, только переиначивая то, что фактически сказано в Коране. Сура 9 указывает: «Скажи: «Не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах"" (Коран, сура 9:51). Сура 7 дополняет: «Кого ведёт Аллах, тот идёт по прямому пути; а кого Он сбивает, те – понёсшие убыток. [Воистину] Мы сотворили для геенны много джиннов и людей» (Коран, сура 7:177–178/178–179). Сура 36 гласит: «Уже оправдалось слово над большинством их, а они не веруют. Мы поместили на шее у них оковы до подбородка, и они вынуждены поднять головы. Мы устроили перед ними преграду и позади их преграду и закрыли их, и они не видят. И одинаково для них, увещаешь ты их или не увещаешь: они не веруют» (Коран, сура 36:6–9/7–10).

Коран откровенно признаёт, что Бог мог бы спасти всех, но не хочет этого делать. В суре 32 сказано: «Если бы Мы пожелали, Мы бы всякой душе дали прямой путь, но правдиво было слово Моё: «Наполню Я геенну гениями и людьми вместе!"" (Коран, сура 32:13). Чрезвычайно трудно понять, каким образом при таких взглядах можно было бы, оставаясь последовательным, выдвигать тезис о сохранении ответственности человека в любой форме.

Эти жёсткие представления о суверенном предначертании Богом всех событий порождают также богословскую проблему: Бог превращается в Творца зла. В предании *Хадис* Мухаммед говорит: «Веления с необходимостью предопределяют всё, что хорошо, и всё, что сладко, и всё, что горько, и таково Моё решение между вами». Согласно одной традиции, Мухаммед хлопнул Абу Бекра по плечу и сказал: «О, Абу Бекр, если бы Аллах, Высочайший, не хотел бы, чтобы была непокорность, он не создал бы диавола». В самом деле, один из самых уважаемых мусульманских богословов всех времён, Газали, откровенно признаётся, что «Он [Бог] желает также неверия

неверующих и безбожия безбожных, и без такой Его воли не было бы ни неверия, ни безбожия. Всё, что мы делаем, мы делаем по Его воле: чего Он не хочет, того и не бывает». А если кто-то спросит, почему Бог не хочет, чтобы люди уверовали, Газали отвечает: «"Мы не имеем права вопрошать, чего Бог хочет или что Он делает. Он абсолютно волен хотеть и делать, что Ему угодно». Создавая неверующих, желая, чтобы они оставались в этом состоянии [...] словом, желая всего, что есть зло, Бог имеет в виду Свои мудрые цели, которые мы совсем необязательно должны знать» (Haqq, 152).

Что касается метафизической проблемы исламского детерминизма, такая радикальная позиция вынудила некоторых мусульманских богословов прийти к логическому выводу о том, что во Вселенной, в сущности, есть только один субъект действия – Бог. Один мусульманский богослов пишет: «Он [Бог] не только может сделать всё, Он, фактически, есть Единственный, Кто всё делает. Когда человек пишет, это именно Аллах пробудил в нём желание писать, Аллах в это же время даёт способность писать, затем движет рукой и пером и создаёт след чернил на бумаге. Всё остальное пассивно, только Аллах активен» (Nehls, 21). Подобный пантеизм весьма характерен для средневекового мышления. Фома Аквинский написал свой труд *Summa Contra Gentiles*, чтобы помочь христианским миссионерам, сталкивающимся с исламом в Испании.

Этот радикальный детерминизм выражен в исламских символах веры. Один из них гласит: «Бог, Высочайший, есть Творец всех действий Его созданий, будь то вера или неверие, подчинение или непокорство: всё это – по воле Бога, по Его приговору, по Его решению, по Его предписанию» (Gragg, 60–61). ещё в одном символе сказано:

Единственно возможное качество Бога – это Его власть творить добро или зло во всякое время, когда Ему будет угодно; таково Его веление [...] И доброе, н злое есть результаты Божьего веления. Обязанность каждого мусульманина – верить в это [...] Именно Он приносит вред и благо. А добрые дела одних и злые других есть признаки того, что Бог хочет одних наказать, а других вознаградить. Если Бог захочет приблизить

кого-то к Себе, то даст ему благодать, которая побудит этого человека творить добрые дела. Если Он захочет кого-то отвергнуть и посрамить, то создаст в нём грех. Бог творит всё сущее, доброе и злое. Бог создаёт как людей, так и их действия: *Аллах создал вас и то, что вы делаете* (Коран, сура 37:94/96) [Rippin Knappert, 133; *курсив Н. Г.*].

Заключение. Представления об абсолютном контроле Бога над каждым аспектом Его творения оказали глубокое влияние на мусульманское богословие и культуру. Персидский поэт Омар Хайям, выражая эту фаталистическую нотку в мусульманском богословии, писал:

На клетках чёрно-белых дня и ночи
Ведёт свою игру с людьми судьба:
То их берёт, то отдаёт, то бьёт, а после
В свою шкатулку всех подряд кладёт.

Также *см*. статьи, имеющие отношение к исламу и мусульманской апологетике: Аверроэс; Авиценна; Библия в понимании мусульман; Коран: предполагаемое божественное происхождение; Маймонид; Мухаммед: личные качества; Мухаммед: предполагаемое призвание богом; Мухаммед: предполагаемые библейские прорицания; Мухаммед: предполагаемые чудеса; Фараби.

Библиография:

K. Cragg, *The Call of the Minaret*.
L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*.
N. L. Geisler, *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal.*
___ and A. Saleeb, *Answering Islam*.
I. Golziher, *Introduction to Islamic Theology*.
Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*.
S. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God*.

Истины природа

см. **Природа истины**

Истины самоочевидные

см. **Самоочевидные истины**

Исход

см. **Книга Исход: датировка; Книга Исход: ожесточение сердца у фараона**

Исцеления психосоматические

(*HEALINGS, PSYCHOSOMATIC*)

Случаи чудесных исцелений встречаются в самых разных религиях. Поэтому апологетической ценности они не имеют. Более того, многие такие происшествия, объявляемые чудесами, имеют психосоматическую подоплёку. Когда в организме в действительности происходят какие-то естественные процессы, это относится к категории ложных чудес (*см*. чудеса ложные), которые следует отделять от чудес истинных (*см*. чудеса, раздел «Определение»). Поэтому апологеты заинтересованы в том, чтобы различать сверхъестественные и психологические исцеления.

Доказано, что разум обладает поразительной властью над телом. Случаи психосоматических – то есть «душевно-телесных» – заболеваний и исцелений действительно существуют. Психосоматические болезни не являются воображаемыми. Болезни, возникающие без органических причин, вызваны неврозами, иными психоэмоциональными расстройствами. Язва желудка является психосоматическим заболеванием, если она была обусловлена, хотя бы отчасти, повышенной нервозностью, из-за которой нарушался пищеварительный процесс и вырабатывалось излишнее количество кислоты или других энзимов в желудочном соке. Подобные болезни, поскольку имеют психоэмоциональную основу, иногда поддаются исцелению через психику. Кое-кто, в связи с этим настаивает, будто бы чудесные исцеления всегда есть психоэмоциональные феномены.

Власть разума над материей. Люди чувствуют недомогание и даже попадают в больницу просто из-за того, что группа их приятелей (участников эксперимента) начинает высказывать им опасения, будто бы они выглядят больными. «Исцеление» происходит тем же самым способом – когда приятели начинают говорить, что «больные» выглядят много лучше. Это пример эмоционально обусловленных заболеваний

и «исцелений», которые имеют лишь косвенное отношение к телу.

Врач и христианский апологет Пол Брэнд (Brand) приводит примеры способности разума исцелять тело. Разум может с успехом обуздать боль за счёт повышенной выработки эндорфинов, просто волевого усилия или перегрузки нервной системы другими стимулами. Иглоукалывание служит примером такого отвлекающего воздействия, смягчающего боль.

В случае так называемого «эффекта плацебо» вера в действенность простой сахарной пилюли побуждает психику контролировать боль и даже исцелять некоторые болезни. В ряде опытов, в том числе с неизлечимыми онкологическими больными, морфий оказался эффективным обезболивающим средством для двух третей пациентов; однако на половину из них не менее эффективно действовало плацебо. Плацебо заставляет разум поверить, что пришло облегчение, и тело реагирует соответственно.

С помощью биологической обратной связи люди могут научиться управлять такими процессами в организме, которые прежде считались неподвластными сознанию. Тренированные люди могут изменять своё кровяное давление, частоту пульса, ритмы мозговой активности и температуру тела.

Посредством гипноза 20 процентам пациентов удаётся внушить нечувствительность к боли, причём до такой степени, что им можно делать хирургические операции без анестезии. У некоторых пациентов благодаря гипнозу даже исчезают бородавки. Гипнотизёр внушает соответствующую установку, и организм берётся за нелёгкое дело перестройки и обновления кожных покровов, получая в управляемом психикой процессе взаимодействия многих тысяч клеток результат, недостижимый никаким другим способом.

При ложной беременности женщина так сильно верит в своё воображаемое состояние, что её психика предпринимает ряд экстраординарных действий, затрагивающих весь организм: повышается выработка гормонов, набухают груди, прекращается менструальный цикл, возникает тошнота по утрам, и даже

начинаются родовые схватки. Всё это происходит при отсутствии в её утробе зародыша (Brand, 19).

Как разъясняет доктор Уильям Нолен (Nolen), «у пациента, который внезапно обнаруживает [...] что в состоянии двигать рукой или ногой, прежде парализованной, этот паралич был результатом эмоциональных нарушений, а не органических повреждений». Известно, что «невротические и истерические личности часто избавляются от своих симптомов благодаря внушению и харизматическому воздействию со стороны целителя. Именно после излечения такого рода пациентов целители заявляют о самых громких своих триумфах» (Nolen, 287). «В таких исцелениях нет ничего сверхъестественного. Психиатры, терапевты и другие врачи, осуществляющие психотерапию, ежегодно полностью излечивают тысячи таких пациентов» (ibid.).

Как вспоминает христианский психиатр Пол Мейер (Meyer), однажды он излечил от слепоты молодую женщину, просто дав ей «установку», что она, когда проснётся в другой комнате, сможет видеть. Исцеление произошло в точности так, как указал доктор. Зрение вернулось к пациентке благодаря силе внушения. Другие врачи сообщают о случаях излечения от хронической диареи благодаря выписанному плацебо. Подобными средствами удаётся излечить серьёзные кожные заболевания и даже хромоту.

Общеизвестно, что до 80 процентов болезней связано со стрессами (Pelletier, 8). В случае таких эмоционально обусловленных заболеваний улучшение нередко наступает после психологической терапии или «лечения верой», когда своё благотворное действие оказывает правильный эмоционально-психологический настрой.

Ни одно из таких исцелений не является сверхъестественным. Воздействие психики на тело – это естественный процесс. При этом не происходит никакого отклонения от законов природы. Этому можно научиться. Если исцеление осуществляется человеком, который объявляет себя проводником воли Божьей, оно от этого не становится менее земным и естественным делом. Вера в самых разных богов и

даже вера в способности человека (врача или целителя) вполне может привести к таким результатам.

Христиан отнюдь не должно удивлять, что происходят естественные психосоматические исцеления. Бог наделил наш разум поразительными способностями и возможностью врачевать тело. Библия указывает, как наши эмоции влияют на наше физическое состояние: «Весёлое сердце благотворно, как врачевство, а унылый дух сушит кости» (Пр. 17:22). В книге «Анатомия болезни» Норман Казенс (Cousins, *Anatomy of an Illness*) подробно описывает, как он в буквальном смысле слова «высмеял» свой рак. Человек действительно может почувствовать себя больным, опечалившись из-за трагедии, или выздороветь, услышав добрые вести.

Поскольку именно Бог сотворил нас в единстве нашей души и тела, Ему и нужно воздавать хвалу, когда для исцеления используется эта чудесная способность души врачевать тело. Чересчур самонадеянно, однако, было бы объявлять такие исцеления сверхъестественными.

Что разуму не под силу. Существуют такие состояния, которые не исцеляются одной только «верой». Никакая сила позитивного мышления не поможет избежать смерти, воскресить умершего, вернуть зрение при отсутствии глаз, вырастить ампутированную конечность или вылечить тетраплегию (паралич всех четырёх конечностей). Как отмечает доктор Нолен, вызывающие паралич повреждения спинного мозга никогда не были и никогда не смогут быть излечены с помощью «веры» (Nolen, 286). Джони Эриксон Тада получила такое повреждение в результате несчастного случая на воде и оказалась полностью парализованной. Несмотря на самые горячие молитвы, её не смогла исцелить вся та вера, которую она в себе нашла. Джони приходит к выводу: «Бог, безусловно, может осуществить и иногда осуществляет чудесное исцеление людей и в наши дни. Но Библия не учит нас, что Он всегда исцелит того, кто пришёл к Нему с верою. Он суверенно распоряжается Своим правом исцелять или не исцелять по Своему усмотрению» (Tada, 132).

Сверхъестественное вмешательство. Миссис Тада осознаёт, что у неё, если бы Бог исцелил её спинной мозг, произошло бы исцеление другого типа, такое, при котором нарушается ход естественных процессов. Чудеса, в отличие от естественных исцелений, – то средство, к которому Бог обращается в особых случаях. Обычно, когда Бог даёт страждущим исцелиться естественным путём, это происходит медленно. Но чудесное исцеление наступает сразу же. Когда Иисус исцелял прокажённого, тот выздоровел «тотчас» – а не в результате долгого самовосстановления кожных тканей (Мк. 1:42).

Многие чудеса Иисуса предполагают многократное ускорение естественных процессов. Земледелец сеет зерно, и оно медленно прорастает из земли, чтобы ко времени жатвы дать много новых зёрен. А Иисус, взяв хлебы (зерно), без промедления умножил их, чтобы накормить 5000 человек (Ин. 6:10–12).

Мы иногда говорим о «чуде» рождения или жизни. Именно Бог даёт и то, и другое. Но всё же неправильно было бы называть «чудом» естественные, постепенные, повторяющиеся процессы. Это просто способ, которым Бог действует в обычных обстоятельствах. Это изумляющие нас события, но не чудеса (*см*. чудеса).

Истинное чудо – это не естественное событие, а прямой сверхъестественный акт Бога (*см*. чудеса в Библии). Недаром одно из библейских выражений для обозначения чудес – «дивные дела». Они нас удивляют и поражают. Горящий куст не есть что-то необычное, но когда он горит и не сгорает, и из него раздаётся голос Бога, это никак нельзя назвать естественным событием (Исх. 3:1–14).

Подходя с точки зрения апологетики, как нам провести различие между нормальными исцелениями и чудесами? Сумеем ли мы отличить психотерапевтическое исцеление от сверхъестественного? Ведь апологетическую ценность имеет только последнее (*см*. чудеса: значение для апологетики).

Вера является самой существенной составляющей в психосоматических исцелениях, но не в сверхъестественных,

хотя тоже может в них присутствовать. Иногда чудом исцеляются даже те, кто не верит в возможность своего исцеления. В общей сложности в Евангелиях встречаются тридцать пять чудес Иисуса. Но о вере восприемников чуда сказано только в десяти случаях, это: 1) человек, который не мог ходить (Ин. 5:1–9); 2) прокажённый (Мф. 8:2–4); 3) двое слепых (Мф. 9:28–29); 4) слепорождённый (Ин. 9:1–7); 5) слепой Вартимей (Мк. 10:46–52); 6) женщина, страдавшая кровотечением (Мф. 9:20–22; Мк. 5:24–34; Лк. 8:43–48); 7) десять прокажённых (Лк. 17:11–19); 8) Пётр, ходящий по воде (Мф. 14:24–33); 9) первый чудесный лов рыбы (Лк. 5:1–11); 10) второй чудесный лов рыбы (Ин. 21:1–11).

В большинстве таких случаев не было явного требования веры в качестве предусловия чуда. В тех же немногих случаях, когда заходила речь о вере, важна была, по всей видимости, вера в Иисуса как Мессию, а не вера в возможность исцеления. Так что даже в этих случаях, вероятно, не требовалась, как таковая, вера в исцеление.

По меньшей мере в восемнадцати из чудес Иисуса вера не упоминается ни прямо, ни косвенно. Иногда вера является результатом совершившегося чуда, а не его предусловием. Иисус, превратив воду в вино, «явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2:11).

Ученики Иисуса не верили, что Он сможет накормить 5000 человек, умножив хлебы и рыб (Лк. 9:13–14; ср. Мф. 14:17). И даже после того, как они видели, что Иисус смог накормить 5000 человек, они не верили, что Он ещё раз сможет накормить 4000 человек (Мф. 15:33). В случае с расслабленным Иисус исцелил его, видя веру тех четырёх человек, что принесли его к Иисусу, а не веру самого страждущего (Мк. 2:5).

Для семи совершённых Иисусом чудес Он просто не смог бы предварительно потребовать веры. Это бесспорно так в трёх случаях воскрешения Им умерших. Однако Иисус воскресил Лазаря (Ин. 11), сына вдовы (Лк. 7) и дочь начальника (Мф. 9). То же самое можно сказать о бесплодной смоковнице (Мф. 21), о найденной в рыбе монете для подати (Мф. 17:24–27), о двух

случаях умножения хлебов (Мф. 14; 15) и усмирении Им бури (Мф. 8:18–27).

Нельзя также утверждать, что вера требовалась от учеников. В большинстве случаев ученикам как раз недоставало веры. Совершая чудо воскрешения Лазаря, Иисус молился о том, чтобы те, кто был рядом с Ним, поверили, что Его послал Бог (Ин. 11:42). Усмиряя ветер и волны, Иисус сказал ученикам: «Где вера ваша?» (Лк. 8:25); Он упрекал их: «что вы так боязливы? как у вас нет веры?» (Мк. 4:40).

Иногда Иисус совершал чудеса вопреки неверию окружающих. Ученикам не хватило веры, чтобы изгнать бесов из отрока (Мф. 17:14–21). Даже то место в Евангелии, на которое чаще всего ссылаются, доказывая, что для чудес необходима вера, на самом деле свидетельствует об обратном. В Мф. 13:58 сказано, что Иисус «не совершил там многих чудес по неверию их». Однако, вопреки неверию окружающих, Иисус, «на немногих больных возложив руки, исцелил их» (Мк. 6:5).

Разные виды исцелений. Существует явственное различие между сверхъестественными и психологическими исцелениями. Истинное чудо отличается от психогенного выздоровления несколькими своими признаками. Только те религии, в которых чудесам свойственны такие признаки, могут подобным образом обосновывать свою истинность.

Чудеса не требуют веры. Бог, как верховный Владыка мироздания, может совершать и совершает чудеса независимо от того, верим ли мы в них или нет. Чудеса совершаются «по Его воле» (Евр. 2:4). Святой Дух раздаёт чудесные дары новозаветным верующим «как Ему угодно» (1Кор. 12:11). Как мы уже показали, Иисус творил чудеса даже вопреки неверию окружающих.

С другой стороны, психологические исцеления требуют веры. Тот, кто страдает психосоматическим расстройством, обязан верить, в Бога ли, или в своего врача, или в проповедника. Именно вера делает исцеление возможным. Однако в такого рода исцелениях нет ничего сверхъестественного. Они случаются среди буддистов (*см*. Дзэн- Буддизм), индуистов (*см*. Индуизм и Веданта), католиков,

протестантов и даже среди атеистов. Их могут осуществлять целители, ссылающиеся на сверхъестественные силы. Их также могут осуществлять дипломированные психологи и психиатры.

Чудеса не требуют личного контакта. Иногда апостолы возлагали руки на тех, кого Бог чудесным образом исцелял (ср. Деян. 8:18). Однако для совершения чуда это не было существенно. Иисус даже не притронулся ко многим из тех, кого исцелял. Сына царедворца Он воскресил из мёртвых на большом расстоянии (Ин. 4:50–54). Возвращая к жизни Лазаря, Иисус так и не притронулся к нему (Ин. 11:43–44). Апостолы возлагали руки на уверовавших из числа самарян, чтобы они могли принять Святого Духа (Деян. 8:18; 19:6). Однако на самих апостолов Дух сошёл, когда никто не возлагал на них руки (Деян. 2:1 и далее).

И напротив, исцеления силою веры основаны на возложении рук или иных способах физического контакта или личного воздействия. Некоторые целители используют молитвенный коврик. Другие призывают слушателей приложить руки к радиоприёмнику или телевизору для передачи «заряда». Один телепроповедник предлагал зрителям встать на Библию и положить руки на телевизор. Судя по всему, физический контакт или, по крайней мере, передача какого-то личного воздействия выступают необходимым предусловием таких исцелений.

После чудесных исцелений нет рецидивов. Библейские исцеления были устойчивыми; они не давали рецидивов. Когда Иисус исцелял болезнь, она больше не возвращалась. Разумеется, все эти люди в конце концов умерли, даже те, кого Он воскресил из мёртвых. Но это происходило вследствие естественных для смертного человека процессов и не аннулировало результаты чуда. Результаты сотворённого Иисусом чуда не исчезали. Какие бы проблемы со здоровьем ни возникали рано или поздно у исцелённого, в момент чуда происходило мгновенное и полное исцеление.

Психологические же исцеления не всегда устойчивы, добиваются ли их с помощью гипноза, плацебо или «лечения верой». Фактически, такие «исцелённые», да и сами целители, в конечном счёте нередко приходят к ухудшению состояния

здоровья. Радиопроповедник Чак Смит рассказывает, что знает кое-кого из главных поборников позитивной веры в «евангелие здоровья и процветания», которые проводят время в лечебницах для нервнобольных (Smith, 136–37).

Чудеса всегда успешны. Коль скоро Иисус начинал совершать чудо, Он всегда доводил его до успешного завершения. Поскольку чудеса есть сверхъестественные акты Бога, они не могут быть неудачными. Надо признать, что Иисус иногда отказывался совершить чудо. В некоторых случаях Он объяснял причину этого (ср. Мф. 13:58). Иисус не был эстрадным фокусником, чтобы всегда исполнять прихоти публики. Бог творит чудеса по Своей воле (Евр. 2:4) и для Своих целей, а не для удовлетворения наших желаний. Но коль скоро Бог начинает такое сверхъестественное деяние, Он всегда его завершает.

Попытки психологического исцеления ни в коем случае нельзя назвать стопроцентно успешными. Как отмечалось выше, некоторые категории заболеваний невозможно излечить одной только верой в выздоровление. Психологическая терапия чаще всего бывает успешной, когда применяется к людям определённого психологического типа, с повышенной внушаемостью. Как показывают некоторые исследования, подавляющее большинство сторонников целительства принадлежит именно к такому типу личности.

Чудесные исцеления охватывают случаи органических поражений, а не просто функциональных расстройств. Иисус исцелил слепорождённого (Ин. 9) и человека, неспособного ходить (Ин. 5). Апостолы излечили человека, хромого от рождения (Деян. 3:2). Иисус мгновенно исцелил сухорукого (Мк. 3:1–5). Психологические исцеления не распространяются ни на один из случаев подобных заболеваний или органических нарушений. Обычно такое лечение эффективно только по отношению к функциональным расстройствам. Чаще всего оно лишь способствует естественному выздоровлению или ускоряет его. Оно никогда не бывает мгновенным и не позволяет исцелить неизлечимое.

Доктор Брэнд прямо заявляет, что никогда не встречал сообщений о чудесном исцелении в случаях рака поджелудочной железы, кистозного фиброза, серьёзных врождённых дефектов или ампутации конечности (интервью, *Christianity Today*, 25 November 1983). Как язвительно заметил однажды Джордж Бернард Шоу (Shaw), многочисленные исцеления во французском Лурде его не убедили. Он видел среди экспонатов много костылей и инвалидных колясок, «но ни одного стеклянного глаза, деревянной ноги или хотя бы парика» (ibid.).

Чудеса всегда совершаются мгновенно. Как мы уже отмечали, Иисус исцелял людей «тотчас» (Мк. 1:42). Ветер и волны по Его приказу сразу и полностью стихли, так что сделалась «великая тишина» (Мф. 8:26). Когда апостолы исцелили человека, хромого от рождения, «вдруг укрепились его ступни и колена» (Деян. 3:7). Даже в том случае, когда исцеление происходило в два этапа, на каждом этапе результат достигался мгновенно (Мк. 8:22–25).

Заключение. Разум может способствовать выздоровлению тела. Позитивный психологический настрой нередко ускоряет эти естественные процессы. Коль скоро болезнь имеет психологические корни, иногда может наступить поразительное улучшение в состоянии здоровья, если человек вдруг уверует в возможность своего исцеления. В этом смысле некоторые психосоматические исцеления могут быть мгновенными. Однако они не распространяются на случаи *всех* болезней, особенно неизлечимых, с органическими поражениями. В лечении функциональных расстройств «верой» нет ничего сверхъестественного. При этом признаки истинного чуда отсутствуют. А именно такие свойства придают чудесам их апологетическую ценность. В самом деле, только иудейско-христианские пророки на примерах доказали свою способность совершать уникальные чудесные исцеления (*см*. Мухаммед: предполагаемые чудеса; чудеса).

Библиография:

P. Brand, *CT* (25 November 1983).

N. L. Geisler, *Signs and Wonders*.

W. Nolen, *A Doctor in Search of a Miracle*.
K. Pelletier, *CMSJ* 1 (1980):8.
C. Smith, *Charismatics or Charismania.*
J. E. Tada, *A Step Further*.
B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles.*

Иустин Мученик

(*JUSTIN MARTYR*)

Иустин Мученик (100? –164) был одним из христианских апологетов начала второго столетия (*см*. апологетика классическая). Он родился в семье язычников в Самарии. Христианство принял в 130 г. Позднее он преподавал в Ефесе, где участвовал в полемике и написал «Разговор с Трифоном иудеем» (ок. 130). В конце концов он открыл христианскую школу в Риме. Там же он написал свою «Первую апологию» (ок. 155). «Вторая апология» (ок. 162) была обращена к римскому сенату. Его высокая оценка древнегреческой философии и роли разума приводят некоторых исследователей к ошибочному заключению о том, что он был рационалистом. Как и другие отцы ранней церкви, Иустин Мученик верил в богодухновенность и божественный авторитет Писания.

Предполагаемый рационализм Иустина. В подтверждение предполагаемого рационализма Иустина цитируется то его высказывание, что даже греки, «жившие разумно и искренне», знали Христа, воплощённое слово (Logos; 2.8). Иустин даже утверждает, что Христос «есть Слово, к Которому приобщён среди людей всякий народ; и те, кто живёт по разуму (*meta logou*), суть христиане, пусть бы они и полагали себя безбожниками» (1.46).

Роль разума. Несмотря на приведённые цитаты, необоснованным будет вывод о том, что Иустин считал, будто бы язычников можно через философию приобщить к Царству. Его критики недооценивают глубину представлений о соотношении °веры и рассудка.

Иустин решительно объявляет, что верует в Христа, а не Сократа; в христианство, а не философию. Он пишет: «И верный Разум [Христос], когда Он пришёл, показал, что не все мнения и не все учения хороши, но что из них одни суть зло, а другие – добро» (ibid., 2.9). Иустин считал, что христианство превосходит древнегреческую философию, заявляя: «Наше учение, следовательно, видится выше, нежели все науки

человеческие [...] Ибо всё, что законодатели или философы высказали верного, они вывели, обнаружив и обдумав какую-либо часть Слова. Но поскольку они не узнали полностью Слово, Которое есть Христос, они часто сами себе противоречат» (ibid., 2.10). Христианское учение «возвышенней всякой человеческой философии» (ibid., 2.15). Иустин указывает, что никто не верует в Сократа настолько, чтобы умереть за него, как умирают за учение и явление Христа (ibid., 2.10).

Подобно многим другим отцам ранней Церкви, Иустин полагал, что всё, что было истинного в древнегреческой философии, заимствовано ею из божественного откровения иудейского Писания (ibid., 1.60). Древнегреческая философия в лучшем случае достигла лишь частичной и смутно различимой истины, тогда как христианство видит истину во всей её полноте и ясности. Поэтому «всё, что есть верно сказанного среди людей, – это наше, христианское достояние» (ibid., 2.13).

Доктрина Воскресения. Поскольку эпоха Иустина была так близка к апостольскому веку, и Воскресение имеет такое большое значение для христианства, представления Иустина о Воскресении интересуют нас не из пустого любопытства (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Противостоя тем, кто отрицает Воскресение, Иустин обличал тех, кто называет себя верующими, но считает невозможным, чтобы Бог воскрешал мёртвых. Бог, говорит Иустин, показал Своё могущество, сотворив первого человека, «ибо он был сотворён Богом из праха земного [...] Но теперь мы доказываем, что возможно и воскресение во плоти» (в *Ante-Nlcene Fathers*, 1.294–99). Иустин заявляет: «Пусть неверующие молчат, даже если никак не могут в это поверить. Но, воистину, Он ведь призвал плоть к воскресению и обещал ей жизнь вечную. Ибо, когда Он обещает спасти человека, Он даёт обещание для плоти» (Иустин, гл. 8).

Телесность воскресения (*см*. воскресение Христа: физическая природа). Как признаёт Иустин, есть такие, кто убеждён, будто бы Иисус являлся ученикам только духовно, только с видимостью плоти. Такие люди лишают христианство его великого обещания (ibid., chap. 2). «Коль скоро Воскресение

было только духовным, отсюда с необходимостью вытекает, что Он, воскрешая мёртвых, показал бы тело, как таковое, лежащим отдельно, а душу, как таковую, живущей отдельно. Но ведь Он так не делал, а воскресил тело, подтвердив в нём обетование жизни». А иначе, ради чего Христос воскресал в теле, в котором был распят, и разрешил ученикам прикоснуться к Своему телу, когда они сомневались? «И они через всевозможные доказательства убедились, что это Он, и во плоти; они просили Его есть с ними, чтобы они могли ещё точнее удостовериться, что Он воистину воскрес телесно» (Justin, chap. 9). Иустин Мученик добавляет, что Иисус также подтвердил возможность телесного вознесения на небеса, показав тем самым, что обитель воскресших во плоти христиан есть небеса.

«Воскресение есть воскресение плоти, которая умерла. Ибо дух не умирает; душа пребывает в теле, и без души оно не может жить» (ibid., chap. 10).

Заключение. Первые апологеты, такие как Иустин, не были столь систематичны по сравнению с такими позднейшими апологетами, как °Фома Аквинский. Тем не менее Иустин отнюдь не был рационалистом в своей оценке роли разума. Он твёрдо верил в превосходство и необходимость божественного откровения. Нет, однако, и сомнений в том, что Иустин, как и классические апологеты после него, апеллировал к разуму, когда разъяснял и отстаивал христианскую веру (*см*. апологетика классическая).

Библиография:

H. Chadwick, «Justin Martyr’s Delense of Christianity», *BJRL*, 47 (1965).

F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*.

Justin Martyr, «Apologia» // A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1.

→ *Dialogue with Trypho the Jew.*

→ *First Apology*.

→ «Fragments of the Lost Work of Justin on the Resurrection» //A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1.

→ *Second Apology*.

К

Кабир

(*KABIR*)

Кабир был индийским религиозным учителем и реформатором, осуществлявшим свою деятельность в северной Индии пятнадцатого века. Он выступал против кастовой системы индуизма (*см*. индуизм и веданта) и вызвал к жизни ряд религиозных течений, последним из которых стал °сикхизм. Его учениками, которые носили имя «кабирпантис», становились бывшие индуисты и мусульмане.

Не приходится удивляться, что ни индуисты, ни мусульмане его не любили. Брахманы порицали его за связь с женщиной, пользовавшейся дурной славой. Правитель Дели обвинял Кабира в предполагаемом стремлении к самообожествлению. Кабир умер в Магхаре близ г. Горакхпура. Его последователи верили, что он был воплощением божества, и его мать нашла его на плавающем лотосе (*см*. апофеоз; божественное рождение как сюжет). Существуют также легенды о том, что его мать была девственницей или что он родился из руки своей матери во время её вдовства.

Кабир не оставил своих произведений, однако стал вдохновителем двустиший, гимнов, поэм и од (содержащихся в книге «Кхасгрантха», «Изначальная книга»). Через полвека после его смерти многие изречения Кабира собрал воедино Бхаго Дас. Ряд из них вошёл в священную книгу сикхов «Адиграитх». Вероятно, он был учеником Рамананда, представителя школы мышления виаснава. Учение Кабира было одним из главных источников, к которым обращался Нанак Шах, основатель сикхизма. Кабир стал одним из первых мыслителей, пытавшихся повлиять как на индуизм, так и на мусульманство. Он был знаком с идеями суфизма, мистического течения Ислама (*см*. ислам; мистицизм).

Не совсем ясно, верил ли Кабир в небеса или °преисподнюю как таковые. Он, однако, верил в реинкарнации. Его последователи считали, что душа в перерыве между инкарнациями попадает на небеса или в преисподнюю (Burn,

633). Кабир был против обрядовой стороны религии. Он отвергал внешнюю символику и ритуалы индуизма. При этом Кабир был теистом и верил в высшее существо, именуемое Рам. У его Бога было несколько имён: Рам, Али и Карим. Политеизм же есть иллюзия (майя). В отличие от индуистов и мусульман, Кабир полагал, что спасение достигается верою, а не делами. В поисках Бога человеку необходимо иметь над собой руководство. Однако такого учителя не следует признавать слепо, без проверки. Поскольку все мы обязаны своим существованием одному и тому же Богу, мы должны быть добры ко всему живому.

Важной частью учения Кабира является доктрина Сабда (Слово). Всякий, кто хочет познать истину, должен обратиться от множества слов к одному Слову. Слово – это врата истины. Кабир говорил: «Я люблю Слово, показавшее мне невидимое (Бога)» (Burn, 633).

Предполагаемое воскресение Кабира.

После смерти Кабира в 1518 г. его ученики из числа мусульман и индуистов разошлись в вопросе, совершать ли кремацию его тела, обряд, который индуисты считали правильным, а мусульмане отвергали. Говорят, что сам Кабир явился им, чтобы прекратить раздоры. Когда он приказал им снять погребальные покровы со своего мёртвого тела, они нашли там только цветы. Его ученики из числа индуистов сожгли половину этих цветов, а мусульмане похоронили оставшуюся половину. При любых попытках подтвердить подобные заявления возникают серьёзные проблемы. А различие между такими предполагаемыми случаями и воскресением Христа бесспорно (*см*. воскресение Христа: свидетельства: притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях).

Библиография:

R. Burn, «Kabir, Kabirpanthis» // *ERE*.

→ «Sikhs, Siks, Sikhism» // *The New Schaff-Herzog Encyclopedia*.

G. Habermas, «Resurrection Claims in Non-Christian Religions», *RS* 25 (1989).

→ «Did Jesus Performs Miracles?» // M. Wilkins. ed., *Jesus Under Fire*.

Калам

см. **Доказательство космологическое, горизонтальная форма**

Калер, Мартин

(*KAHLER, MARTIN*)

Мартин Калер (1835–1912) изучал богословие в университетах Гейдельберга, Тюбингена и Галле, а позднее стал профессором в университете г. Галле. Однажды он охарактеризовал свои штудии у Ф. К. Баура в Тюбингене как «критический холодный душ» (см. Strimple, 90). Главные его труды по богословию – «Наука христианского вероучения» (*Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, 1883) и «История протестантской догматики в XIX веке» (*Die Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert,* опубл. в 1962). Наиболее значительная его книга – «Так называемый исторический Иисус и библейский Христос истории» (1892) – была переведена на английский в 1964 г.

Считается, что Калер дал побудительный толчок для «второго поиска» исторического Иисуса (*см*. Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу; Христос: поиски исторического Иисуса). Капер критиковал предпринятые в девятнадцатом веке попытки реконструкции исторического Иисуса как чисто умозрительные, спекулятивные упражнения. Он утверждал, что «реальный Христос» – это Христос веры, а не Иисус, реконструированный в ходе так называемых исторических исследований (*см*. Библия: критика). Настоящий Христос – Тот, о Ком говорит христианская *kerygma* (проповедь), и Он доступен всем.

Взгляды Калера оказали влияние как на консерваторов, так и на либералов. Либералы и неоортодоксы приняли его вывод о том, что вера не может зависеть от исторических исследований (*см*. фидеизм). Консерваторы одобрили его критику попыток отделить Иисуса истории от Христа веры.

Неверное понимание Калера. Калер был отцом немецкой концепции различения «исторического» (*historisch*) Иисуса и «историчного», «историйного» (*geschichtlich*) Христа. Сомнительно, впрочем, чтобы он предполагал такое понимание этого различия, которое позднее сложилось в новозаветной

критике. Когда Калер говорит о «так называемом» историческом Иисусе, он имеет в виду реконструкцию Иисуса в либеральной библейской критике, а не реального Иисуса первого столетия. Как сформулировал Роберт Стримпл, «трактат Калера, да и само его название понимаются неверно, когда к ним апеллируют для обоснования сложившейся в двадцатом веке концепции различия между «Иисусом истории» и «Христом веры». В своём «Введении» к английскому переводу книги «Так называемый исторический Иисус» Карл Э. Браатен (Braaten) пишет: «‘исторический Иисус’ – это не земной Иисус как таковой, а Иисус в том аспекте, в каком Он может быть сделан объектом историко-критических исследований. Данный термин подразумевает, в первую очередь, проблемы исторического знания и не предназначен для того, чтобы отрицать или ставить под сомнение историческую достоверность откровения"" (Strimple, 92).

Калер никогда не оспаривал историческую достоверность Нового Завета. Он не опровергал тот общий образ Иисуса, который представлен в Писании. Он просто считал, что ни евангельские источники, ни натуралистические методы историков не могут быть адекватны, если ставится задача выявить подлинную биографию реального Иисуса (ibid., 93). Он вовсе не отрицал, что Евангелие раскрывает «правдивый образ Спасителя для верующих» (ibid., 94).

Калер подчёркивал, что применение принципа аналогии по Эрнсту °Трельчу не может привести нас к реальному Иисусу. Это потребовало бы аналогий в настоящем, через которые мы смогли бы познать прошлое (*см*. объективность истории; принцип аналогии). «Различие между Иисусом Христом и нами – не в степени, а в сути» (ibid.).

Таким образом, методы натуралистической истории никогда не смогут раскрыть нам воплотившегося Сына Божьего.

«Калер стремился освободить христианских верующих от тирании экспертов, догматической власти профессоров», пишет Стримпл (ibid., 95). Калер спрашивал: «Вправе ли мы ожидать, что они [верующие] станут полагаться на авторитет учёных мужей, когда речь идёт об источнике, из которого им предстоит

черпать истины для своей жизни? Я не смог найти твёрдой опоры в зыбких вероятностях возможного или в текучей массе подробностей, оценка правдоподобности которых всё время меняется» (Kahler, 109, 111). Это напоминает нам об идеях Готхольда Лессинга (Lessing) с его «пакостным рвом» и позднейшем вопросе Серена °Кьеркегора: «Как может что-то, имеющее историческую природу, оказаться решающим для вечного блаженства?» (Kierkegaard, 86). Однако Калер никогда не вкладывал в свою позицию того смысла, в котором понимали её °Бультман и позднейшие критики, чтобы столкнуть в конфликте Христа веры с Иисусом истории.

Достоверное, но не безошибочное. Калер действительно отвергал буквально понимаемую идею богодухновенности и непогрешимости Писания (*см*. Библия: свидетельства истинности), которую называл «авторитарной верой» (Kahler, 72). Он высмеивал ту мысль, что только безошибочность Писания в отношении любой случайной детали может гарантировать его непогрешимость в главных вопросах. Он считал, что мы должны «подходить к Библии без скрупулёзных теорий о её сущности и происхождении». Евангельская традиция была «изначально подвержена ошибкам», а Библия, как книга, просто «содержит» божественное откровение (Kahler, 91, 106, 112–14).

Тем не менее он считал, что Библия – это единственное полностью достаточное средство для того, чтобы прийти в «безопасную гавань» веры в живого Христа. Ибо «чем больше человек общается с самим Писанием, тем больше он убеждается, что для него притягательная сила Спасителя сливается с авторитетом Библии» (ibid., 76). Калер продолжает: «Мы слишком торопливо последовали совету Лессинга читать Библию так, как мы читаем другие книги» (ibid., 123).

По мнению Калера, Библия раскрывает в целом достоверный образ исторического Иисуса. «Библейский образ Христа, столь жизненный и уникальный свыше всякого полёта воображения, не есть поэтическая идеализация, возникшая в разуме человека. Реальность Самого Христа наложила на этот образ неизгладимый отпечаток» (ibid., 79–90, 95). Этот

оставленный Христом отпечаток обнаруживается и в «общей панораме» Библии, а не только в конкретных образах:

Нигде в Евангелии мы не отмечаем строгого стремления к точности наблюдений или к передаче деталей [...] Тем не менее из этой фрагментарной традиции, из этих полуосознанных воспоминаний, из этих изображений, окрашенных авторской индивидуальностью священнописателей, из этих идущих от самого сердца признаний, этих проповедей, провозглашающих Его Спасителем, – смотрит на нас живой и цельный образ Человека, образ, который мы узнаем безошибочно. Своими несравненными делами и всею жизнью (и Своими явлениями после Воскресения) Этот Человек запечатлел Свой образ в уме и памяти Своих последователей настолько глубоко и отчётливо. что он уже никогда не сможет изгладиться или исказиться [ibid., 141–42].

Это «реально ощутимая человеческая жизнь, изображённая в выразительной и конкретной, хотя и сжатой, лаконичной манере. Коль скоро мы освободим библейские повествования от требования непогрешимости, мы сможем даже легенды расценивать как достоверные, до тех пор, пока это мыслимо» (ibid.). Это не фундаменталистский взгляд на Писание, но это и весьма далеко от радикальных взглядов либералов, которые отрицают основополагающую историческую достоверность Евангелия.

Хотя Калер верил в общую достоверность Писания, он не связывал свою веру с историческим знанием. Веру пробуждает в сердце Бог. Калер писал: «Мы хотели бы добиться абсолютной ясности в понимании того, что в конечном счёте мы верим в Христа не на основе какого бы то ни было авторитетного источника, а потому, что Он Сам пробуждает в нас эту веру» (ibid., 87). Эта независимая новозаветная вера, по мнению Калера, выражена самарянами в Ин. 4:42: «уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он – истинно Спаситель мира, Христос» (ibid., 76–77).

Оценка. Вопрос исторической достоверности и богодухновенности Писания подробно обсуждается в статьях Библия: критика; Библия: свидетельства истинности; Евангелие

от Луки: предполагаемые ошибки; Книга Деяний: историческая достоверность; Новый Завет: историческая достоверность; чудеса и миф. Попытки отделить факт от веры рассматриваются в статьях вера и разум; Кант, Иммануил; фидеизм. Попытка возвести барьеры между верой и историей оценивается в статьях семинар по Иисусу; Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу.

Хотя правильно отмечено, что вера в конечном счёте не основана на историческом знании, а пробуждается Богом, это не опровергает тот факт, что христианская вера сосредоточена на истории и обоснована ею (*см*. Святой Дух: значение для апологетики). Это также не означает, что Божье откровение, пробуждающее истинную веру, не опосредовано историческим знанием. Бог есть первичная и дальнодействующая причина, но исторические сведения о Христе есть вторичная и опосредующая причина откровения, которое побуждает уверовать.

Библиография:

C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*.

M. J. Borg, *Jesus In Contemporary Scholarship*.

C. E. Braaten, «Martin Kahler on the Historic, Biblical Christ» // R.A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ.*

G. Habermas, *The Historical Jesus*.

M. Kahler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ.*

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscripts.*

J. P. Meyer, *A Marginal Jew*.

R. N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 2d ed.

R. Strimple, *Modern Search for the Real Jesus.*

Кальвин, Жан

(*CALVIN, JOHN*)

Жан Кальвин (1509–1564) родился в городе Нуайон (историческая область Пикардия во Франции), но стал реформатором в Швейцарии, в Женеве. ещё в Париже, когда Кальвин занимался гуманитарными науками, его увлекли принципы Реформации; его богословское мышление в значительной степени основывалось на трудах св. Августина. В дополнение к систематическому изложению богословия в труде «Установления христианской веры», реформатор Жан Кальвин был зачинателем протестантского экзегезиса Библии. «Комментарии Кальвина на Священное Писание» до сих пор широко используются. Кальвин и его коллеги по Женевской Академии стали также первопроходцами в таких областях, как подготовка проповедников Евангелия, протестантская научная школа и всестороннее воплощение в жизнь христианской этики.

Апологетика Жана Кальвина. Последователи Жана Кальвина отнюдь не едины в своём понимании его апологетического подхода. В их число входят представители как классической, так и предпосылочной апологетики (*см*. апологетика классическая; апологетика предпосылочная).

Представителей предпосылочной апологетики, восходящей к Герману Дойевееру (Dooyeweerd), возглавляют Корнелиус Ван Тил (Van Til) и такие его последователи, как Грег Банзен (Bahnsen) и Джон Фрейм (Frame). Классические апологеты следуют пониманию идей Кальвина у Б. Б. Уорфильда (Warfield), а представителями их являются Кеннет Кантзер (Kantzer), Джон Герстнер (Gerstner) и Р. Ч. Спраул (Sproul) (*см*. Kantzer). Сам Кальвин присоединился бы к классическим апологетам.

Опора Кальвина на классическую апологетику. Вопреки мнению представителей предпосылочной апологетики, взгляды Кальвина на роль человеческого разума при благовествовании не слишком отличаются от взглядов живших до него великих мыслителей. Как и °Августин, и °Фома Аквинский, Кальвин

верил, что всеобщее Божье откровение проявляется в природе и запечатлено в сердцах всех людей (*см*. откровение общее).

Врождённое ощущение Божества. «То, что в человеческом разуме, в силу самого настоящего природного инстинкта, присутствует некое ощущение Божества, мы принимаем как бесспорный факт», пишет Кальвин в своём труде «Установления» (Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 1.3.1). Он настаивает, что «нет нации столь варварской, ни народа столь дикого, чтобы не проникнуться убеждением, что есть Бог» (ibid.). Это «ощущение Божества настолько естественно охватывает человеческое сердце, что, поистине, даже самые нечестивые вынуждены его признать» (ibid., 1.4.4).

Существование Бога и бессмертие души. В первой части «Установлений» Кальвин обращается к «невидимой и непостижимой сущности Бога, которая в определенной степени становится видимой в Его деяниях», а также к «доказательствам °бессмертия души» (ibid., 1.6.1–2). Ибо «в каждом из Его (Бога) деяний Его слава запечатлена в письменах столь ярких, столь отчётливых и явных, что никто, как бы ни был туп и невежествен, не может в ответ ссылаться на своё незнание» (ibid.). Кальвин, в отличие от Августина, формально не занимался разработкой доказательств, но он, вероятно, приветствовал бы доказательства телеологическое, космологическое и даже нравственное. Близость ему первых двух доказательств можно видеть в том, как внимателен он к вопросам устроенности и причинности мира, а последнего доказательства – в его вере в естественный нравственный закон. Комментируя стихи Рим. 1:20–21, Кальвин приходит к такому выводу: «Как ясно указывает здесь Павел, Бог наделил разум всякого человека способностью познать Его и настолько очевидно проявляет Себя в Своих делах, что люди с необходимостью должны понять то, чего сами по себе не узнали бы – что есть Бог» (Calvin, 2).

°Естественный закон. Для Кальвина это внутреннее знание Бога подразумевает знание Его праведного закона. Как считает Кальвин, «поскольку у язычников праведность закона от природы запечатлена в их душах, мы, безусловно, не можем

сказать, что они совершенно слепы в отношении правил жизни» (*Institutes*, 1.2.22). Кальвин называет это природное понимание нравственности «естественным законом», который «достаточен для их праведного осуждения», но не для спасения (ibid.). Благодаря этому естественному закону «суждение по совести» способно отличать правильное от неправильного (*New Testament Commentaries*, 48). Праведная сущность Бога «запечатлена в письменах столь ярких, столь отчётливых и явных, что никто, как бы ни был туп и невежествен, не может ссылаться в ответ на своё незнание» (*Institutes*, 1.5.1).

Естественный закон не только ясен, но и точен. «Их сердца наделены способностью различения и суждения, благодаря которой они отличают справедливое от несправедливого, честное от нечестного». Согласно Кальвину, даже люди, не знающие Слова Божьего, «выказывают своё знание [...] того, что прелюбодеяние, воровство и убийство есть зло, а честность достойна уважения» (*New Testament Commentaries*, 48). Бог дал доказательства Своего существования всем людям – как в творении, так и в их совести.

Поскольку естественный нравственный закон предполагает Нравственного Законодателя, Кальвин согласился бы с рассуждениями, которые позднее были сформулированы как °нравственное доказательство бытия Бога. В самом деле, его представления о естественном законе переносят его непосредственно в русло традиций классической апологетики Августина, Ансельма и Фомы Аквинского.

Свидетельства богодухновенности Писания. Кальвин неоднократно говорит о «доказательствах богодухновенности Библии». В их число входят единство Писания, его величие, его пророческая сущность и подтверждение его чудесами. Кальвин пишет: «Мы не можем не видеть [...] что Священное Писание полностью превосходит все прочие книги. Более того, если мы рассмотрим его ясным взором и с непредвзятостью суждений, оно тотчас покажет нам своё божественное величие, которое рассеет наши предубеждения и заставит нас воздать ему должное» (*Institutes*, 1.7.4). В свете этого свидетельства «даже неверующие вынуждены будут исповедовать в Писании

явственные признаки того, что оно происходит от Бога и, следовательно, содержит Его небесное вероучение» (ibid.).

Пагубные следствия беззакония. Кальвин сразу указывает, что беззаконие затмевает это природное Божье откровение. Кальвин пишет: «Баши представления о Его [Бога] сущности не будут ясны до той поры, когда вы признаете в Нём источник и основу всякого блага. Тогда появится и уверенность в Нём, и стремление быть Ему верным, коль скоро нечестие, коренящееся в человеческом разуме, не собьёт его с верного пути в его поисках» (ibid., 1.11.2).

Значение Святого Духа. Кальвин убеждён, что полная уверенность в Боге и в истине Писания приходит только через Святого Духа. Кальвин пишет: «Наша вера в учение не утвердится до тех пор, пока у нас не появится полная уверенность, что оно исходит от Бога. Тогда высшее свидетельство о Писании мы неизменно будем видеть в характере Того, от Кого пришло это Слово [...] Наша уверенность в истине Писания может происходить из источника высшего, нежели человеческие догадки, суждения и резоны; а именно, из сокровенного свидетельства Духа» (ibid., 1.7.1; ср. 1.8.1) (*см*. Святой Дух: значение для апологетики).

Но важно помнить, как указывает Р. Ч. Спраул, что «это *свидетельство* (*testimonium*) не отменяет собою разум в духе мистического субъективизма. Скорее оно охватывает собой больше, чем может постичь разум, и превосходит его» (Sproul, 341). А вот собственные слова Кальвина: «Но я отвечу, что свидетельство Духа выше, нежели рассудок. Ибо только Бог может дать надлежащее свидетельство о Своих словах, и эти слова не обретут полное доверие в сердцах людей, пока не будут скреплены внутренним свидетельством Духа» (ibid.).

Бог действует через объективное свидетельство, наделяя людей субъективной уверенностью в том, что Библия есть Слово Божье (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Заключение. Хотя Жан Кальвин, в силу своей роли в истории, в первую очередь был поглощён спорами об авторитетности, о сотериологии и экклезиологии, общие черты его подхода к апологетике всё же просматриваются достаточно

отчётливо. Он входит в широкую категорию классических апологетов. Это явствует как из его убеждённости в том, что «доказательства бытия Бога» доступны для разума необращённых, так и из того значения, которое он придавал общему откровению и естественному закону (*см*. закон: сущность и виды).

Библиография:

J. Calvin, Epistles Of Paul to the Homans and Thessalonians.

→ *Institutes of the Christian Religion*.

K. Kantzer, *John Calvin's Theory of the Knowledge of God and the Word of God.*

R.C. Sproul, «The Internal Testimony of the Holy Spirit» #N. L. Geisler, ed.., *Inerrancy*.

B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*.

Камю, Альбер

(CAMUS, ALBERT)

Альбер Камю (1913–1960) – французский романист и эссеист, чьи главные произведения относятся к периоду Второй мировой войны и послевоенному времени. За «Посторонним», первым его романом, и «Мифом о Сизифе» (оба в 1942) после войны появились «Чума» (1947) и «Бунтующий человек» (1951). Последнее его крупное произведение, «Падение» было закончено в 1956 г., а в 1957 г. Камю стал лауреатом Нобелевской премии в области литературы. Он погиб в автомобильной катастрофе.

Взгляды на Бога и на жизнь. Камю входил в небольшое течение французского атеизма (*см*. атеизм), связанное с экзистенциализмом и особенно с именем Жана Поля Сартра. Начинал Камю как нигилист (*см*. нигилизм), считая, что ввиду абсурдности бытия единственно серьёзной философской проблемой является лишь самоубийство. Со временем он перешёл к более гуманистическим взглядам (*см*. гуманизм секулярный).

Вследствие своего отрицания Бога Камю, подобно другим атеистам, не мог найти для себя якорь моральных абсолютов. Тем не менее он был приверженцем моралистического гуманизма, горячо выступая против того, что расценивал как безнравственное зло, в том числе против войн и смертной казни. Даже его нравственный протест против теизма опровергал основные нравственные ценности. Свобода индивидуума ставилась превыше всего; та ценность, которою обладала в глазах Камю человеческая жизнь, сделала его противником самоубийства.

Камю страстно доказывал, что теизм антигуманен по причине нестерпимых страданий, насылаемых на род человеческий (*см*. проблема зла). В «Чуме» та дилемма, которую он ставит перед теизмом, раскрывается в сюжете об эпидемии, переносимой крысами чумы. Ход мыслей автора можно сформулировать следующим образом:

Необходимо либо присоединиться к врачу и бороться с чумой, либо присоединиться к священнику и не бороться с чумой.

Не присоединиться к врачу и не бороться с чумой антигуманно.

Бороться с чумой – значит бороться с Богом, Который её наслал.

Следовательно, если гуманизм истинен, то теизм ложен.

Оценка. *Позитивные аспекты мышления Камю*. Начиная с «Мифа о Сизифе», Камю остро переживал абсурдность жизни в отчуждении от Бога. Уже при своих ранних нигилистических настроениях Камю видел бессмысленность самоубийства. Его гуманистическая философия демонстрирует глубокую нравственную озабоченность бедами человечества. На своём пути к °экзистенциализму Камю осознал несостоятельность своего прежнего нигилизма. Он также пришёл к пониманию того, почему христиане говорит о человеческой испорченности. На протяжении всей его жизни у Камю проявлялась глубокая потребность в Боге.

Отрицательные аспекты. Основанная на существовании мирового зла аргументация против теизма ложно предполагает, будто бы Бог есть причина всякого зла в мире. Не возлагается никакой ответственности на человеческие существа за их греховные деяния, которыми они сами на себя навлекают страдания (*см*. свобода воли). Библия ясно указывает, что непокорство Адама и Евы и их потомков стало причиной мирового зла и смерти (Рим. 5:12). Вся природа пострадала из-за грехопадения (Рим. 8).

Кроме того, Камю предполагает, что для христиан несовместимо с их верой в верховное владычество Бога испытывать сочувствие к тем, кто страдает. Как в теории, так и на практике христианство во всех отношениях больше сделало для страждущих, нежели нехристианская философия. Даже агностик Бертран °Рассел признавал, что в чём наш мир нуждается, так это в христианской любви и сочувствии (Russell, 579). Только в христианстве через смерть и воскресение Христа

сделан шаг к тому, чтобы остановить подобную чуме эпидемию греха (Рим. 4:25; 1Кор. 15:1–4).

У Камю, как и у многих других атеистов, проявляется стремление познать Бога (*см*. Бог свидетельства существования). Он пишет: «…тому, кто одинок, у кого нет ни Бога, ни господина, бремя дней ужасно» (*The Fall*, 133. Цит. в перев. Н. Немчиновой). В другом месте он добавляет: «ничто не может заглушить жажду божественного в сердце человека» (*The Rebel*, 147).

Ощущение нравственно правильного и неправильного у писателя должно было бы привести его к постулату о Нравственном Законодателе, только существование Которого может объяснить нашу неискоренимую нравственную убеждённость в том, что некоторые несправедливости абсолютно неправильны (*см*. доказательство нравственное). Бывший оксфордский атеист К. С. Льюис спрашивал себя: «Но как у меня возникли сами представления о справедливости и несправедливости? Человек не назовёт линию кривой, пока у него не появятся какие-то представления о прямой». Он продолжает: «С чем я сравнивал эту Вселенную, когда называл её несправедливой […] Разумеется, я мог бы отказаться от своих представлений о справедливости, сказав, что это всего лишь моё частное мнение». Он заключает: «Но если я так поступлю, тогда моя аргументация против Бога тоже рухнет – ведь она основана на том утверждении, что мир действительно несправедлив, а не просто оказался не способен удовлетворить мои личные фантазии». Итак, «в самой попытке доказать, что Бог не существует – иными словами, что вся реальность бессмысленна, – я обнаружил, что вынужден исходить из постулата о том, что одна из составляющих реальности – а именно, мои представления о справедливости – исполнена глубокого смысла» (Lewis, 45, 46).

Библиография:

G. Bree, Camus.

A. Camus, *The Fall.*

→ *The Myth of Sisyphus.*

→ *The Plague.*

→ *The Rebel.*

→ *The Stranger.*

P. Edwards, «Camus, Albert». *EP*.

C. S. Lewis, *Surprised by Joy.*

B. Russell. «What Is an Agnostic?», *The Basic Writings of Bertrand Russell,* R. E. Egner, et al., eds.

Кант, Иммануил

(*KANT. IMMANUEL*)

Иммануил Кант (1724–1804) родился в г. Кенигсберг, в Восточной Пруссии. В университете Кенигсберга он учился, а позднее преподавал. Он так и не обзавёлся семьёй и вёл чрезвычайно размеренный образ жизни. Главные труды Канта – «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), где он выдвинул свою космогоническую гипотезу; «Критика чистого разума» (1781); «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» (1783); «Критика практического разума» (1788); «Критика способности суждения» (1790); «Религия в границах одного только разума» (1793); «Основы метафизики нравственности» (1797).

Философский агностицизм Канта. До Канта двумя доминирующими течениями в европейской философской мысли являлись °рационализм и °эмпиризм. Рационалистами были Рене °Декарт (Descartes; 1596–1650), Бенедикт °Спиноза (Spinoza; 1632–1677) и Готфрид °Лейбниц (Leibniz; 1646–1716). Во главе эмпиристов стояли Джон °Локк (Locke; 1632–1704), Джордж °Беркли (Berkeley; 1685–1753) и Дэвид °Юм (Hume; 1711–1776). Рационалисты рассматривали познание как *априорное*, а эмпиристы – как *апостериорное*. Рационалисты верили во врождённые идеи, тогда как эмпиристы настаивали, что при рождении мы – словно *tabula rasa*, «чистая доска». Кант воспитывался в рационалистической традиции, однако, по его собственным словам, «очнулся от своего догматического сна» благодаря шотландскому скептику Юму.

Гений Канта проявился в том, что он осуществил синтез двух различных направлений в гносеологии (*см*. эпистемология). Эмпиристы, заключает Кант, правы в том, что мы рождаемся с чистым состоянием разума, без врождённых идей. Содержание всякого знания приходит к нам *a posteriori*, из опыта. С другой стороны, рационалисты правильно указывают, что в знании есть и априорная составляющая. Тогда как *содержание* всякого знания приходит через ощущения, его

форма или *структура* обусловлены априорными схемами восприятия и категориями разума (Kant, *Critique of Pure Reason*, 173–75, 257–75).

Цена осуществлённого Кантом синтеза была высокой: в его модели процесса познания пришлось распрощаться с возможностью познавать реальность. Если Кант прав, то мы знаем, как мы познаём, но мы уже в действительности не познаём. Ведь если всякое знание сформировано или структурировано через априорные категории, мы можем познавать вещи только такими, какими они видимы *для нас*, но не такими, какие они есть *в себе*. Мы можем познавать *феномены*, но отнюдь не *ноумены*. Таким образом, итоговый гносеологический выигрыш свёлся к невосполнимому онтологическому ущербу. Реальность или «вещь в себе», в том числе Бог, всегда остаются вне нашей досягаемости. Нам доступна только «вещь для меня», которая есть кажимость, а не реальность. Итак, воззрения Канта заводят нас в тупик философского агностицизма.

Кант указывал и на вторую причину для своего агностицизма – антиномии разума (см. антиномия). Когда категории познающего разума применяются к реальности, возникают антиномии. Эту мысль можно проиллюстрировать двумя примерами. Вот антиномия хода времени:

Тезис: Мир должен был иметь своё начало во времени, иначе до настоящего момента прошло бы бесконечное количество моментов времени. А это невозможно, так как бесконечность нельзя пройти до конца.

Антитезис: Но мир не мог иметь своё начало во времени, иначе было бы время до начала времени, что невозможно.

Антиномия причинности:

Тезис: Не каждая причина имеет свою причину, иначе цепочка причин никогда не смогла бы начаться, а она началась. Итак, должна быть первая причина.

Антитезис: Но цепочка причин не может иметь начало, так как у всякой причины есть своя причина. Итак, первой причины существовать не может.

Поскольку разум, когда применяется по отношению к реальности, упирается в противоречия, следует ограничиться применением разума только по отношению к *феноменальному* миру, миру «для меня», а не к *ноуменальному* миру, миру «в себе».

Концепция Бога у Канта. Кант верил в Бога, однако утверждал, что существование Бога доказано быть не может (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). Все доказательства бытия Бога несостоятельны. Космологическое и телеологическое доказательства основаны на доказательстве онтологическом, которое недействительно. Все доказательства опираются на концепцию Необходимого Существа. Но утверждения относительно существования не бывают необходимыми. Необходимость есть категория мышления, а не существования. Концепция Необходимого Существа не является самоочевидной. То, что необходимо логически, не будет необходимым актуально. Кроме того, бесконечный регресс в цепочках причин возможен. И *ноуменальная* (реальная) причина не может быть выявлена из феноменального (видимого) следствия.

Онтологическое доказательство отрывается от опыта (когда обращается к высшей возможной причине) и взмывает в сферы чистых идей. Далее, существование есть не *предикат* (атрибут), а лишь *пример* некоей сущности. Например, доллар в моём воображении имеет те же атрибуты, что и доллар в моём кармане. Единственное различие состоит в том, что один существует, а другой – нет.

Кант не считал, что теоретический разум может доказать существование Бога, но верил, что это необходимый постулат для практического разума (*см*. доказательство нравственное). Рассуждения Канта в «Критике практического разума» можно вкратце изложить так:

1) Высшее благо для каждого человека состоит в том, чтобы быть счастливыми, находясь в гармонии со своими обязанностями.

2) Все люди должны стремиться к высшему благу.

3) То, что человек обязан сделать, он в состоянии сделать.

4) Однако люди не могут достигнуть высшего блага в этой жизни, если Бога не существует.

5) Следовательно, мы должны постулировать существование Бога и грядущей жизни, в которой можно будет достигнуть высшего блага.

Отрицание сверхъестественного у Канта. Кант не только осуществил синтез рационализма и эмпиризма, но также дал толчок к развитию современного агностицизма и деизма. Его роль в истории философии особенно заметна в области гносеологии и метафизики. В каком-то смысле, мнение Канта о чудесах оказалось для натурализма гораздо более полезным, чем взгляды Юма. Критика веры в сверхъестественное была у Юма лобовой атакой, тогда как у Канта это был осадный подкоп (*см*. чудеса: аргументы против). Согласно Канту, для истинной религии чудеса не являются чем-то существенным.

Нравственность и истинная религия. Кант, как и Спиноза, считал, что нравственность есть самое средоточие истинной религии, хотя обосновывали этот вывод они по-разному. Согласно Канту, теоретический разум никогда не сможет достичь Бога (*см*. «Критика чистого разума»). Бог доступен только для практического разума (*см*. «Критика практического разума»). С учётом того факта, что мы ничего не можем знать о существовании Бога, однако обязаны следовать своему нравственному императиву, нам необходимо жить в предположении, что Бог существует.

Предвосхищая идеи Фридриха °Шлейермахера (Schleiermacher; 1768–1834), Кант провозглашал, что практический, нравственный разум должен определять, что является существенным для религии. Такой нравственный разум должен руководить нами при толковании Библии (*см*. Библия: критика). Кант даже признаёт, что «зачастую такое толкование может, с учётом самого текста (откровения), показаться натянутым – и нередко может действительно быть натянутым; и всё же, если в тексте есть для него хоть какие-то подтверждения, его следует предпочесть толкованию буквальному» (Kant, *Religion within the Limits,* 100–101).

Нравственное учение Библии «не может не убеждать в своём божественном происхождении» (ibid., 104).

Когда нравственное становится критерием истины, чудеса оказываются весьма уместным введением в христианство, но отнюдь для него не обязательны. Нравственная религия должна «в итоге указать на избыточность веры в чудеса, как таковой». Считать, что чудеса могут быть полезны для нравственности – это «бессмысленное преувеличение» (ibid.).

Кант подтверждает, что жизнь Христа может представлять собой «не что иное, как чудеса», однако предупреждает, что мы, обращаясь к этим повествованиям, «не превращаем в догмат религии то, что знание их, вера в них и их исповедание уже сами по себе являются средством, с помощью которого мы можем сделаться угодными Богу» (ibid., 79–80). Здесь Кант подразумевает, что вера в чудеса отнюдь не является для христианской религии существенной.

Натуралистическая библейская критика. Сама сущность чуда неизвестна. «Мы вообще не можем ничего знать о сверхъестественной поддержке», – пишет Кант (ibid., 179). Мы можем быть уверены в одном – если чудо явственно противоречит морали, оно не может быть от Бога. Какой отец убьёт сына, который, как ему прекрасно известно, совершенно безвинен? (ibid., 82). Таким образом, нравственный закон аннулирует историю из Быт. 22 о готовности Авраама принести в жертву Исаака. Такую аргументацию нравственного плана Кант применяет для вывода о том, что чудес никогда не было. В весьма показательном отрывке Кант утверждает:

Те, чьё суждение в данных вопросах имеет такой уклон, что без чудес они полагают себя беспомощными, верят, будто бы они смягчат удар, наносимый ими разуму, если скажут, что чудеса случаются, но редко. Насколько редко? Раз в сто лет? […] Здесь мы ничего не можем определить на основе знания объекта […] а только на основе правил, которые необходимы для применения нашего разума. Итак, чудеса следует признать либо [случающимися] ежедневно (хотя они фактически скрываются под личиной естественных событий), либо никогда […] Поскольку первая возможность [что чудеса случаются

ежедневно] вообще несовместима с разумом, нам ничего не остаётся, как принять второе правило – а этот принцип всегда будет только правилом для вынесения суждений, но не теоретическим законом. [Например, что касается] замечательной устойчивости видов в растительном и животном царствах [...] никто, в самом деле, не может претендовать на постижение того, действительно ли требуется в каждом таком случае прямое вмешательство Творца. Для нас это [...] не что иное, как действие естественных законов, и никогда не должно нами рассматриваться по-другому [ibid., 83–84].

Тот, кто живёт по законам нравственного разума, следовательно, «не включает веру в чудеса в свои правила (для теоретического или практического разума), хотя он, в сущности, не отрицает ни их возможность, ни их реальность» (ibid., 83). Итак, чудеса возможны, но вера в них никогда не будет рациональной, так как разум всегда исходит из всеобщих законов.

С учётом этого нравственно обусловленного натурализма не приходится удивляться, что Кант отрицает воскресение Христа (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Он пишет: «Повествования о ещё более потаённом, добавляемые в качестве послесловия и рассказывающие о Его воскресении и вознесении [...] не могут использоваться в интересах религии, находящейся в границах одного только разума, без насилия в отношении их исторической достоверности» (ibid., 119).

Вместо того чтобы рассматривать исторические свидетельства в пользу Писания, Кант без долгих слов отвергает их как недостоверные по причине их незначимости в нравственном отношении. И опять же, натянутые выводы нравственной герменевтики предпочтительней «буквального» толкования. Почему? Отнюдь не потому, что они подтверждаются историческими фактами. Просто этого требует кантовское понимание нравственного закона. Согласно Канту, историческая истина определяется априорно нравственным императивом, а не апостериорно фактами. В нравственной герменевтике то, что было, понимается через то, что должно было быть.

Коль скоро эта аргументация состоятельна, мы должны жить так, словно чудес не бывает – даже если иногда они всё-таки случаются. Мы должны подчинять свою жизнь (практическому) разуму, даже если это приведёт к противоречию с фактами. Мы должны на практике согласно «разуму» считать, что истинное ложно.

Оценка. Это неразумное применение разума, и его последствия были для западной гносеологии разрушительными.

Последствия для философии. В философском аспекте мир после Канта оказался не в состоянии познавать ни Бога, ни реальность. Философия Канта в особенности противоречит утверждению Павла о том, что сила Божия и Его сущность явственно видны в творении (Рим. 1:20). Не в состоянии и Писание объяснить, каков в действительности Бог. Писание не рассказывает нам, каков в действительности Бог *в Себе*, а только каков Он *для нас*. Писание указывает нам, что хотел бы Бог в отношении того, *каким мы Его мыслим*. Оно просто предлагает язык высказываний о Боге, в которых о Боге в действительности никогда не говорится.

Последствия для богословия. В богословии Канта проводится то же самое радикальное разграничение между тем, что кажется, и тем, что есть. Признавая этот «скачок» между видимостью и реальностью, Серен °Кьеркегор (Kierkegaard; 1813–1855) в своём экзистенциальном определении Бога указывал, что Он – «совершенно иной», и настаивал, что человеческий разум никак не участвует в апологетике Евангелия. Кьеркегор писал: «Если Бог не существует, то, разумеется, доказательство Его бытия невозможно; а если Он всё же существует, то глупо будет и стараться это доказывать. Ведь уже в отправной точке, в самом начале моего доказательства я буду предполагать Его бытие (…) иначе я не смог бы начать, сразу понимая, что завершение окажется невозможным, коль скоро Его не существует» (Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, 31–35).

Три идеи Канта, если они верны, могут быть пагубны для христианской веры. Во-первых, это философский агностицизм Канта (*см*. агностицизм). Во-вторых, Кант считает, что все

доказательства существования Бога несостоятельны (*см*. доказательство космологическое). В-третьих, он отрицает право на веру в чудеса.

Оба довода Канта в пользу агностицизма несостоятельны. Его антиномии оказываются недействительными из-за ложности одной из посылок. Не обязательно должно быть время до начала времени; до начала времени могла быть вечность. Теизм говорит не о творении *во времени*, а о сотворении *времени* вместе с мирозданием. Не всё сущее нуждается в причине, но лишь финитные, временные, возможные сущности. Поэтому Первая Причина, вечное. Необходимое Существо в причине для себя не нуждается (*см*. принцип причинности).

Аргументация о том, что мы не можем познать реальный мир, внутренне противоречива. Само утверждение «мы не можем познать реальность» является утверждением, которое предполагает некое знание о реальности. Попытка опровергнуть теистическую аргументацию аналогичным образом оказывается несостоятельной, что обсуждается в статье Бог: возражения на доказательства бытия.

В своём рассуждении относительно чудес Кант подразумевает, хотя и не формулирует в явном виде посылку (ниже она обозначена как третья), которая оказывается критичной, посылку о том, что разум опирается на всеобщие законы. Аргументацию Канта можно реконструировать из его произведений в таком виде:

1) Мы не можем познать реальный мир (мир в себе) посредством теоретического разума.

2) Всё, данное нам в опыте (мир для нас), должно устанавливаться через посредство практического разума.

3) Практический разум в своей деятельности опирается на всеобщие законы.

4) Чудеса должны происходить либо ежедневно, либо редко, либо никогда.

5) Но то, что происходит ежедневно, не есть чудо; это явления, подчиняющиеся естественным законам.

6) А то, что случается редко, не установлено никаким законом.

7) Но всё должно устанавливаться через посредство практического разума, который опирается на всеобщие законы.

8) Следовательно, чудес не бывает.

Для обоснования критичной третьей посылки Кант писал: «В повседневных делах, следовательно, для нас невозможно учитывать чудеса или вообще принимать их к рассмотрению в нашем применении разума (а разум должен применяться в каждом событии жизни)» (Kant, *Religion within the Limits,* 82). °Чудеса возможны теоретически, но невозможны практически. Когда мы живём так, как будто они случаются, мы отказываемся от практического разума и нравственного закона, которые составляют сущность истинной религии. Следовательно, признавать, что чудеса бывают, и жить с учётом этого – по сути дела, вредно для религии. Даже если сверхъестественные явления существуют, мы должны жить (и мыслить) так, как будто их нет.

Кант проводил радикальное разграничение между непознаваемым миром вещей, как они есть (это *ноумены*), и миром нашего опыта (это *феномены*). Однако философы по поводу его агностицизма отмечают два важных момента. Во-первых, Кант был непоследователен, так как иногда забирался в область ноуменального (реального) мира, чтобы высказать о нём определённые утверждения. И тем самым он подразумевал, что ноуменальный мир всё же познаваем. Во-вторых, невозможно, оставаясь последовательным, разграничивать эти две области, если не иметь относительно обеих хоть какого-то знания. Мы не можем провести линию, если ничего, кроме неё, не видим. Сказать: «Я знаю, что реальность непознаваема» – уже означает претендовать на какое-то знание о реальности. Абсолютный агностицизм внутренне противоречив.

Как и другие представители натурализма, Кант строит порочный круг, когда постулирует правило единообразия законов, то есть такую интерпретационную систему отсчёта, в которой натурализм заранее требует единообразия в понимании мира. Для Спинозы это правило определяется рационализмом, для Юма – эмпиризмом, для Энтони °Флю – методологией, а

для Канта – нравственным императивом. Кант регулирует все явления жизни всеобщим нравственным законом (практического разума). Поскольку исключений из законов Кант не допускает, нет исключений и из этого правила. «Живи так, как будто чудес не бывает».

Однако это построение порочного круга. Почему следует предполагать, будто бы ни для каких законов никогда не бывает исключений? И почему мы должны считать, что всё происходит в рамках определённых законов? Может быть, существуют сингулярности, такие как происхождение мироздания или история жизни на Земле, которые не поддаются классификации (*см*. происхождение вселенной). Кант сам выдвигал космогоническую гипотезу о такой научной сингулярности при возникновении нашей Солнечной системы.

Наука теперь знает больше, и подход изменился. Научные законы теперь понимаются как общие и статистические, но не обязательно как всеобщие, универсальные, не знающие исключений. Иммануил Кант, как и многие в его дни, верил, что ньютоновский закон тяготения является всеобщим, не допускает исключений. Если Кант ошибался в своих представлениях о научных законах – утверждая, что каждое явление подчинено соответствующему научному закону – то несостоятельны и его возражения нравственного плана против чудес.

Последствия для герменевтики. Согласно посткантианскому фидеизму, Библия – это не адаптация откровения из-за *финитности* человека; это приспособление его к человеческой *подверженности ошибкам*. Она содержит не антропоморфные объяснения, а мифы. Задача герменевтики – не «вести вперёд к истине» (это *exegesis,* экзегезис) текста, а извлекать истину текста из окружающих её ошибок. Объективная истина в любом случае недосягаема, так что все изучающие Библию ищут лишь субъективную «истину». Итак, посткантианская герменевтика отрезана от реального познания Бога через Писание или через что бы то ни было ещё.

Последствия для апологетики. В такой системе апологетика может быть только фидеистской или предпосылочной. Отнюдь не случайно, что представителей

предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная) до Канта не было, а после него стало меньше представителей другой, не предпосылочной апологетики (см. апологетика классическая). Те, кто принял выводы Канта, вынуждены променять разум на нерассуждающую веру (*см*. вера и разум). Они больше не могут выполнять библейский наказ о том, чтобы дать «отчёт» в своём уповании (ср. 1Пет. 3:15). В неоортодоксии Карла °Барта отрицается даже ограниченное утверждение Эмиля Бруннера (Brunner) о том, что существует возможность получить откровение от Бога. Барт запрещает °естественное богословие и не разрешил бы даже говорить об °аналогии Бога в творении. Усилиями Кьеркегора и Барта родился современный христианский фидеизм, провозглашающий, но ничем не подтверждающий истины о Боге.

Последствия для евангелистики. Когда христианство сводится к декларациям, не имеющим апологетического обоснования, его миссия сталкивается с серьёзными препятствиями. На фоне пёстрого разнообразия современной интеллектуальной ярмарки необходимо и проповедовать Христа, и обосновывать эту проповедь. Бог, сотворивший разумного человека по Своему подобию и приглашающий нас рассуждать вместе с Ним (Ис. 1:18), требует жертвоприношения за грех, а не разума, в качестве необходимого условия для входа в Царство. В отличие от агностицизма Канта, экзистенциализма Кьеркегора или °мистицизма пантеистов, христианство не призывает нас «прыгать не глядя». Напротив, оно призывает всех посмотреть, прежде чем прыгать. Как справедливо отмечал °Августин, «никто, в самом деле, не поверит во что бы то ни было, если сначала не подумает, что в это следует поверить». Поэтому «необходимо, чтобы во всё, во что верят, уверовали после того, как размышления проложат к этому путь» (Augustine, *On Predestination*, 5).

Заключение. Отрицание Кантом чудес носит фундаментальный характер. Он считает чудеса фундаментально лишними для истинной религии. Согласно Канту, истинная религия означает жизнь в соответствии со всеобщим законом практического разума. Однако агностицизм

Канта внутренне противоречив, и Кант строит порочный круг, постулируя единообразие нравственного закона, а также рассматривая научный «закон» как всеобщее необходимое условие, а не статистическое обобщение. Канту, чтобы избежать чудес, приходится изымать рассказы о чудесах из основополагающих документов христианства, не имея для этого никаких исторических резонов.

Историческое христианство провозглашает чудеса подлинной и существенной составной частью своей религиозной системы (Рим. 10:9; 1Кор. 15:12–32). Христианство без чудес – это христианство без Христа, жизни Которого были (и остались) присущи чудеса (*см*. чудеса: аргументы против).

Библиография:

J. Collins, God and Modern Philosophy.

W. Craig, The Kalam Cosmological Argument.

R. Flint, Agnosticism.

N. L. Geisler, Christian Apologetics (chap. 1).

→ *Christian Ethics.*

→ *Miracles and Modern Thought.*

___ and Win Corduan*, Philosophy of Religion* (chaps. 7–8).

S. Hackett, *The Resurrection of Theism*.

I. Kant, *Critique of Judgment*.

→ *Critique of Practical Reason Alone*.

→ *Critique of Pure Reason*, 2d ed.

→ *Prolegomena to Any Future Metaphysics.*

→ *Religion within the Limits of Reason Alone*. 2d ed.

C. S. Lewis. *Miracles*.

Карнелл. Эдвард Джон

(*CARNELL EDWARD JOHN*)

Эдвард Джон Карнелл (1919–1967) был одним из первых представителей новой апологетики периода евангелического ренессанса, начавшегося после Второй мировой войны. Войдя в число преподавателей, основавших Богословскую семинарию Фуллера в 1948 г., он работал её президентом с 1955 г. по 1959 г. Карнелл страдал от депрессии и всю жизнь мучился бессонницей, что вызвало у него труднопреодолимую привычку злоупотреблять барбитуратами. Он трагически погиб от передозировки снотворного, случайной или намеренной, в возрасте всего лишь сорока восьми лет.

Карнелл написал восемь книг, большая часть которых посвящена апологетике: «Введение в христианскую апологетику» (*An Introduction to Christian Apologetics*; 1948), «Богословие Рейнхольда Нибура» (*The Theology of Reinhold Niebuhr*; 1951), «Философия христианской религии» (*A Philosophy of the Christian Religion*; 1952), «Христианские убеждения: апологетика» (*Christian Commitment: An Apologetic*; 1957), «Аргументация ортодоксального богословия» (*The Case for Orthodox Theology*; 1959), «Царствие любви и гордость жизни» (*The Kingdom of Love and the Pride of Life*; 1960), «Бремя Серена Кьеркегора» (*The Burden of Soren Kierkegaard*; 1965 г.). Его статьи и обзоры тоже затрагивали тему апологетики. Особо отметим статью из трёх частей «Как каждый христианин может отстаивать свою веру» («*How Every Christian Can Defend His Faith*") в *Moody Monthly* (January, February, March 1950).

Влияния, сформировавшие мышление Карнелла, были вкратце описаны одним из его лучших учеников, Гордоном Льюисом: «В колледже Уитона на лекциях Гордона °Кларка Карнелл ознакомился с критерием непротиворечивости (*см*. первичные принципы). На критерии соответствия эмпирическим фактам настаивал Эдгар С. Брайтмен (Brightman) в Бостонском университете, где Карнелл получил степень доктора философии». И наконец, «требование соотносимости с личным

опытом вышло на первый план во время изучения Карнеллом в Гарвардском университете трудов Серена Кьеркегора и Рейнхольда Нибура для квалификационной работы на степень доктора богословия» (Lewis, *Testing Christianity Truth Claims*, 176).

Апологетика Карнелла. Карнелл в своём подходе придерживался гипотетической или предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная), в её отличии от методов °классической апологетики.

Карнелл определяет апологетику как «такую область христианского богословия, которая решает задачу защиты вероучения». Он продолжает: «в апологетике не существует «официального» или «нормативного» подхода». Вместо этого «апологетика обуславливается духом времени. Это, собственно, означает, что апологет должен «играть на слух"" (Carnell, *Kingdom of Love*, 6).

Размышляя о собственных трудах в области апологетики, он пишет: «В своих работах по апологетике я последовательно старался сформировать какие-то плодотворные точки контакта между евангелием и культурой». Например, «во «Введении в христианскую апологетику» акцент ставился на законе непротиворечивости; в «Философии христианской религии» – на духовных ценностях; а в «Христианских убеждениях» речь шла о чувстве справедливости. В этой книге ["Царствие любви и расцвет жизни"] я обращаюсь к закону любви» (ibid., 6).

Отрицание классической апологетики. Как и другие представители предпосылочной апологетики, Карнелл отрицал валидность традиционного теистического доказательства (*см*. Бог: свидетельства существования). Тут он во многом следовал доводам скептиков, таких как Дэвид °Юм, и агностиков (*см*. агностицизм), таких как Иммануил °Кант.

Основная проблема в связи с теистическим доказательством. Фундаментальную причину для своего неприятия теистического рассуждения Карнелл видел в его исходных посылках. Оно начинается с опыта и кончается скептицизмом (Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 126f.). Фактически, Карнелл перечислил семь возражений:

1) Эмпиризм приводит к скептицизму. «Если всё, с чем может иметь дело разум, сводится к чувственному восприятию, сообщающему разуму, что происходит во внешнем мире, то разум никогда не сможет подняться к вершинам универсального и необходимого, так как из текучего может получиться только текучее» (ibid., 129).

2) Принцип экономичности устраняет христианского Бога. Юм задал тон для последующих эмпириков, утверждая, что причина пропорциональна следствию, но не обязательно превосходит его. Инфинитное следствие требует для себя инфинитной причины, но финитное следствие в этом не нуждается.

3) Ошибка перехода. Даже «если считать, что причина *может* обладать большим совершенством, нежели усматривается в следствии [...] финитная Вселенная не *требует* для своего объяснения, чтобы существовала инфинитная причина».

4) Ошибка предпосылки о единственном Боге. Как можем мы убедиться, что Бог, существование Которого доказывается в первом доказательстве, идентичен нравственному Законодателю? Поскольку инфинитность не требуется ни в том, ни в другом случае, так как следствие финитно, то могут существовать тысячи финитных богов.

5) Ошибка предвосхищения. °Фома Аквинский обратился к тому же самому рассуждению, что и Аристотель, но пришёл к иному выводу о личностном Боге. Не произошло ли так потому, что в сердце у Фомы Аквинского уже был духовный опыт общения с истинным Богом?

6) Ловушка приверженности. Коль скоро мы привержены эмпирическим взглядам, как мы сможем продемонстрировать, что Тот, существование Которого мы доказали, есть Отец Иисуса Христа? Для имеющихся в природе эмпирических данных достаточно аристотелевского Недвижимого двигателя, так зачем же переходить к Троице?

7) Внеэмпирические предпосылки. «Доказательство существования Бога на основе текучести, обнаруживаемой в природе, требует концепций, которых в природе найти нельзя

[…] Чтобы познать причину, необходимо сначала познать беспричинное […] Поэтому эмпирические доказательства удовлетворительны только тогда, когда начинаются с концепций, значимых только в случае, если Бог уже познан, поскольку лишь Он недвижим, беспричинен, не случаен, совершенен и абсолютен» (ibid., 133–134). Даже «щербинка на статуе или трещинка на картине умаляют их создателя […] Словом, мироздание несёт в себе слишком много зла, чтобы выдержать бремя телеологического доказательства» (ibid., 139).

В лучшем случае, эмпирические теистические доказательства имеют только «ценность раздражителя», демонстрируя, что эмпиризм не самодостаточен, и указывая на нечто внеэмпирическое (ibid., 152).

Отрицание других «критериев истинности». Карнелл рассматривает и отвергает другие критерии истинности.

1) *Инстинкт* «не может быть критерием истинности, так как не позволяет провести различие, что для данного вида является легитимно естественным, а что – благоприобретённым. На это способен только разум».

2) *Привычка, обыкновение* является неадекватным критерием, так как «привычки могут быть хорошими и дурными, верными или обманчивыми. Следовательно, что-то внешнее по отношению к обычаю и превосходящее его должно быть критерием для самого обычая».

3) *Традиция,* то есть набор обычаев, ставший нормативным и передаваемый в данной группе с давних времён, несостоятельна. «Существует так много традиций, настолько расходящихся между собой в самом важном, что только в сумасшедшем доме можно признать их все».

4) *Consensus gentium,* то есть «общее, всенародное согласие», в качестве критерия истины несостоятельно. Когда-то все верили, что Земля есть центр мироздания. «Утверждение должно быть истинным, чтобы быть достойным всеобщей веры, но из этого ещё не следует, будто то, во что верят все, истинно».

5) *Эмоции* не подходят, так как «без руководящего ими разума эмоции безответственны».

6) *Чувственное восприятие* является, в лучшем случае, «источником истины, но не её определением и не критерием. Наши чувства нас часто обманывают».

7) *Интуиция* не может быть критерием истины, так как мы не в состоянии распознать ложную интуицию, которая встречается в изобилии.

8) *Соответствие* идей реальности не может быть критерием. «Если реальность есть нечто внеидейное, то как мы можем сравнивать с ней идеи нашего разума?»

9) *Прагматизм* неадекватен, так как на чисто прагматической основе невозможно произвести оценивание противоположных взглядов материализма и теизма на то, что является высшей сущностью (либо материальная, либо духовная реальность). Далее, прагматик, согласно его собственным принципам, «не имеет права рассчитывать, что его теория будет подтверждена будущим опытом, так как у него нет основы для уверенности в том, что этот мир регулярен».

Карнелл доказывает, что все дедуктивные доказательства неадекватны, так как «с реальностью нельзя установить связь посредством одной только формальной логики [...] Логическая истина не может перейти в материальную истину до тех пор, пока в картину не будут включены факты жизни. А индуктивные доказательства несостоятельны в качестве критерия истины, так как не могут подняться выше вероятностных суждений. Посылка может быть доказана только тогда, когда она является необходимым следствием некоей самоочевидной посылки или из её отрицания выводятся заведомо ложные следствия» (Camell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 48–53, 105).

Необходимость врождённых идей. Далее, одной из альтернатив эмпиризму выступает своего рода «христианский рационализм». Августин (Augustine) учил, что «разум, в силу дарованных Творцом врождённых свойств, способен на непосредственное восприятие таких эталонных понятий, которые делают наши поиски истины, добра и красоты осмысленными». Ибо «для того, чтобы осмысленно говорить об истине, добре и красоте [...] мы должны располагать критериями; но критерии, являющиеся универсальными и

необходимыми, должны быть найдены другим способом, нежели в потоке чувственного восприятия». Иначе, «как бы мы узнали, что всякая вещь, чтобы быть истинной, должна быть непротиворечивой, если бы наша душа от природы не имела бы в том убеждения?» И «как бы мы могли с уверенностью говорить, что то, что есть добро сегодня, будет добром и завтра, если бы не связывали наши представления о добре с чем-то, стоящим вне исторического процесса?» Словом, «откуда бы мы узнали, какими свойствами характеризуется вся реальность, чтобы поступать мудро, если бы Бог не сказал нам?» (ibid., 152–57).

Карнелл считает, что законы логики есть наше естественное, внутреннее свидетельство о Боге (*см*. логика). У людей есть врождённое чувство правил логического мышления. Следовательно, эти правила должны быть внутренне обусловленными. Не будь раскрытого в Писании Бога, было бы бессмысленно говорить, что убийство неправильно сегодня, а значит, будет неправильным и завтра. То, что мы способны делать такие утверждения, доказывает, что Создатель нашей нравственной природы существует.

Существует также познание Бога через природу. Мироздание регулярно; оно демонстрирует доказательство бытия Бога, Который создаёт вещи, характеризующиеся внутренней последовательностью. Мы можем найти смысл в нашем существовании, но не смогли бы вне рамок этой предпосылки или гипотезы.

Предпосылки как основа всякого знания. Вторая альтернатива эмпиризму подтверждает первую. Вторая альтернатива ведёт к экзистенциальному анализу того, что делает человеческую жизнь осмысленной (см. Lewis, «*Three Sides to Every Story*").

Всякое мышление подразумевает некие допущения (ibid., 91, 95). Карнелл признаёт, что «может возникнуть вопрос: почему мы вообще делаем допущения? Почему бы не оставаться на почве фактов? Ответить на этот вопрос в самом деле *очень просто*. Мы делаем допущения, потому что мы должны делать допущения, чтобы вообще мыслить. Лучшие

допущения – такие, которые могут объяснить реальность в целом» (ibid., 94). Итак, по аналогии с научным методом, мы должны начинать с «гипотезы», а потом переходить к её проверке (ibid., 89f.).

Христианская гипотеза является лучшим допущением. «Христиане постулируют одновременно Бога и Писание» (ibid., 101). Фактически, «Бог является единственной главной посылкой христиан, однако этот Бог познаётся через Писание» (ibid.).

Что касается обвинений в построении порочного круга, Карнелл отвечает прямо: «Христиане строят порочный круг, постулируя истину о существовании Бога, чтобы установить эту самую истину. В самом деле! Это можно сказать об установлении любой высшей истины. Истинность закона [не]противоречивости» должна быть сначала постулирована, чтобы затем доказать валидность этой аксиомы (*см*. первичные принципы). «Природа должна быть постулирована, чтобы доказать природу» (ibid.). Фактически, строгое доказательство первого постулата невозможно, как указывал ещё Аристотель, потому что это приводит либо к бесконечной регрессии, либо к порочному кругу в рассуждении» (ibid., 102).

Это не значит, что некоторые гипотезы не могут быть лучше других.

Неадекватность критериев истины. «Истинность есть свойство такого суждения или высказывания, которые, когда встраиваются в тотальное свидетельство фактов в нашем опыте, не разочаровывают наших ожиданий» (Camell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 45). Истина – это то, что соответствует мышлению Бога. Это продумывание мыслей Бога вслед за Ним (ibid., 47).

Неадекватность дедуктивных критериев истины. Карнелл отрицает строго дедуктивные и индуктивные доказательства в качестве способов установить истинность христианства. Он предпочитает им подход предпосылочной апологетики. Дедуктивные доказательства отвергаются в связи с тем, что «когда доказывают некое утверждение, показывается, что оно есть необходимое следствие посылок, истинность

которых уже установлена [...] Легко заметить, что строгое доказательство такого типа возможно только в рамках формально-символической системы, как в логике или в математике» (ibid., 104).

Неадекватность индуктивных критериев истины. Индуктивные рассуждения (*см*. индуктивный метод) тоже отвергаются в качестве неадекватного критерия истинности христианства, поскольку «здесь нельзя подняться над °вероятностью» (ibid., 105). Настоящее доказательство невозможно в случае °вероятностных суждений, так как всегда допустимы прямо противоположные высказывания.

Неадекватность общего откровения. Хотя кое-какие ссылки на общее откровение (*см*. откровение общее) в качестве средства общения остаются, Карнелл настаивает, что это неадекватная основа для познания Бога. Карнелл согласен с Кальвином в том, что общее откровение «должно не только вдохновлять нас на поклонение Богу, но точно так же пробуждать и укреплять в нас надежду на будущую жизнь. Однако, несмотря на ясные образы, начертанные Богом в зеркале Его деяний [...] такова наша невосприимчивость, что мы, никак не замечая эти очевидные свидетельства, не обращаем их себе на благо». Нам, таким образом, приходится прибегать к частному откровению (Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 159–72).

Необходимость частного откровения. Поскольку общее откровение неадекватно, возникает необходимость постулировать истину откровения частного. Следовательно, обращение к частному откровению в Писании является – как и любая другая гипотеза – верифицируемой гипотезой, если результирующая система по горизонтали внутренне последовательна и по вертикали согласуется с реальностью.

Карнелл подчёркивает, что замена природного откровения частным не раздробляет христианскую гносеологию. Остаётся единая главная посылка – что Бог, раскрывший Себя в Писании, существует. Эта посылка укрепляет веру тех, кто верует, «ибо вера есть отдых души в обилии доказательств». Библия нужна для того, чтобы дать нам больше свидетельств. Ведь «истина»

есть систематически выстроенное значение, и если Библия удовлетворяет этим требованиям, она точно так же верна, как закон распространения света Ламберта (Бугера – Ламберта). Любая гипотеза подтверждается, когда она достаточно гладко интерпретирует жизнь (ibid., 175).

Карнелл отстаивает как сам факт, так и необходимость частного откровения. Никакое философское доказательство по отношению к откровению невозможно, так как «узнать, раскрыл Бог Себя в откровении или нет, можно только после полного анализа всех фактов реальности, ведь единственный незамеченный факт может как раз и оказаться этим откровением […] Чтобы проследить за Богом, таким образом, нужно одновременно находиться везде, иными словами, нужно самому быть Богом». В сущности, «если человек говорит, что нет Бога, он просто делает Богом самого себя, и тем самым откровение становится актуальным. Если он говорит, что Бог есть, единственный для него способ знать это – благодаря раскрытию Богом Себя». Ибо «основополагающая причина нашей потребности в частном откровении сводится к ответу на вопрос: что я должен сделать для своего спасения? Счастье есть наше первейшее устремление, но счастье для нас недостижимо, пока мы не узнаем в точности, какая участь уготована нам Богом в конце истории» (ibid., 175–78).

Критерий систематической непротиворечивости. Два критерия помогают нам оценить истинность мировоззрения: во-первых, оно должно быть логически последовательным; во-вторых, оно должно объяснять все относящиеся к делу факты. При консолидации в единый критерий это называется требованием «систематической непротиворечивости». «Принять это откровение, которое, будучи проанализировано, образует систему, по горизонтали внутренне последовательную, а по вертикали соответствующую историческим фактам». Библия принята в качестве слова Божьего не по произволу. Избрать любую другую позицию означало бы игнорировать факты (ibid., 190).

Негативный критерий: непротиворечивость. Основным рациональным критерием истинности является закон

непротиворечивости. Это прирождённая внутренняя потребность для человеческого мышления и жизни. Без закона непротиворечивости ни ощущение, ни истина, ни речь не были бы возможны (ibid., 161–63). Этот закон мышления гносеологически первичен по отношению ко всякому знанию (ibid., 164f.). Апология закона непротиворечивости у Карнелла представляет собой то, что Корнелиус Ван Тил назвал °"трансцендентальным доказательством».

Позитивный критерий: соответствие фактам. В дополнение к «внутренней непротиворечивости по горизонтали», второй критерий истины у Карнелла сводится к тому, что система *по вертикали соответствует фактам* (ibid., 108–9). Внутренняя непротиворечивость – это лишь отправная точка. Без неё истина отсутствует, но без чего-то большего истина усечена (ibid., 109). Как формулирует Льюис: «Чисто формальная непротиворечивость без соответствия фактам бессодержательна и бесполезна. С другой стороны, экспериментальная значимость без непротиворечивости приводит к хаосу и бессмыслице» (Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*, 206).

«Факты» включают в себя внешний опыт, как в случае исторических фактов, и внутренний опыт, такой как личная, субъективная гармония души (Carnell, *An Introduction*, 109–13). «Факты» у Карнелла охватывают этические, экзистенциальные, психологические и ценностные аспекты.

Ценности являются составной частью соответствия фактам. Карнелл был убеждён, что никакое другое мировоззрение не способно удовлетворить человеческое стремление к личностным взаимоотношениям. Ничто другое не даёт осмысленных эталонов любви и прощения (Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*, 218). Карнелл посвятил этой теме свою книгу «Философия христианской религии». Льюис отмечает: «Эдвард Карнелл стремился показать, что христианство не только *истинно*, но и наиболее *желанно* для каждой отдельной личности» (Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*, 210; *курсив Н. Г.*).

Карнелл написал книги «Христианские убеждения» и «Царствие любви и расцвет жизни», чтобы показать, что только христианство обеспечивает удовлетворительную с точки зрения ценностей систему. Как это сформулировано в доктрине экзистенциальной аутентичности Фрэнсиса °Шеффера, по христианским принципам можно жить без лицемерия.

В книге «Царствие любви и расцвет жизни» Карнелл выдвигает нетривиальный тезис о том, что фрейдистская психотерапия составляет образец для осуществления апологетики любви, потому что она соотносит доверие и любовь со счастьем. Карнелл объявляет: «Я уверен, если бы христианские апологеты объединили свои умственные усилия и выше ценили любовь как средство общения, это означало бы великие достижения в апологии веры» (Carnell, *Kingdom of Love*, 10). Он продолжает, что сам он не оценил значение любви для апологетики, пока не стал читать Зигмунда Фрейда (Freud). «Чем больше я размышлял о взаимоотношениях пациента и психоаналитика, тем твёрже становилась моя убеждённость в том, что психотерапия, сама того не подозревая, создала новую основу для христианской апологетики. Христианство всегда отстаивало любовь как закон жизни» (ibid., 6). Любовь есть приятие другого без всяких условий. Она всегда добра и верна, и не ищет в ответ ничего, кроме доброты и верности. «Коль скоро человек создан по образу Божию (как о том говорит Писание), тогда консерваторы обязаны приветствовать любое свидетельство, которое помогает установить жизнеутверждающую связь между исцеляющей силой евангелия и человеком, как созданием, страдающим из-за тревоги и отчуждения. Разрыв между благодатью общего и частного откровения есть преступление как против культуры, так и против евангелия» (ibid., 9).

Сторонники Карнелла признают, что этот ценностный подход имеет свои ограничения. Гордон Льюис спрашивает; «Можно ли, однако, счесть психологическую апологетику саму по себе достаточной, чтобы подтверждать истинностные пропозиции христианского вероучения?» На собственный вопрос он отвечает отрицательно: с эмпирической точки зрения, истина

любви решает проблемы, однако с точки зрения теоретической «религия может утолять людские печали с помощью ложных обещаний. Фактически, именно это и делают некоторые из сектантских отклонений в рамках христианства» (Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*, 252).

Этика является составной частью соответствия фактам. Только христианство способно разрешить нравственные затруднения индивидуума. Никакая другая религия не в состоянии дать последовательный ответ на вопрос: как грешник может оправдаться перед Богом? Льюис так резюмирует критерии истинности у Карнелла: «В целом, апологетика Карнелла выявляет, что христианская гипотеза верна, поскольку она, не приходя к противоречию, лучше объясняет эмпирическое свидетельство [...] аксиологическое свидетельство [...] психологическое свидетельство [...] этическое свидетельство [...] встречая меньше трудностей, чем любая другая гипотеза» (ibid., 282).

Вероятность и моральная уверенность. Карнелл сознаёт, что его метод не гарантирует абсолютную рациональную уверенность. Он вполне согласен ограничиться рациональной уверенностью, основанной на высокой степени вероятности, при условии, что она сочетается с такой моральной уверенностью, которая не вызывает сомнений в пределах разумного (Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 113f.).

Точка контакта: Образ Бога. Карнелл, в отличие от Ван Тила, убеждён, что естественный человек был способен постичь некоторые истины о Боге. Карнелл не любил «туманные проповеди о °ноэтических последствиях греха"" (Carnell, *Christian Commitment*, 198). Образ Божий обуславливает, наряду с остальным, внутренние нравственные принципы и сами представления о Боге. С одобрением цитируя Жана Кальвина, Карнелл пишет: «Определённо нельзя видеть ничего странного в том, что Бог, создавая меня, поместил внутрь меня эти представления (о Боге), подобно метке, которую мастер оставляет на своём шедевре» (Carnell, *An In troduction to Christian Apologetics,* 160).

Оценка. Значение апологетики Карнелла. Акцент на законе непротиворечивости. Карнелл справедливо подчёркивает важность закона непротиворечивости в качестве негативного критерия рациональности (*см*. логика). Карнелл понимает его трансцендентальное значение и никогда не уклоняется от его применения, несмотря на тот факт, что добавил новые грани к набору своих критериев истинности мировоззрения.

Требование соответствия фактам. В отличие от рациональной предпосылочной апологетики Кларка, апологетика Карнелла учитывает необходимость для системы взглядов быть исчерпывающей в любом адекватном критерии истины. Логическая непротиворечивость подразумевает только негативный критерий, для выявления ложности. В своём позитивном аспекте она показывает только то, что система *может* быть истинной, а не то, что она *истинна*. Чтобы полностью доказать свою истинность, мировоззрение должно иметь опору в реальности.

Отрицание самодостаточности согласования с фактами. Карнелл признаёт, что высшая, метафизическая истина не обнаруживается в фактах самих по себе. Одних только фактов недостаточно. Лишь факты, понимаемые в последовательном контексте целостного мировоззрения, могут быть основой для высшей истины. До тех пор, пока «субстанция» опыта не структурирована смысловой моделью, невозможно говорить об осмысленности рассматриваемой системы. Необходимо сформулировать предпосылку или гипотезу относительно метафизической модели мироздания, прежде чем станет возможно даже просто высказывать утверждения о высшей истине. Можно, конечно, понимать факты в их обыденном смысле. Верующий и неверующий могут найти общий язык в своём понимании того, что есть дюжина роз. Но то, что высший смысл этих роз состоит в прославлении теистического Бога, известно только тем, кто придерживается теистических предпосылок.

Необходимость мировоззренческой основы. Карнелл справедливо указывает на необходимость взгляда на мироздание и жизнь, того, что по-немецки называется *die*

Weltanschauung, «мировоззрение, миропонимание». Единственной грани в вопросе истинности недостаточно. Мировоззренческие истины должны охватывать всё, что есть в мире. Выделять только рациональную составляющую, эмпирическую составляющую или экзистенциальную составляющую – неадекватно. Карнелл ясно видел необходимость проверять истинность христианской системы в целом. В своей проверке он объединил три основных элемента: рациональный, эмпирический и экзистенциальный.

Контекстная валидность систематической непротиворечивости. В рамках теистической системы систематическая непротиворечивость оказывается достаточным методом для установления истинности. Иными словами, в рамках теистического мировоззрения такая позиция, которая наиболее последовательно объясняет все имеющие отношение к делу факты, является истинной. Именно поэтому христианство выдерживает проверку, а иудаизм – нет, потому что первое, в отличие от второго, способно учесть и объяснить все прорицания относительно Мессии (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Точно так же, ислам не может объяснить теистическое свидетельство о том, что Христос умер на кресте и спустя три дня воскрес из мёртвых. А христианство может. Таким образом, как иудаизм, так и ислам не выдерживают проверку на полноту.

Необходимость экзистенциальной значимости. Карнелл понимал то, что лишь немногие апологеты готовы признать, а именно, что истинная *Weltanschauung* должна быть соотносима с жизнью. Это ещё не вполне отчётливо выражено во «Введении в христианскую апологетику». Однако ко времени, когда он написал «Христианские убеждения: апологетика», экзистенциальная значимость была для Карнелла важной составной частью в методе полной проверки истинности его системы.

Трудности в апологетике Карнелла. Апологетика Карнелла не лишена своих недостатков, часть из которых является существенными изъянами.

Врождённая гносеология. Карнелл явно опирается на Августина в своих представлениях о врождённых идеях. Хотя такая критика для его системы не фатальна, стоит отметить, что вера во врождённые идеи необоснованна (*см*. Юм, Дэвид), да и не нужна. Те же самые данные можно объяснить, просто постулируя врождённые *способности* без всяких врождённых *идей.* И °Кант и °Фома Аквинский продемонстрировали, как это можно сделать – причём Фома Аквинский не впал из-за этого в агностицизм.

Отрицание теистических доказательств. Хотя Карнелл отрицал справедливость традиционных теистических доказательств, он пользовался собственным теистическим доказательством. Вслед за °Августином и Рене °Декартом Карнелл указывает, что тотальный скептицизм сам себя опровергает. Если скептик сомневается, значит, он мыслит. А если он мыслит, значит, он должен существовать (*cogito, ergo sum*, «мыслю, следовательно, существую»). Однако Карнелл доказывает, что это даёт знание не только о себе самом, но «*cogito* приносит нам и знание о Боге. Зная, что представляет собой истина, мы знаем, каков Бог, *ибо Бог есть истина*». Карнелл продолжает: «Доказательства в отношении Бога параллельны доказательствам в отношении логики – логика должна применяться для того, чтобы обосновывать логику» (ibid., 158–59). Так что хотя Карнелл отвергает традиционные теистические доказательства, он выдвигает собственное «доказательство» – совпадающее с его доказательством справедливости законов логики. В самом деле, его можно привести к тому же самому виду, который Ван Тил называл °трансцендентальным доказательством. Итак, вопрос состоит не в том, можно ли доказать существование Бога, но в том, какого рода доказательство действительно. Карнелл, следовательно, является по своей сути не представителем предпосылочной апологетики, а рациональным теистом – выдвигающим доказательство существования Бога.

Карнелл, разумеется, считал, что такого рода доказательство свободно от потока чувственного опыта, так как оно имеет внутреннюю отправную точку в личности, а не

внешнюю в природе. И всё же, комментируя стих Рим. 1:20, он признал, что «небо [внешняя природа] провозглашает Божию славу, так как постоянно напоминает нам о существовании Бога. Ограниченное совершенство природы есть напоминание о совершенстве абсолютном; изменчивость природы есть напоминание о том, что существует абсолютная неизменность». Карнелл даже признаёт, что его проверка истинности по соответствию фактам относится к внешнему миру, ибо «под *соответствием фактам* мы понимаем *истинное отражение природы*" (Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 109). Он торопится добавить, что «это не формальное доказательство существования Бога; это просто довод, основанный на упорядоченности и взаимосвязи» (ibid., 169–70). Но как бы это ни назвать, это всё равно рациональное «доказательство» существования Бога, которое может быть построено на основе внешнего мира, природы, то есть именно то, на что и претендует традиционная теистическая аргументация, отвергаемая Карнеллом.

Непоследовательность в концепции вероятности. Карнелл также непоследователен в своей концепции °вероятности. Он подвергает суровой критике апологетический подход, который опирается на эмпирическую или историческую вероятность. Эмпирическая аргументация непригодна для адекватной проверки истинности христианства, так как «здесь нельзя подняться над вероятностью» (ibid., 105). Карнелл настаивает, что настоящее доказательство не может основываться на вероятностных доводах, поскольку всегда допустимы прямо противоположные высказывания. Тем не менее, защищаясь от обвинения в том, что его позиция позволяет получать лишь вероятностные суждения даже в таких критических вопросах, как воскресение Христа, он отвечает указанием на то, что вероятностных суждений вполне достаточно. Ибо «никакое историческое событие, даже самое недавнее, не может быть доказано строже, чем с некоторой степенью вероятности. Поэтому неуместно было бы рассчитывать, что подтверждение, например, факта воскресения Христа достигнет статуса логически необходимого

суждения» (ibid., 198). Однако усидеть на двух стульях нельзя. Если вероятность ни в коем случае не является доказательством, то как бы высоко ни оценивалась вероятность, Карнелл не сможет получить ни одного доказательства Воскресения (ср. Деян. 1:3).

Методологическая категориальная ошибка. Карнелл в явном виде трактует проверку истинностных пропозиций христианства как полный аналог проверки научных «гипотез» (Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 101). Однако, как блестяще продемонстрировал Этьен Жильсон (Gilson), это методологическая категориальная ошибка. Заимствуя методы геометрии, математики или естественных наук, нельзя заниматься метафизикой. В каждой дисциплине есть собственные адекватные методы. И то, что работоспособно, например, в естественных науках, не обязательно окажется работоспособным в метафизике.

Порочный круг в аргументации. Обращение к фактам для проверки истинности мировоззрения, в рамках которого, в свою очередь, осуществляется осмысление этих фактов, есть построение порочного круга. При проверке истинности мировоззрения нельзя постулировать истинность данного контекста или концептуальной основы, поскольку это именно то, что проверяется. Но тогда проверяющий систематическую непротиворечивость апологетический метод Карнелла не может применяться для проверки истинности контекста (или модели), потому что именно в рамках этой модели осмысливаются те самые факты, к которым обращается Карнелл.

Критерий соответствия фактам неадекватен при проверке истинности мировоззрения, потому что «соответствие» определяется для фактов в рамках общей концептуальной основы этого мировоззрения. Значение фактов не обнаруживается в их голой фактичности, но выявляется только посредством того способа, которым они встраиваются в модель, учитываются мировоззрением. Карнелл говорит: «Факт есть любая единица бытия, способная нести смысл, но именно этот смысл, а не сам факт, есть знание» (Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, 92). Если так, то представляется

очевидным, что одни и те же данные (например, о воскресении Христа) могут быть по-разному истолкованы в качестве аномалии (с натуралистской точки зрения), в качестве сверхнормального магического события (с точки зрения пантеизма) или же в качестве сверхъестественного деяния Бога (в теистическом мировоззрении). Несовместимые мировоззрения неизбежно обнаружат в фактах различающиеся смыслы. Однако, отказываясь от теистической аргументации при установлении общей мировоззренческой основы для опытных фактов, Карнелл не способен уйти из-под огня этой критики (*см*. чудеса: аргументы против). Например, в некоторых древних языках нет членения текста на слова, и читателю остаётся самому принимать решение, исходя из контекста. Никакое обращение к одним только голым фактом не способно решить такую проблему; лишь контекст, модель или концептуальная основа могут решить её извне. А когда одна концептуальная основа подходит так же хорошо, как другая, тогда невозможно найти решение, обращаясь к различным моделям, поскольку каждая из них по-своему объясняет все имеющиеся факты. Или же, разные системы могут одинаково хорошо объяснять равное количество фактов, испытывая специфические затруднения с остальными.

Критерий систематической непротиворечивости не даёт возможности узнать, соответствует ли данная модель фактам наилучшим образом, так как факты предсоответствуют модели с самого начала, при осмыслении в ней целого. Факт воскресения Христа уже является теистическим внутренним «предфактом» и как таковой, естественно, лучше согласуется с теистической схемой мироздания, чем с натуралистским мировоззрением. Однако, если говорить просто об аномальном или необычном событии реанимации мёртвого тела в рамках натуралистского мировоззрения, этот голый факт тоже соответствует модели.

Конфликт нескольких критериев для проверки истинности. Система, имеющая несколько критериев для проверки истинности, как у Карнелла, сталкивается со следующей проблемой – что делать, когда критерии дают противоречивые результаты? Карнеллом не предложено никаких

методов для разрешения подобных конфликтов. Что, например, произойдёт, если критерий любви вступит в конфликт с законом непротиворечивости? Что будет, если окажется, что факты подтверждают тезис, который противоречит другим центральным принципам системы?

Ошибка «дырявого ведра». Систематическая непротиворечивость представляет собой разновидность доказательства типа «дырявое ведро». В теории, фактически, утверждается, что эмпиризм не является адекватным критерием истинности, экзистенциализм не является адекватным критерием истинности, и рационализм не является адекватным критерием истинности. Однако же, если одно дырявое ведро не держит воду, то два или три дырявых ведра всё равно с этим не справятся. Простое соединение неадекватных решений не даёт решения адекватного, если только нет какого-то способа исправить неадекватность одного из критериев.

Но проблема с логической непротиворечивостью в качестве критерия истины не решается путём обращения к фактам. Такая логическая аргументация несостоятельна не просто потому, что не обеспечивает фактических референтов (означаемых) для мышления, а потому, что в своей строгой форме не обеспечивает рационально неизбежных, то есть получаемых с необходимостью результатов, в слабой же форме представляет собой проверку лишь возможности того, что система истинна. Закон непротиворечивости может показать только то, что система неверна, коль скоро имеет противоречия в своих основополагающих принципах. Однако внутренне непротиворечивыми могут быть несколько систем сразу. Точно так же, может существовать несколько мировоззрений, которые объясняют все опытные данные в соответствии с собственным их толкованием. Пантеизм, например, не обязательно содержит внутренние логические противоречия и при этом способен объяснить все факты, рассматривая их через призму своего мировоззрения. Он окажется не способен это сделать, только если встроить в него призму иного, не пантеистского мировоззрения. Тот, кто погружается в другое мировоззрение, может обнаружить, что его главные принципы непротиворечивы,

что оно объясняет все опытные факты, интерпретируя их в рамках своей модели, и что оно экзистенциально релевантно для тех, кто придерживается соответствующего образа жизни.

Только негативный критерий истинности. Критерий систематической непротиворечивости может установить только ложность, а не истинность мировоззрения. Сразу несколько позиций могут быть одновременно непротиворечивыми и адекватными. Однако для тех, которые не являются одновременно непротиворечивыми и адекватными, будет выявлена их ложность. Метод Карнелла способен, в лучшем случае, лишь отбрасывать ложные мировоззрения (или их аспекты). Он не может указать на одно мировоззрение в качестве единственно верного.

Примечательно, что Фредерик Ферре (Ferre), использовавший сходный метод, признал, что даже не теистические мировоззрения могут оказаться равно, а то и более весомыми, нежели христианская модель, при проверке посредством его критериев. Если уж это признают западные теисты, то, безусловно, изощренный индуист или буддист вполне способен разработать комбинированный критерий истинности для подтверждения своих взглядов.

Библиография:

J. E. Barnhard, *The Religious Epistemology and Theodicy of Edward John Cornell and Edgar Sheffield Brightman*, unpub. diss., Boston University, 1964.

E. J. Carnell, *The Burden of Soren Kierkegaard.*

→ *The Case for Orthodox Theology.*

→ *Christian Commitment: An Apologetic.*

→ «How Every Christian Can Defend His Faith», *Moody Monthly*, January, February, March 1950.

→ *An Introduction to Christian Apologetics.*

→ *The Kingdom of Love and the Pride of Life.*

→ *A Philosophy of the Christian Religion.*

→ *The Theology of Reinhold Niebuhr.*

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, chapter 7.

E. Gilson, The Unity of Philosophical Experience.

G. Lewis, «Edward John Carnell», W. Elwell, cd., *Handbook of Evangelical Theologians*.

→ et al., *Integrative Theology*, Vol. 1.

→ *Testing Christianity's Truth Claims.*

→ «Three Sides to Every Story», R. L. Harris, ed., *Interpretation and History*.

R. Nash. *The New Evangelicalism*.

B. Ramm, *Types of Apologetic Systems*.

VV. S. Sailer, *The Role of Reason in the Theologies of Nels Ferre and Edward John Carnell*, unpub. S.T. D. diss., Temple University.

Кларк, Гордон Хэддон

(*CLARK. GORDON H.*)

Гордон Кларк (1902–1985) родился в американском городе Филадельфия и получил степень доктора философии в 1929 г. Он преподавал в Уитон-колледже, в Реформатской епископальной семинарии и в Ковенант-колледже, а также на протяжении двадцати восьми лет был председателем философского отделения в Батлеровском университете. Его преподавательская деятельность продолжалась шестьдесят лет.

Кларк был сторонником рациональной предпосылочной апологетики, в отличие от Корнелиуса Ван Тила, который был представителем ревеляционной предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная). В число его учеников входят Карл Ф. Г. Генри (Henry), Джон Эдвард °Карнелл и Рональд Нэш (Nash).

Им написано тридцать книг на самые разные философские, этические и богословские темы. Некоторые из его трудов в области философии и апологетики включают в себя полную историю философии: «От Фалеса до Дьюи» (*Thales to Dewey*), «Христианский взгляд на людей и вещи» (*A Christian View of Men and Things*), «Религия, рассудок и откровение» (*Religion. Reason, and Revelation*), «Историография, светская и религиозная» (*Historiography. Secular and Religious*). Он также написал учебник по логике.

Реформатское богословие Кларка сосредоточено на суверенности Бога, а отправной точкой в его предпосылочной апологетике является триединый Бог, раскрытый в Писании. Основным критерием истины для него служит закон непротиворечивости (*см*. первичные принципы).

Гносеологическая тьма. Эмпирический скептицизм. В гносеологии Кларк был эмпирическим скептиком (*см*. агностицизм) и следовал идеям Дэвида °Юма. Чувства обманчивы, и доверять им нельзя. Универсальные и необходимые принципы выходят за пределы эмпирического

опыта. Как показал Юм, чувства никогда не способны на восприятие необходимых причинно-следственных связей. Следовательно, никакие эмпирические доказательства невозможны. Кларк сомневается во всём, что его чувства сообщают ему о внешнем мире. Он считает, что вне божественного откровения мы не можем быть уверены даже в своём существовании.

Кларк формулирует три главных возражения на эмпиризм: во-первых, обнаружить «необходимую причинно-следственную связь» между идеями и событиями невозможно. Тем самым отрицается причинность, а все исторические и научные исследования становятся тщетными. Знание, в лучшем случае, может распространяться до пределов, определяемых тем, что в данный момент нечто создаёт впечатление в разуме, и какие-то следы прошлых впечатлений сохраняются в данный момент в памяти. Во-вторых, для индивидуума его текущая задача встраивания себя в свою меняющуюся окружающую обстановку неизбежно влияет на восприятие и делает последнее недостоверным. В ходе этого процесса память фактически аннулируется. В-третьих, и в-главных, эмпиризм ещё в начале процесса научения протаскивает через заднюю дверь понятия времени и пространства. Однако точные представления о времени и пространстве могут сложиться только к концу процесса научения, так что разум постоянно имеет дело с информацией, адекватно оценивать которую он не в состоянии (Clark, «*Special Divine Revelation*", 33).

Исторический скептицизм. Исторический скептицизм Кларка параллелен его сомнениям в эмпиризме. Так, Кларк отрицает валидность исторической апологетики. Даже если мы могли бы достоверно знать, что воскресение Христа есть факт эмпирического свидетельства (*см*. воскресение Христа: свидетельства), это бы ровным счётом ничего не доказывало. «Допустим, Иисус воскрес из мёртвых. Это доказывает только, что Его тело продолжало свою жизнедеятельность некоторое время после Его распятия; это не доказывает, что Он умер за наши грехи или что Он был Сыном Божиим [...] Воскресение, если рассматривать его просто как изолированное историческое

событие, не доказывает, что Иисус «умер за наши грехи». Исторические и археологические исследования не могут добавить компетентности для решения подобных вопросов» (Clark, «*Philosophy of Education*", 35).

Врождённые идеи. В своей гносеологии Кларк считает себя последователем Августина и начинает её с Богом данных, врождённых идей (*см*. Августин Блаженный). Не будь божественного просветления через такие врождённые идеи, наш разум пребывал бы в гносеологической тьме. Благодаря свету *Logos*'а мы можем видеть мир. Кларк смело переводит стих Ин. 1:1: «[В начале была Логика. И Логика была у Бога, и Логика была Бог]» (цитируется в Nash, *The Philosophy of Gordon Clark*, 67,118; *см*. логика). Поскольку каждое человеческое существо создано Богом, каждая личность несёт врождённую идею Бога. Но незаполненный разум индивидуума не способен подняться от контекста чувственного восприятия до абстрактного духовного уровня. Итак, без помощи никто не может познать Бога. Следовательно, все теории эмпиризма, от °Аристотеля до °Фомы Аквинского и Джона °Локка, несостоятельны (*Religion, Reason, and Revelation*, 135). Мы не можем знать Бога, во всяком случае, не можем знать так, как это нужно для спасения. Однако Бог раскрывает Себя в Писании, в Его непогрешимом, безошибочном Слове (*см*. Библия: каноничность). Христианство, основанное на этом откровении, есть единственно истинная религия (*см*. мировые религии и христианство; Христос: уникальность). Истинность христианства следует из того, что лишь оно свободно от внутренних противоречий в своих вероучительных утверждениях. Для всех противостоящих ему систем характерны противоречия в одной или нескольких центральных доктринах.

Отказ от теистического доказательства. Подобно большинству других представителей предпосылочной апологетики, Кларк отрицает традиционные доказательства существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). Его соображения в основном совпадают с аргументацией Юма и Иммануила °Канта. Поскольку доверять нашим чувствам

нельзя, мы не в состоянии, опираясь на опыт, доказать что бы то ни было относительно мира, и тем менее относительно Бога. Кларк расценивает классическую апологетику Фомы °Аквинского как «христианизированную трактовку системы Аристотеля» (Clark, *Christian View of Men and Things*, 309). Он считает, что доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского сводятся к порочному кругу, они чисто формальны, недействительны и недоказуемы (*Religion, Reason, and Revelation*, 35).

Томизм, говорит Кларк, требует применения концепций *потенциального* и *актуального*, однако Аристотель так и не преуспел в определении того, что он подразумевает под этими понятиями («*Special Divine Revelation as Rational*», 31). Рассуждения идут по кругу: понятие *движения* используется для определения понятий *актуальность* и *потенциальность*, однако понятия *актуальности* и *потенциальности* используются для определения понятия *движение* (ibid., 36).

Фома Аквинский прослеживает причины движения, опираясь на предположение о существовании первопричины, поскольку цепочка причин не может уходить в бесконечность. Но это одновременно и заключение, которое выводит Фома Аквинский. Таким образом, он и замыкает порочный круг (Ibid., 31).

Для Фомы Аквинского существуют два пути к познанию Бога. Благодаря принципу отрицания мы можем знать, каким Бог не является, а благодаря принципу аналогии мы можем знать, чему подобна Его сущность (*см*. принцип аналогии). С помощью этих двух методов нельзя вывести совпадающие значения. Но коль скоро равнозначность недостижима, доказательство представляет собой софизм (ibid.).

Томизм определяет Бога как Недвижимый двигатель. Допустим, существование Недвижимого двигателя доказано. Из этого не следует, что Недвижимый двигатель и есть Бог; это просто физическая причина движения. Ничто в таком доказательстве не указывает, что эта первопричина имеет трансцендентную личностную сущность. «По сути дела, если доказательство валидно и если Недвижимый двигатель способен объяснять природные процессы, то Бог Авраама,

Исаака и Иакова излишен и, собственно говоря, невозможен» (ibid., 37).

Доказательства существования Бога в лучшем случае бесполезны. Они доказывают существование не более чем финитного или физического Бога. Они предполагают, отнюдь не доказывая, существование благого Бога, однако Он не обязательно окажется всеведущим или будет причиной всего, что происходит.

Во всех доказательствах причинного типа возникает неравнозначность. На них распространяется критика Кларком принципа аналогии (см. следующий раздел).

В связи с этим Кларк считает космологическое доказательство «более чем бесполезным. Фактически, христиане могли бы радоваться его краху, ведь если оно оказалось бы верным, оно привело бы к выводам, несовместимым с христианством» (Clark, *Religion, Reason, and Revelation*, 41).

Опровержение принципа аналогии. Кларк настаивает, что доктрина аналогии, как она понимается в теистических доказательствах, характеризуется логической ошибкой неравнозначности. Взяв высказывания «сущности, лишь возможные и движущиеся, существуют, тем самым сочетая актуальность и потенциальность» и «Бог существует в качестве чистой актуальности, без потенциальности», Кларк ставит под сомнение, можно ли глагол «существует» определить применительно к Необходимому Существу точно таким же образом, как применительно к существам, лишь возможным. Как опасается Кларк, различие здесь слишком велико, чтобы доказательство оставалось валидным (Clark, *Thales to Dewey*, 227, 278). Слово «существует» несёт в себе слишком много временного, человеческого смысла, чтобы его можно было адекватно относить к Богу. «В этом смысле слова «существовать» Бог не существует» (ibid., 312).

«Если мы захотим вывести валидное заключение о существовании Бога, то существование, которое мы сможем вывести, не будет существованием Бога. Силлогизмы (*см*.

логика) и валидные доказательства требуют, чтобы все их термины употреблялись в равнозначном смысле» (ibid.).

Критерий истины. Кларк непреклонно отстаивал значение закона непротиворечивости (*см*. первичные принципы). Непротиворечивость есть «неизбежная» основа всякого знания и критерий истины (Clark, *Christian View of Men and Things,* 313). Аргументация Кларка в пользу закона непротиворечивости представляла собой то, что °Ван Тил мог бы назвать трансцендентальным доказательством. Без логических форм, заявлял Кларк, никакая дискуссия на любую тему невозможна (ibid., 308). Опираясь на принцип непротиворечивости, апологетика решает двойную задачу:

Негативная задача. Апологетика должна показать, что все нехристианские системы противоречивы в рамках их собственных концепций. Кларк осуществил это в своей истории философии «От Фалеса до Дьюи». Он вызвал великих философов на суд рациональности и не нашёл ни одного невиновного.

Позитивная задача. Кларк был убеждён, что лишь христианство свободно от противоречий и, соответственно, только его истинность может быть доказана. Применяя методологию, напоминающую геометрическую аксиоматику Рене Декарта (Descartes), Кларк свёл христианскую доктрину к её базовым аксиомам с тем, чтобы показать их внутреннюю непротиворечивость. Он приходит к выводу: «Христианство представляет собой всеобъемлющее и исчерпывающее мировоззрение: оно рассматривает мир, и материальный, и духовный, как упорядоченную систему» (ibid., 33).

Кларк осознавал, что от любой финитной системы нельзя ждать, чтобы она дала ответ на все вопросы, поскольку никто из смертных не всеведущ. Он рассуждал так: «Если одна система может обеспечить правдоподобные решения для многих проблем, тогда как другая оставляет слишком много вопросов без ответа, если одна система менее склонна к скептицизму и привносит в жизнь больше смысла, если одно мировоззрение внутренне последовательно, тогда как другие внутренне противоречивы, кто сможет лишить нас права, коль скоро мы

должны сделать свой выбор, выбрать более перспективную первооснову?» (ibid., 34).

Общий язык с нехристианами. В отличие от своего современника по реформатскому течению в богословии, Корнелиуса Ван Тила, Кларк убеждён, что с неверующими можно найти общий язык. Точки соприкосновения можно обнаружить в законах логики и в «нескольких божественных истинах», которые неверующие знают благодаря тому, что несут в себе образ Божий (Clark, *Barth's Theological Method*, 96). Отвечая Карлу °Барту, Кларк утверждал, что «вера есть умственная деятельность и по определению предполагает для себя рациональный субъект. Разум, следовательно, можно считать той составляющей, которая объединяет верующих и неверующих» (ibid., 102).

Оценка. *Позитивный вклад*. Кроме общего позитивного вклада Кларка в переосмысление евангелическим богословием своих задач, он оказал сильное влияние на отдельных евангелистов, особенно на Джона Карнелла, Карла Генри и Рональда Нэша.

Система Кларка предлагает исчерпывающий критерий истинности любой системы. Принцип непротиворечивости применим по отношению к любой системе верований. Он предлагается в качестве средства, одновременно устанавливающего ложность одних систем и свидетельствующего об истинности других. Закон непротиворечивости признаётся всеми рационально мыслящими людьми, так что это в своём роде бесспорный эталон, не зависящий от мировоззрения. Он одновременно объективен и универсален.

В отличие от некоторых многоступенчатых критериев истины, критерий Кларка предусматривает только одну проверку, и достаточно простую: истина не может противоречить себе самой. Позиция либо внутренне противоречива, либо нет. Кроме того, критерий Кларка – рациональный. Он ясен и последователен, не имеет тенденции затушёвываться субъективным мистическим опытом.

Как справедливо отметил Нэш, Кларк подчёркивал «важность отказа обособлять веру» (цитируется в Robbins, 89). Кларк был непримиримым врагом фидеизма, настаивая, что религиозная вера должна быть рациональной.

Ещё одной положительной чертой является внимание Кларка к объективным, пропозициональным формам истины (*см*. природа истины). Он справедливо подчёркивает всю важность этого, не только в целом, но и по отношению к пропозициональному откровению, выраженному в Писании.

Негативная критика. Необоснованность эмпирического скептицизма. Кларк заявляет, что не доверяет своим органам чувств, однако они были ему необходимы для того, чтобы прочесть Библию. Почему он верил тому, что читает? Подобно другим скептикам, Кларк непоследователен, доверяя своим чувствам в повседневной жизни. А иначе как бы он смог питаться или переходить оживлённую улицу? Кроме того, каким образом человек смог бы узнать, что его чувства ненадёжны, если бы это нельзя было выяснить с помощью тех же чувств? Например, благодаря нашим чувствам мы научились вносить коррективы в зрительный образ прямой трости, которая кажется изломанной, когда опущена в воду. Мы не смогли бы узнать, что преломлённому изображению нельзя доверять, если бы не могли доверять нашим чувствам.

И, подобно другим эмпирическим скептикам, Кларк не был скептичен по отношению к собственному скептицизму (*см*. агностицизм). Он некритично воспринимал его как необходимый шаг в своей предпосылочной философии. Но почему именно скептицизм должен быть отправной точкой? Почему не предположить, что мы можем приобретать знание посредством наших органов чувств? Значительная часть критики в статье Юм, Дэвид, как и в статье апологетика предпосылочная, может быть обращена на Кларка.

Порочный круг в рассуждениях. Кларк совершает логическую ошибку *petitio principii*, делая вывод из недоказанного, то есть для доказательства заключения принимает его в качестве исходной посылки (*см*. логика). Кларк признаёт, что в его системе порочный круг присутствует, но

пытается снять эту проблему, в частности, заявляя, что данная проблема возникает и во всех остальных системах. «В нехристианской аргументации доказываемое положение регулярно принимается в качестве допущения перед началом рассуждений. Вопросы формулируются так, чтобы заведомо исключить христианские ответы на них» (Clark, *Religion, Reason, and Revelation*, 41). Кларк верит, что уходит от проблемы, поскольку скептицизм внутренне противоречив (Clark, *Thales to Dewey*, 29–30). Вряд ли он укрепляет свою позицию, низводя свою аргументацию до уровня остальных, причём остаётся возможным, что какие-то другие системы правильны, сохраняя внутреннюю непротиворечивость.

Ошибочность возражений против теистических доказательств. Возражения Кларка против теистических доказательств ничуть не сильнее, нежели у его агностических наставников – Юма и Канта (*см*. агностицизм). В апологетике Кларка предлагается странный рационализм. Сначала он поддерживает скептиков в их аргументации против Бога, но только для того, чтобы затем обосновывать необходимость рациональной предпосылочной апологетики Бога. Проще было бы с самого начала прибегнуть к классической аргументации.

Обзор всех систем? Справедливость требует, чтобы Кларк, прежде чем считать свою позицию обоснованной, доказал противоречивость любой другой системы, фигурирующей в истории и на современной сцене. Кларк приходит к своим выводам, не имея исчерпывающих подтверждений. Финитность исследователя ограничивает возможность обоснования его тезисов (Lewis, 119). Жизнь человеческая попросту слишком коротка, чтобы рассмотреть все мыслимые системы. Кларк мог бы сделать вывод лишь о достаточно вероятной возможности того, что его система верна, но ведь Кларк относит все возможности к компетенции скептицизма. Таким образом, апологетический метод Кларка, по его собственным стандартам, обрекает нас на скептицизм.

Внутренняя согласованность других систем. Сходная проблема возникает из-за того, что Кларк использует внутреннюю непротиворечивость в качестве единственного

критерия истинности системы. Но он не в состоянии установить, что все другие системы противоречивы, с помощью лишь закона непротиворечивости. Они могут быть

таковыми, по представлениям христиан, однако многие системы внутренне последовательны в рамках собственных воззрений на реальность. Пантеист (*см*. пантеизм) говорит: «Я – Бог». Если бы это утверждение было внутренне противоречивым, тогда и Сам Бог не мог бы его высказать. Однако Бог может это утверждать и утверждает. «Бог есть всё, и всё есть Бог» может показаться противоречивым высказыванием с теистической точки зрения, но для пантеиста, для которого реальный мир есть иллюзия, оно абсолютно внутренне последовательно (*см*. индуизм и веданта; монизм).

Лишь негативный критерий. Закон непротиворечивости является, в лучшем случае, лишь негативным критерием истины. С его помощью можно фальсифицировать мировоззренческие утверждения, но верифицировать их нельзя. Он не может доказать, что какая-то система взглядов единственно верна, так как внутренней непротиворечивостью могут характеризоваться сразу несколько разных систем. Как высказался по этому поводу Гордон Льюис, «противоречие служит верным признаком ошибки, но непротиворечивость не гарантирует истинность» (Lewis, 120).

Заключение. Кларк принёс много пользы христианской апологетике, сосредоточив внимание на законах логики, на которых основана любая рационалистическая аргументация. Закон непротиворечивости абсолютно необходим для утверждения и подтверждения любых истинностных высказываний. Однако логика есть лишь набор формальных принципов. Она говорит, что *может быть* истинным, а не что *истинно*. Чтобы узнать, что в самом деле истинно, рано или поздно придётся прийти в соприкосновение с внешним миром. Именно это и осуществляет классическая апологетика.

Собственная позиция Кларка основана на признании им валидности чувственных ощущений и вероятностных суждений (*см*. индуктивный метод), валидность которых в качестве критерия истины он полностью отрицает. Согласно его

собственным принципам, его позиция не может быть истинной. Он должен доверять своим чувствам, даже когда просто читает книги о других взглядах. Он должен признать лишь вероятным, что все нехристианские взгляды ложны, потому что он не исследовал их все. Он должен доверять своим чувствам, даже когда принимает утверждение, что Библия истинна. Апологетический метод Кларка не в состоянии дать исчерпывающий позитивный критерий истинности христианства.

Библиография:

G.H. *Clark, A Christian View of Men and Things*.

→ «Apologetics» // C. F. H. Henry, ed.. *Contemporary Evangelical Thought.*

→ *Barth's Theological Method.*

→ *Philosophy of Education.*

→ *Religion, Reason, and Revelation*.

→ «Special Divine Revelation as Rational» // C. F. H. Henry, ed., *Revelation and the Bible.*

→ *Thales to Dewey: A History of Philosophy*.

«The Bible as Truth» // *Sacra*, 114, April 1957.

→ *The Johannine Logos*.

→ «Truth» // E.F. Harrison, ed., *Baker's Dictionary of Theology*.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, chap. 2.

G. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*, chap. 4.

R. Nash, «Gordon H. Clark» //W. Elwell, ed., *Handbook of Evangelical Theologians*.

→ ed., *The Philosophy of Gordon Clark: A Festschrift*.

Кларк, Самюэль

(*CLARKE, SAMUEL*)

Самюэль Кларк (1675–1729) был для своего времени выдающимся английским философом, физиком и апологетом. Кларк учился в Кембридже и стал приверженцем Ньютона (Newton) в такой научной атмосфере, где тон задавали, по преимуществу, идеи Рене Декарта (Descartes; 1596–1650). Он был посвящён в сан в Церкви Англии. В число занимаемых им постов входил пост ректора Сент-Джеймсского двора в Вестминстере.

Его произведения собраны в «Трудах Самюэля Кларка» (*The Works of Samuel Clarke*), куда вошли его Бойлевские лекции: 1704 года, «Доказательство бытия и атрибутов Бога» («*A Demonstration of the Being and Attributes of God*»), и 1705 года, «Беседа о неизменных обязательствах естественной религии, об истине и достоверности христианского откровения, с ответом мистеру Гоббсу, °Спинозе, автору «Оракулов рассудка», и прочим, кто отрицает естественную и данную в откровении религию» («*A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation in Answer to Mr. Hobbes, °Spinoza, the Author of Oracles of Reason, and Other Deniers of Natural and Revealed Religion*»). Сохранилось и несколько томов его проповедей. Труды Кларка оказали влияние на Джозефа °Батлера (Butler; 1692–1752) с его «Аналогией религии» (*Analogy of Religion*, 1736).

Классический апологетический подход. Подход Кларка принадлежит к категории классической апологетики. Он начинается с сильного космологического доказательства бытия Бога, понимаемого с позиций естественного богословия. Далее отстаивается сверхъестественное христианское откровение (*см*. чудеса: значение для апологетики). Как подразумевает полное название его книги, она направлена против Томаса Гоббса (Hobbes; 1588–1679), Бенедикта Спинозы (Spinoza; 1632–1677) и других приверженцев натурализма (*см*. натурализм).

Существование и атрибуты Бога. Лекция Кларка 1704 года состоит из «единого доказательства в виде цепочки высказываний». Из них наиболее важны первые три:

Высказывание первое. Невозможно отрицать, что нечто существует с самой вечности. Поскольку нечто существует, очевидно, что нечто было всегда. Иначе сущности возникли бы из ничего, без причины. Нечто не может стать следствием, если нет чего-то, следствием чего оно становится. Такова «первая ясная и самоочевидная истина» (Clarke, «*Discourse Concerning the Being and Attributes*", 1).

Высказывание второе. Неизменная и независимая сущность существует извечно. «Либо всегда существовала некая единая, неизменная и независимая сущность, от которой произошло существование всех остальных сущностей, имеющихся или когда-либо бывших во Вселенной; либо имеет место бесконечная последовательность изменчивых и зависимых сущностей, происходящих друг от друга в нескончаемом чередовании» (ibid., 2). Бесконечной последовательности сущностей быть не может, поскольку такая цепочка должна получать для себя причину либо изнутри, либо извне. Она не может получать причину извне, так как предполагается, что всё сущее находится внутри цепочки. Она не может получать свою причину изнутри, поскольку никакая сущность в цепочке не является самодостаточной и необходимой, и такая цепочка возникает либо по необходимости, либо в силу чистой возможности, либо случайно. Это не может быть необходимость, так как бесконечная регрессия не допускает ничего необходимого. Это не может быть и случайность, которая есть просто слово, лишённое смыслового наполнения. Это нельзя объяснить и чистой возможностью, поскольку чистая потенциальность к существованию не объясняет, почему что-либо существует актуально. Следовательно, «должна была извечно существовать некая единая, непреложная и необходимая сущность» (ibid.).

Высказывание третье. Эта неизменная и независимая сущность, которая существует извечно, должна быть

самодостаточной, то есть существующей с необходимостью. Всё, что существует, должно было либо начать существование «из ничего», без причины, либо существовать самодостаточно. Возникновение «из ничего» и без причины представляет собой противоречие. «Происхождение от некоей внешней причины никак не могло бы оказаться истиной по отношению ко всему сущему; нечто должно было существовать извечно и независимо; подобно тому, как это было уже показано» (ibid., 3). Эта сущность должна быть самодостаточной. Такая извечная и необходимая сущность не может быть материальной Вселенной (*см*. материализм). Материальная Вселенная не является ни вечной, ни необходимой, поскольку многие из её свойств лишь возможны. Она не может быть необходимой и вечной, поскольку мыслимо её небытие. А небытие необходимой сущности невозможно.

Нравственность и христианство. В лекции Кларка 1705 года, посвящённой естественной религии и истине христианства, выдвинуто пятнадцать тезисов. Первые четыре относятся к обязательствам естественной религии. В тезисах с пятого по пятнадцатый речь идёт об истине и достоверности христианского откровения. Аргументация типична для классического подхода тем, что отстаивается возможность чудес, а также историческая достоверность сверхъестественных событий, подтверждающих истинность христианства (*см*. апологетика историческая; чудеса: аргументы против).

Оценка. Большая часть того, что можно сказать по поводу подхода Кларка, подробно рассматривается в статьях Бог: возражения на доказательства бытия; Бог: свидетельства существования.

Полезный вклад. Кларк выдвинул сильную классическую аргументацию в защиту °теизма и христианства (*см*. апологетика основные положения). Доказательство Кларка, особенно первая его часть, является одним из самых сильных доказательств, когда-либо предложенных для существования вечного, Необходимого Существа. Позже оно оказало заметное влияние на американского апологета Джонатана °Эдвардса. У него

имеется значительное сходство с «третьим способом» °Фомы Аквинского.

Точно так же, Кларк осознавал то, что понимали и другие классические теисты, – что апологетика христианства должна осуществляться в два этапа. Сначала требуется рациональное обоснование существования Бога. Во-вторых же, должна последовать историческая апологетика сверхъестественного происхождения христианства.

Негативная критика. К сожалению, логика Кларка в последней части его доказательства не так строга, как в первой. Хотя ясно, что 1) нечто неопровержимо существует, и 2) его существование должно быть вечным и необходимым, в трактовке Кларка далеко не так ясно, что 3) это «нечто» должно быть абсолютно единственным. Аргументация Кларка о том, что материя не может быть вечной, опирается на Ньютонову физику. В контексте современной науки свидетельства внезапного, взрывного происхождения Вселенной более убедительны (*см*. теория большого взрыва).

Библиография:

H. G. Alexander, ed., *The Leibniz-Clarke Correspondence*.

S. Clarke, «A Discourse Concerning the Being and Attributes of God» (Boyle lecture, 1704).

→ «A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion…» (Boyle lecture, 1705).

→ *The Works of Samuel Clarke.*

B. Peach, «Samuel Clarke» // V. Ferm, ed., *Encyclopedia of Morals*.

E. Sprauge, «Clarke, Samuel» // *F.P.*

Классическая апологетика

см. **Апологетика классическая**

Климент Александрийский

(*CLEMENT OF ALEXANDRIA*)

Отцы Церкви во втором и третьем столетии были апологетами, которые отстаивали веру в условиях критики её со стороны как иудейских, так и языческих мыслителей. В число первых апологетов христианства входил и Климент Александрийский (ок. 150 – ок. 213).

Апологетика Климента Александрийского. Позиция некоторых первых апологетов, в том числе Климента Александрийского, может иногда показаться слишком рационалистической и излишне сосредоточенной на греческой философии. При ближайшем рассмотрении, однако, первые послеапостольские защитники Веры предстают в своей апологетике в большей степени христианами, чем это кажется поначалу (*см*. вера и разум).

Климент Александрийский утверждал, что «до пришествия Господа нашего философия была необходима грекам для праведности [...] Не исключено также, что философия была дана грекам в качестве неотложного предварения, пока для Господа не придёт время призвать греков. Ибо она была учителем, долженствующим привести «эллинистический разум», как Закон – евреев, «ко Христу"" (*Строматы*, 1.5). Он также говорил о высшем вдохновении греческих поэтов (*Увещевание к язычникам*, 8) и зашёл так далеко, чтобы объявить, что «благодаря отблескам, а то и прямому зрению те из греков, кто прилежно следовал по пути философии, видели Бога» (*Строматы*, 1.19).

Однако Климент Александрийский не был до такой степени рационалистом, чтобы не признавать авторитет *sola Scriptura;* о Библии он говорил, что «мы, безусловно, применяем её как критерий при исследовании вещей». Ибо «в то, что подвергается критическому рассмотрению, не следует верить до такого рассмотрения; поэтому то, что нуждается в критическом рассмотрении, не может быть первичным принципом» (*Строматы*, 7.16).

Греческой философии, однако, отведена, в лучшем случае, подготовительная роль перед пришествием Христа. Ведь «эллинистическая философия охватывает не всю полноту истины и [...] приготавливает пути для истинно царского учения и подготавливает того, кто верит в провидение, к восприятию истины» (*Строматы*, 1.16).

У философии есть свои ограничения. Грекам были доступны только «некоторые проблески божественного Слова» (*Увещевание*, 7). Вера – вот средство обретения Божьего откровения во всей его полноте (*Увещевание*, 8).

Как и °Иустин Мученик, Климент Александрийский верил, что истина философии была взята из иудейского Писания. Он говорит: «Я знаю твоих учителей, даже если ты скроешь, кто они. Вы научились геометрии от египтян, астрономии – от вавилонян [...] но законы, согласующиеся с истиной, и ваши чувства по отношению к Богу вы заимствовали у иудеев» (Exhortation, 6). Однако какой бы истиной философы ни обладали, она не была прямым откровением о Христе. Климент Александрийский ясно указывает: «Я не считаю, что Философия напрямую провозглашает Слово, хотя во многих случаях философия пытается учить и убедительно учит нас вполне правдоподобным соображениям» (*Строматы*, 1.19).

Зачастую упускают из виду убеждённость Климента Александрийского в том, что вера есть необходимая предпосылка всякой философии; чтобы знать, надо сначала уверовать. Ведь согласно его представлениям, всякое знание основано на первичных принципах, а «истинность первичных принципов нельзя доказать [...] Соответственно, вера есть то, что превосходит знание и является его критерием» (*Строматы*, 2.4).

Оценка. Апологетика христианской веры у Климента Александрийского была для своего времени действенной. В условиях господства тогдашней философии он отстаивал превосходство христианского откровения. Хотя нехристианские философы обладали некоей долей истины, она тоже пришла к ним от Бога – либо через общее откровение в природе, либо через частное в Писании. Вне христианства греки обладали, в

лучшем случае, лишь подготовительным и частичным знанием Бога. Полноту истины можно обрести только во Христе. Действительно, какой бы истиной ни обладали язычники, они взяли её из христианского Писания.

Библиография:

Clement of Alexandria, *Exhortation to the Heathen*.

→ *Stromata, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Philip Schaff, ed.

Книга Бытие: дни сотворения

(*GENESIS, DAYS OF*)

Проблема, выдвинутая современной наукой перед приверженцами «буквального» толкования главы Быт. 1, состоит в легендарности повествования: как могло творение завершиться за шесть буквально понимаемых дней, если научные данные свидетельствуют, что жизнь возникала постепенно, на протяжении многих миллионов лет?

Двадцатичетырёхчасовой день. Апологеты сразу указывают, что данная проблема актуальна только для тех, кто рассматривает период творения как последовательность шести, без перерыва следующих друг за другом, двадцатичетырёхчасовых дней (= 144 часа). Проблема не распространяется на другие концепции с двадцатичетырёхчасовыми днями, как и на те, где под «днями» понимаются достаточно долгие промежутки времени.

Аргументация в пользу солнечных суток. Проблема обостряется из-за того факта, что существующее наглядное свидетельство *prima facie* указывает на действительное равенство «дней» из Быт. 1 обычным двадцатичетырёхчасовым суткам. Рассмотрим следующие доводы:

Нормальное значение слова уот. Обычное значение древнееврейского слова *уот* («день») – это двадцатичетырёхчасовые сутки, если контекст не требует иного. Однако контекст в Быт. 1 не указывает ни на что другое, кроме двадцатичетырёхчасовых суток.

Числительные идут в последовательности. Когда числительные, обозначающие номера дней, находятся в последовательности (1-й, 2-й, 3-й), они подразумевают двадцатичетырёхчасовые сутки. Исключений из этого правила нет больше нигде во всём Ветхом Завете.

Употребляются слова «вечер» и «утро». Фразой «и был вечер, и было утро» отмечен каждый раздел в тексте. Поскольку буквально понимаемый двадцатичетырёхчасовой день начинался, согласно еврейскому календарю, с заходом солнца

и продолжался до заката солнца на следующий вечер, то в главе Быт. 1 речь должна идти о таких, буквально понимаемых днях.

Эти дни соотносятся с рабочей неделей. Согласно закону Моисееву (Исх. 20:11), за иудейской рабочей неделей, продолжавшейся с воскресенья по пятницу, должен был следовать субботний отдых, в соответствии с тем, что Бог почил после шести дней творения. Но мы знаем, что иудейская рабочая неделя состоит из последовательности шести без перерыва следующих друг за другом, двадцатичетырёхчасовых дней.

Жизнь не может существовать без света. Согласно главе Быт. 1, солнце и звезды были созданы только на четвёртый день (Быт. 1:14), но жизнь существовала уже начиная с третьего дня (Быт. 1:11–13). Однако жизнь не может долго существовать без света. Поэтому «дни» не могли быть очень долгими.

Растения не могут существовать без животных. Растения были сотворены на третий день (Быт. 1:11–13), а животные – только на пятый (Быт. 1:20–23). Но между животными и растениями существуют симбиотические связи, для жизни они нуждаются друг в друге. Например, растения выделяют кислород и поглощают углекислый газ, а с животными дело обстоит в точности наоборот. Поэтому животные и растения должны были быть созданы одновременно, по крайней мере, без длительного перерыва.

Ответ на приведённую аргументацию. Несмотря на все эти доводы, проблема остаётся далеко не однозначной. Те, кто не согласен с концепцией шести солнечных суток, возражают так:

Слово «день» (уот) может обозначать долгий период. Древнееврейское слово *уот* чаще всего обозначает двадцатичетырёхчасовой день. И всё же его значение в Быт. 1 определяется контекстом, а не большинством голосов. Даже в самом этом повествовании, в главах Быт. 1–2, слово *уот* употребляется для указания на весь период творения. В Быт. 2:4 говорится «в тот день» (*уот* {"в то время"}), когда они были

созданы. Это древнееврейское слово обозначает в других местах достаточно долгие промежутки времени, например, в Пс. 89:5 (цитируется в 2Пет. 3:8): «Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день [*уот*] вчерашний, когда он прошёл, и как стража в ночи».

Перечисляемые дни не обязательно должны быть солнечными сутками. Далее, в древнееврейском языке вовсе нет правила, требующего, чтобы перечисляемые в последовательности дни всегда обозначали именно двадцатичетырёхчасовые сутки. Даже если бы в Ветхом Завете не встречалось исключений, это ещё не значило бы, что «дни» в Быт. 1 не могут оказаться более длинными, чем одни сутки. Но ведь в Ветхом Завете есть пример исключения. В Ос. 6:1–2 сказано: «В скорби своей они с раннего утра будут искать Меня и говорить: пойдём и возвратимся к Господу! ибо Он уязвил – и Он исцелит нас, поразил – и перевяжет наши раны; оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицем Его». Очевидно, пророк говорит здесь не о календарных «днях», а о более долгих промежутках времени в будущем. Однако эти «дни» перечисляются в последовательности.

Речь идёт просто о начале и конце. Из того, что данная фраза часто употребляется для указания на двадцатичетырёхчасовые сутки, ещё не следует, что она всегда обозначает именно это. Текст Быт. 1 является достаточно вероятным кандидатом на то, чтобы оказаться исключением. Далее, если уж начать трактовать всё, сказанное в Быт. 1, в строго буквальном смысле, то фраза «вечер и утро» описывает не сутки целиком, а только конец дня и рассвет. По времени это заметно меньше, чем двадцать четыре часа. С формальной точки зрения, в тексте не сказано, что «вечер и утро» составляют «день» (то есть «сутки» по иудейскому календарю). Вместо этого сказано всего лишь: «и был вечер, и было утро: день один» (Быт. 1:5). Этот оборот может быть просто фигурой речи, описывающей начало и конец определённого периода, точно так же, как мы говорим: «на заре мировой истории» или «его жизнь клонилась к закату».

И наконец, если каждый день в этой семидневной последовательности мы должны понимать как солнечные сутки, то почему же фраза «утро и вечер» не употребляется по отношению к седьмому дню? Фактически, как мы убедимся чуть позже, седьмой день не равен суткам, и поэтому нет никакой необходимости считать, что остальные дни длились двадцать четыре часа, так как все они названы одним и тем же словом *уот*, имеющим при себе порядковые числительные.

Шесть периодов творения соотносятся с рабочей неделей. Абсолютно верно, что неделя творения сравнивается с рабочей неделей (Исх. 20:11). Тем не менее в Ветхом Завете не так уж редко встречаются сравнения типа «год за день», а не «день в день». Например, Бог назначил наказание в сорок лет скитаний за сорок дней непослушания (Чис. 14:34). А в Дан. 9:24–27 490 дней приравниваются к 490 годам.

Мы знаем, что «день седьмый» длится много дольше двадцати четырёх часов, так как, согласно главе Евр. 4, он продолжается до сих пор. Ибо в Книге Бытие сказано: «[Бог] почил в день седьмый от всех дел Своих» (Быт. 2:2), однако из Евр. 4:5–10 явствует, что Бог все ещё пребывает в том субботнем покое, который начался после творения.

Когда появился свет? Свет отнюдь не был создан на четвёртый день, как утверждают сторонники концепции о солнечных сутках. Создан он был в первый же день, когда Бог сказал: «да будет свет» (Быт. 1:3). Что касается вопроса, каким образом свет появился в первый день, если солнце было создано только на четвёртый, то здесь есть два возможных варианта. Некоторые учёные отмечают параллелизм между первыми тремя днями (свет, вода, земля – причём совершенно пустые) и следующими тремя днями (свет, вода, земля – уже связанные с предметами). Возможно, такой параллелизм означает, что под первым и четвёртым днём подразумевается один и тот же временной отрезок. В таком случае мы имеем дело с тремя, а не шестью периодами творения, и, следовательно, солнце существовало с самого начала. Другие же утверждают, что солнце, хотя и было создано в первый день, не было *видимо* вплоть до четвёртого дня. Возможно, это было

вызвано дымкой испарений, которая свет пропускала, но разглядеть очертания небесных тел, излучающих этот свет, не позволяла.

Не все растения и животные взаимозависимы. Если в главе Быт. 1 содержится два параллельных описания трёх дней творения, как предполагалось выше, то вопрос о неодновременном создании растений и животных снимается. Кроме того, некоторые растения и животные зависят друг от друга в своём существовании, а некоторые нет. В Книге Бытие упоминаются не все растения и животные, но лишь некоторые.

Если же дни соответствуют шести последовательным периодам, то не исключено, что те формы растительной и животной жизни, которые зависят друг от друга в своём существовании, были созданы одновременно. Фактически, основной порядок описываемых событий соответствует порядку такой зависимости. Например, многие растения и животные могут существовать без человека (и они были созданы первыми), но человек (сотворённый в последний день) не может жить без растений и животных.

«Дни» как продолжительные периоды. Другие ортодоксальные христиане полагают, что под «днями» в Быт. 1 могут подразумеваться достаточно продолжительные периоды. Это мнение они подкрепляют библейскими и научными свидетельствами.

Библейское свидетельство о долгих «днях». В тексте Писания есть много особенностей, подтверждающих то мнение, что «дни» творения длились дольше, чем двадцать четыре часа. Ниже приведены доводы, чаще всего выдвигаемые для обоснования такой позиции.

Слово «день» (yom) часто обозначает временной отрезок. Возвращаясь к значению слов, следует рассмотреть, как в Библии употребляется слово *yom*. Это слово иногда обозначает пророческий день, некий важный момент в грядущем, как в словосочетании «день Господень» (Иоиль 2:31; ср. 2Пет. 3:10). Мы уже отмечали, что бывает «тысяча лет, как день» (Пс. 89:5; ср. 2Пет. 3:8). А в Быт. 2:4 это слово относится ко всему периоду сотворения мира {"в то время"}. Это свидетельствует о широком

значении слова *yom* в Библии, что, кстати, соответствует диапазону значений английского слова *day* {"день"}.

Мы также отмечали, что, согласно Евр. 4:3–5, Бог, почив от дел творения на седьмой день, до сих пор пребывает в покое; весь этот период в Быт. 2:2–3 назван «днём». Седьмой день, следовательно, длится, по меньшей мере, 6000 лет, если брать самые скромные хронологические подсчёты.

Третий день был дольше. На третий «день» растения не только были сотворены Богом, но и успели дать плод и семя. Текст гласит: «И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду её, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1:12; *курсив Н. Г.*). Но развитие от семени до взрослого растения, дающего плод и семя, – это долгий процесс, на который уходят месяцы и годы.

Шестой день был дольше. Представляется также, что и шестой день длился дольше солнечных суток. Задумаемся, сколько всего произошло за это время (см. Newman, Appendix III):

Бог создал тысячи и тысячи видов наземных животных (Быт. 1:24–25).

Бог сотворил человека из праха земного (Быт. 2:7), подобно горшечнику (ср. Иер. 18:2 и далее).

Бог насадил райский сад (Быт. 2:8), что предполагает ряд действий, на которые тоже уходит время.

Перед Адамом прошли тысячи и тысячи животных, которым он дал имена (Быт. 2:19).

Бог сказал: «сотворим ему помощника» (Быт. 2:18), что подразумевает некий момент в будущем.

Адам искал себе помощника, очевидно, среди тех созданий, которых привёл к нему Бог. «Но для человека *не нашлось* [подразумевается, во время поисков] помощника, подобного ему» (Быт. 1:12; *курсив Н. Г.*).

Бог на какое-то время усыпил Адама, и произвёл ещё ряд действий, изъяв у него ребро и исцелив на этом месте плоть (Быт. 2:21).

Адам показывает, что какое-то время уже ждал Еву (Быт. 2:23).

Бог привёл Еву к Адаму, который её увидел, оценил и установил с ней отношения (Быт. 2:22–25).

Представляется крайне маловероятным, чтобы все эти события, особенно второе, были спрессованы в краткий двадцатичетырёхчасовой период.

Научное свидетельство о долгих «днях». Научные данные преимущественно дают для возраста мироздания оценку в миллиарды лет. Оценка возраста Вселенной основана на величинах скорости света и межзвёздных расстояний, а также скорости расширения Вселенной. Датировка древнейших земных пород по составу радиоактивных изотопов тоже даёт оценку в миллиарды лет. Просто учитывая скорость, с которой соль выносится в море, и солёность Мирового океана, получим, что на этот процесс ушли многие миллионы лет (*см*. происхождение вселенной).

Различные концепции «дней» из Книги Бытие. И разумеется, если «дни» творения представляют собой достаточно продолжительные временные отрезки, то никакого противоречия с современными научными данными о возрасте Земли нет. Но даже если эти «дни» обозначают двздцатичетырёхчасовые сутки, остаются возможности согласовать большую продолжительность соответствующих периодов с повествованием в Быт. 1–2.

Концепция дней откровения. Некоторые консервативные учёные полагают, что «дни» из Книги Бытие могут представлять собой дни *откровения*, а не дни самого *творения* (Wiseman). Иными словами, у Бога ушла настоящая, календарная неделя (144 часа за 6 суток) на то, чтобы раскрыть в Своём откровении Адаму (или Моисею), что было Им совершено за эпохи, предшествующие сотворению человека. Даже стих Книги Исход (Исх. 20:11), где говорится о том, что Господь «*создал*" (*asah*) небо и землю за шесть дней, можно перевести как «раскрыл в откровении о».

Точно так же, как пророк может получить от Бога откровение о том, что произойдёт в грядущем (ср. Дан. 2; 7; 9; Отк. 6–19), Бог может раскрыть в откровении одному из Своих избранников то, что произошло в прошлом. В самом деле, Моисей находился

на священной горе сорок дней (Исх. 24:18). Бог шесть из них мог отвести на откровение Моисею о прошлых событиях творения. Или же, после сотворения Адама Бог на протяжении шести дней раскрыл ему, что было Им совершено до появления Адама. Как полагают некоторые учёные, эта первая история «происхождения неба и земли» (Быт. 2:4) могла быть запомнена и сохранена в предании, точно так же, как запоминались и сохранялись последующие истории происхождения («родословия»; например, Быт. 5:1; 6:9; 10:1).

Альтернативные концепции дней и эпох. Другие учёные-евангелисты полагают, что «дни» Книги Бытие всё-таки представляют собой двадцатичетырёхчасовые периоды, за время которых Бог создавал всё перечисленное, но которые были отделены друг от друга очень долгими перерывами. Таким образом находят своё объяснение и указания Быт. 1 на события, требовавшие долгого времени, и указания на «дни» как двадцатичетырёхчасовые сутки.

Теории перерыва. Ч. И. Скофилд (Scofield) популяризовал тот взгляд, что первые два стиха Библии мог разделять длительный перерыв, за время которого и прошли все соответствующие геологические эпохи. В таком случае дни могли длиться по двадцать четыре часа, однако мироздание может иметь возраст в многие миллионы лет и больше.

Другие полагают, что мог быть «перерыв» или, лучше сказать, грандиозный провал во времени, прежде чем начались шесть двадцатичетырёхчасовых «дней» из Книги Бытие. Тогда в первом стихе Библии (Быт. 1:1) не обязательно говорится об изначальном Божьем творении мира *ex nihilo* («из ничего»; *см*. творение: различные взгляды); может быть, речь идёт о сравнительно недавних деяниях Бога, придававшего окончательную форму миру, уже Им созданному (см. Waltke).

Итак, существуют возможности согласиться с представлениями о большой продолжительности истории мироздания и всё же сохранить в основном буквальное прочтение глав Быт. 1–2. Книга Бытие не обязательно противоречит представлениям о том, что возраст Вселенной насчитывает многие миллионы или даже миллиарды лет.

Так ли стара Земля? По-видимому, не имеется возможности строго доказать, каков в действительности возраст Вселенной, ни на основе науки, ни на основе Библии. В библейских родословиях существуют известные и предположительные пропуски. И существуют недоказуемые предположения во всех научных теориях о древности Земли, то есть о том, что её возраст насчитывает миллионы или миллиарды лет.

Пропуски в библейской хронологии. Епископ Джеймс Ашер (Ussher; 1581–1656), чьи хронологические расчёты использовались в старой Библии Скофилда, полагал, что Адам был сотворён в 4004 г. до Р. Х. Однако эти расчёты основаны на предположении, что в родословных перечнях глав Быт. 5; 11 нет пропусков. А мы знаем, что это не так (*см*. полнота родословий). Ведь в Книге Бытие сказано: «Арфаксад […] родил Салу» (Быт. 11:12), а в родословии Иисуса в Лк. 3:36 между Арфаксадом и Салой упоминается ещё и Каинан. Коль скоро есть один пропуск, их может быть больше. В самом деле, мы даже знаем, что их больше. Например, в Мф. 1:8 сказано, что «Иорам родил Озию», однако параллельный перечень в 1Пар. 3:11–14 показывает, что между Йорамом и Озией (Азарией) пропущены три поколения, а именно, поколения Охозии, Иоаса и Амасии. Сколько всего пропусков в библейских родословиях и какие периоды времени соответствуют этим пропускам, мы не знаем. Но пропуски существуют, и, следовательно, полную хронологию составить нельзя, хотя в тексте точно указаны генеалогические линии «линии наследования».

Предположения в научной аргументации. Существует много научных доводов о древности Вселенной, и некоторые из них весьма убедительны. Тем не менее ни один из этих доводов не является исчерпывающим доказательством, и все они могут быть ошибочными. Несколько примеров продемонстрируют, почему нам не стоит воспринимать их как догму.

Скорость света могла измениться. Несмотря на то, что Эйнштейн считал её величину абсолютной, и современная наука причисляет её к константам, доказать, что скорость света никогда не изменялась, невозможно. Однако её современная

величина (около 300 000 км/с) лежит в основе многих расчётов возраста Вселенной. И всё же, *если* скорость света не менялась и *если* Бог не создал излучённый звёздами свет вместе со звёздами, то, по всей видимости, Вселенная существует уже многие миллиарды лет. Ведь тогда получается, что световое излучение от звёзд шло до нас миллионы и миллионы лет. Однако остаются эти фундаментальные «если», для которых у нас нет доказательств. В самом деле, эти предположения представляются недоказуемыми. Итак, хотя основанный на скорости распространения света довод о древности Вселенной может показаться убедительным, он не является исчерпывающим доказательством.

Датировка по радиоактивным изотопам основана на допущениях. Хорошо известно, что изотопы урана U^{235} и U^{238} распадаются до изотопов свинца с известной скоростью. Измеряя изотопный состав соответствующих минералов, можно определить, когда начался распад. Таким способом для возраста многих древних пород в земной коре была получена оценка порядка миллиардов лет. Но спять же, как бы убедительно это ни звучало, это недоказуемо. Ведь необходимо сделать, по меньшей мере, два допущения, чтобы прийти к выводу, что наша планета существует уже миллиарды лет. Во-первых, нужно постулировать, что искажений изотопного состава свинца в минералах вначале не было. Во-вторых, нужно выдвинуть предположение о том, что скорость распада не изменялась на протяжении всей истории мироздания. Ни ту, ни другую посылку доказать невозможно. Поэтому невозможно и строго доказать, основываясь на методе радиоактивных изотопов, что возраст нашей планеты насчитывает миллиарды лет.

Никакого противоречия нет. Очевидно, те же самые возражения можно привести и в отношении всех доводов о древности Земли.

Например, в океане содержится известное количество соли и минералов, и годовой прирост этого количества постоянен. Простая арифметика позволяет установить, сколько лет продолжается этот процесс. Однако и здесь в основе лежат

лишь предположения о том, что вначале в океане не было соли и минералов и что скорость их поступления не менялась. Всемирный потоп, такой, как описан в Библии, безусловно, изменил бы на определённое время характеристики этого процесса.

Из всего сказанного не следует вывод, что возраст Вселенной не насчитывает миллиардов лет. Вполне может быть, что насчитывает. Тем не менее все доводы в пользу такой древности мироздания основаны на посылках, которые невозможно строго доказать. С учётом этого, оправданным представляется следующий вывод: не существует подлинного противоречия между главами Быт. 1–2 и научными данными. В действительности противоречие возникает не между Божиим *откровением* в Библии и научными *фактами*; оно возникает между *толкованием* Библии некоторыми христианами и *теориями* многих учёных относительно возраста мироздания.

В самом деле, коль скоро Библия не указывает в точности, как долго существует мироздание, вопрос о возрасте Земли не является проверкой на ортодоксальность. Фактически, многие ортодоксальные, евангелические учёные считали, что Вселенной уже миллионы и миллиарды лет; в их число входят Августин, Б. Б.°Уорфильд, Джон Уолворд (Walvoord), Фрэнсис Шеффер (Schaeffer), Глисон Арчер (Archer), Хью Росс (Ross) и большинство руководителей движения, сформулировавшего «Чикагскую декларацию» о непогрешимости Библии (1978).

Библиография:

Augustine, *The City of God*, Book 11.

N. L. Geisler. *Knowing the Truth about Creation*.

H. Morris, *Biblical Cosmology and Modern Science*.

→ *The Genesis Record*.

R. Newman, *Genesis One and the Origin of the Earth*.

B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*.

H. Ross, *Creation and Time*.

B. Waltke, *The Creation Account In Genesis* 1:1–3, 5 vols.

D. Wiseman, *Creation Revealed in Six Days*.

D. Young, *Christianity and the Age of the Earth*.

E. Young, *Studies In Genesis One.*

Книга Деяний: историческая достоверность

(*ACTS, HISTORICITY OF*)

Дата создания и аутентичность Книги Деяний Апостолов имеют критическое значение для исторической достоверности раннего христианства (*см*. Новый Завет: историческая достоверность) и, тем самым, для христианской апологетики в целом (*см*. Апологетика: основные положения; Новый Завет: задачи апологетики).

□ Если Книга Деяний была написана до 70 г. по Р. Х., когда очевидцы событий были ещё живы (*см*. Новый Завет: рукописи), тогда она имеет большое историческое значение как источник сведений о раннехристианском вероучении.

□ Если Книга Деяний была написана Лукой, спутником апостола Павла, то она переносит нас прямо в апостольское окружение, в круг тех, кто участвовал в описываемых событиях.

□ Если Книга Деяний была создана в 62 г. по Р. Х. (традиционная датировка), то написана она была современником Иисуса, умершего в 33 г. по Р. Х. (*см*. Новый Завет: датировка).

□ Если продемонстрировать историческую точность Книги Деяний, это укрепит доверие к её рассказу о самых фундаментальных основах христианского вероучения: о чудесах (Деян. 2:22; *см*. чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики), о смерти (Деян. 2:23), воскресении (Деян. 2:24, 29–32) и вознесении (Деян. 1:9–10) Христа.

□ Если Книгу Деяний написал Лука, тогда его «первая книга» (Деян. 1:1), Евангелие от Луки, должна быть отнесена к такой же ранней дате, ко времени жизни апостолов и очевидцев, и к тому же уровню достоверности.

Свидетельство специалиста по древнеримской истории. Хотя специалисты по Новому Завету, долгое время находившиеся под влиянием высокой критики (*см*. Библия: критика), скептически относились к исторической достоверности Евангелий и Книги Деяний, этого нельзя сказать о современных

им специалистах по древнеримской истории. Ярким примером здесь служит Шервин-Уайт (см. Sherwin-White).

Ещё один историк, подкрепивший своим научным авторитетом мнение об исторической достоверности Книги Деяний, – Колин Дж. Хемер (Heiner) – перечислил семнадцать причин, чтобы принять традиционную раннюю датировку, которая относит сбор материалов для этой книги и её создание ко времени жизни многих участников событий. Это служит серьёзным доводом в пользу исторической достоверности Книги Деяний и, косвенно, Евангелия от Луки (ср. Лк. 1:1–4; Деян. 1:1).

1) В Книге Деяний нет ни слова о падении Иерусалима в 70 г. по Р. Х.; с учётом содержания книги такое умолчание маловероятно, но только если само это событие уже произошло.

2) Нет ни единого намёка ни на начало Иудейской войны в 66 г. по Р. Х., ни на какое-либо коренное или эпизодическое ухудшение отношений между римлянами и иудеями, чем подразумевается, что книга была написана до того времени.

3) Нет и намёка на ухудшение отношений между христианами и Римом, произошедшее во время гонений при Нероне в конце 60-х гг.

4) Автор никак не выказывает своего знакомства с посланиями Павла. Если Книга Деяний была написана позже, почему же тогда Лука, проявляющий такую точность в несущественных деталях, не попытался дополнить своё повествование актуальными выдержками из этих посланий? Очевидно, что послания уже циркулировали среди верующих и должны были стать вполне доступными источниками. В этом вопросе есть место для неопределённости и некоторых сомнений, однако молчание Луки предполагает раннюю датировку.

5) Нет ни намёка на смерть Иакова от рук синедриона ок. 62 г. по Р. Х., отмеченную Иосифом Флавием («Иудейские древности» 20.9.1.200).

6) Значение суда Галлиона из Деян. 18:14–17 можно видеть в том, что устанавливался прецедент для легализации

христианского вероучения под эгидой веротерпимости к иудаизму.

7) Видное положение и влиятельность саддукеев в Книге Деяний соответствуют эпохе до 70 г., до краха их политического сотрудничества с Римом.

8) И наоборот, сравнительно сочувственное отношение к фарисеям в Книге Деяний (в отличие от написанного Лукой Евангелия) плохо соответствует периоду возрождения фарисейства после того, как книжники собрались в Иамнии ок. 90 г. по Р. Х. В итоге этого события фарисеи возглавили новую фазу эскалации конфликта с христианами.

9) Кое-кто доказывает, что книга предшествует появлению Петра в Риме; кроме того, используемые выражения подразумевают, что Пётр и Иоанн, как и сам Павел, всё ещё живы.

10) То заметное место, которое, согласно Книге Деяний, отводится в синагогах «боящимся Бога», указывает, надо полагать, на ситуацию, сложившуюся до Иудейской войны.

11) Второстепенные детали культурной среды трудно датировать точно, однако лучше всего они соответствовали бы римской культуре эпохи Юлиев – Клавдиев.

12) Темы споров в Книге Деяний предполагают влияние иудейского окружения в храмовый период.

13) Адольф Гарнак указывал, что пророчество, вложенное в уста Павла в Деян. 20:25 (ср. Деян. 20:38), могло противоречить последующим событиям. В таком случае оно, по всей видимости, было записано до этих событий.

14) В Книге Деяний употребляются первичные формулировки христианской доктрины, что соответствует раннему периоду. А. Харнак перечисляет именования Христа, такие как *Insous* и *ho kurios*, которые встречаются часто, тогда как *ho Christos* всегда означает титул «Мессия», а не имя собственное, причём в остальных случаях *Christos* встречается только в формализованных оборотах.

15) Рэкхем (Rackham) обращает внимание на оптимистический тон Книги Деяний, который не был бы естественным после уничтожения иудаизма и мученичества

христиан во время гонений при Нероне в конце 60-х гг. [Heiner, 376–82].

16) Окончание Книги Деяний. Лука не продолжает историю Павла далее двухлетнего периода, упомянутого в Деян. 28:30. «Упоминание этого конкретного периода предполагает и какое-то его завершение, по крайней мере приближающееся» (Hemer, 383). Хемер добавляет: «Можно утверждать просто, что Лука довёл своё повествование до того самого момента, когда писал его, а заключительное замечание добавлено в конце этих двух лет» (ibid., 387).

17) «Непосредственность» глав Деян. 27–28:

Это мы и называем той «непосредственностью» последних глав, которая наиболее отчётливо видна в не носящем следов долгого обдумывания воспроизведении малосущественных деталей – особенности, достигающей своей кульминации в повествовании о путешествии из глав Деян. 27–28. Именно в этих главах живая «непосредственность» изложения событий резко контрастирует с «опосредованностью» первой части Книги Деяний, где, как мы полагаем, Лука опирался на источники или на воспоминания очевидцев и не был властен над контекстом своего повествования [ibid., 388–89].

Другие доводы в пользу исторической достоверности. Традиционная аргументация в пользу исторической правдивости, берущая за свою основу «ненарочитые совпадения», является концепцией довольно спорной. Тем не менее изложенное ниже можно рассматривать в качестве достаточно рафинированного варианта этого подхода. В Книге Деяний содержатся:

1) *Географические данные,* которые считаются общеизвестными. Но всё же трудно оценить, какой объём общеизвестных сведений следовало бы отнести к обязательному минимуму для древнего автора или читателя.

2) *Более специфические сведения*, которые, однако, считаются довольно широко известными: точные названия высших административных должностей, войсковая иерархия и основные пути сообщения. С этими сведениями должны были

быть знакомы те, кто совершал путешествия или имел отношение к правительству, но, вероятно, не все прочие.

3) *Местные особенности*, такие как маршруты, границы и точные названия местных административных должностей, которые вряд ли могли бы быть известны, если бы автор не побывал в данной местности.

4) *Совпадение известных биографических дат* для царей и правителей с номинальной хронологией Книги Деяний.

5) *Детали, соответствующие датировке* деятельности Павла или Луки в ранней Церкви, но не соответствующие ситуации, которая имела место раньше или позже.

6) "*Ненарочитые совпадения*«, или связующие детали, которые связывают Книгу Деяний с посланиями Павла.

7) *Неявные внутренние соответствия* в пределах Книги Деяний.

8) *Независимо засвидетельствованные детали*, которые согласуются с александрийскими, но не западными текстами. Поскольку существуют различия между семействами текстов, независимые подтверждения способны оказаться полезными для определения, когда в текстуальную традицию Книги Деяний были внесены изменения. Вторичные варианты могут соответствовать положению дел в более поздний период и тем самым косвенно помогают разграничить разные периоды.

9) *Общеизвестные географические данные*, упомянутые, может быть, неформально или неявно, с той непринуждённой точностью, которая выдаёт близкое знакомство.

10) *Текстуальные стилистические различия*, указывающие, что Лука пользовался различными источниками.

11) *Специфика детализации* повествования, например, выбор для включения в текст таких подробностей, которые с богословской точки зрения второстепенны, однако могут представлять интерес в историческом отношении.

12) *Специфика подробностей*, проистекающая из «непосредственности», что предполагает обращение автора к своему недавно пережитому опыту. Эти подробности было бы не столь просто объяснить как итог долгого обдумывания, редактирования и компоновки текста.

13) *Культуральные или идиоматические ссылки*, которые соответствуют атмосфере первого столетия.

14) *Взаимосвязанные комплексы*, где сочетаются два, или более, типа соответствий. Благодаря такому объёму соответствий становится возможна точная реконструкция фрагмента истории по мозаичным, дополняющим друг друга отрывкам информации.

15) Те случаи, когда новые открытия и углубившиеся знания позволили пролить больше света на исходные общие представления. Это полезно для комментаторов, однако мало что значит в вопросе исторической достоверности.

16) Точные детали, которые, вообще говоря, не выходят за рамки современных возможностей, однако не могут быть однозначно подтверждены.

Осведомлённый автор. Некоторые примеры для первых трёх категорий покажут, как подобные соответствия помогают датировать труд Луки и проанализировать его достоверность. В Книге Деяний отражается близкое знакомство со всем, что было в 60 г. по Р. Х. общеизвестно, а также с тем, что можно было бы отнести к разделу специфических знаний о мире, по которому путешествовали Лука и Павел, и точных сведений о местностях, где они побывали.

Общеизвестные сведения. Императорский *титул* «Augustus» формально передан как *ho Sebastos* в речи из уст римского чиновника (Деян. 25:21, 25), тогда как слово «Augustus» в качестве *имени*, присвоенного первому императору, транслитерировано в Лк. 2:1 в виде *Augoustos*. Это различие можно проиллюстрировать *также и с помощью других текстов*.

Общие навигационные сведения и знание путей снабжения империи зерном являются органичной частью повествования о плавании на александрийском судне в италийский порт Путеол. Государственная система снабжения была установлена Клавдием. Это примеры из большого массива элементарных знаний. Лука, в общем и целом, выглядит достаточно точным в своей передаче общеизвестных сведений, а правильность многочисленных терминологических тонкостей может быть

проиллюстрирована с помощью восстановленных древних надписей. Лука считает необходимым пояснять для своего читателя некоторые термины, но далеко не все. Данные по географии Иудеи и семитские названия переводятся и комментируются (Деян. 1:12,19), в отличие от обозначений основных институтов иудаизма (Деян. 1:12; 2:1; 4:1).

Специфические знания. Знание топографии Иерусалима проявляется в стихах Деян. 1:12. 19; 3:2, 11.

В Деян. 4:6 подразумевается, что Анна продолжал пользоваться огромным влиянием и носить титул первосвященника даже после формального смещения его римлянами и назначения Каиафы (ср. Лк. 3:2; «Иудейские древности» 18.2.2.34–35; 20.9.1.198).

Что касается римских терминов, в стихе Деян. 12:4 упомянуты подробности об организации военной охраны (ср. Vegetius, *de Re Milit* [Вегеций, «О военном деле"] 3.8); в Деян. 13:7 правильно отмечено, что Кипр был сенатской (управляемой проконсулом) провинцией, и резиденция проконсула находилась в Пафе.

Роль, которую Троада играла в системе коммуникаций, отражена в стихе Деян. 16:8 (раздел С, стр. 112 и сл.; Деян. 16:11). Амфиполь и Аполлония известны в качестве промежуточных пунктов (и, вероятно, мест ночлега) на участке *Via Egnatia* между Филиппами и Фессалоникой, в соответствии с Деян. 17:1. В главах Деян. 27–28 содержатся географические и навигационные данные, относящиеся к путешествию в Рим.

Эти примеры иллюстрируют, как велик диапазон географических пунктов и ситуационных контекстов, относительно которых Лука располагал точными сведениями. Священнописатель Книги Деяний много путешествовал в местах, упомянутых в повествовании, или имел доступ к особым источникам информации.

Специфическая местная информация. Кроме того, Лука выказывает знакомство с невероятно большим объёмом сведений о конкретных местностях, именах, обычаях, местных условиях и обстоятельствах, что естественно для сразу же записанного свидетельства очевидца событий. В главах Деян.

13–28, рассказывающих о путешествиях Павла, максимально отчётливо проявляется близкое знакомство с местными особенностями. Свидетельства очевидца обозначены явным образом в так называемых «мы-конструкциях», когда Лука сопровождал Павла, однако выходят за эти рамки. В некоторых случаях специфическую местную информацию нам приходится игнорировать, так как у нас не имеется подтверждений. Как полагают некоторые учёные, замечания Луки иногда расходятся с нашими знаниями (например, эпизод с Февдой (Деян. 5:36). Историческими и археологическими исследованиями подтверждается целый ряд частных деталей.

1) Естественный водный путь между правильно поименованными портовыми городами (Деян. 13:4–5). Гору Касий, находящуюся чуть южнее Селевкии, видно с Кипра. *Имя* проконсула из Деян. 13:7 подтвердить невозможно, однако *родовое имя* Сергия Павла известно.

2) Правильно указан речной порт – Пергия – для судов, плывущих с Кипра (Деян. 13:13).

3) Правильная локализация Ликаонии (Деян. 14:6).

4) Необычное, но корректное склонение названия *Lystra* и правильное обозначение языка, на котором говорили в Листре. Верное указание на двух богов, которые ассоциируются с этим городом, – Зевс и Гермес {"Ермий"}, Деян. 14:12.

5) Подходящий порт, Атталия, для возвращения путешественников (Деян. 14:25).

6) Правильное указание маршрута от Киликийских ворот (Деян. 16:1).

7) Правильная форма названия *Troas* (Деян. 16:8).

8) Самофракия как приметный навигационный ориентир (Деян. 16:11).

9) Правильная характеристика Филипп в качестве римской колонии. Правильное указание на реку Гангиты близ Филипп (Деян. 16:13).

10) Ассоциация города Фиатира с крашением тканей (Деян. 16:14). Правильные названия должностей в администрации римской колонии (Деян. 16:20, 35, 36, 38).

11) Правильное указание мест, где путешественники могли останавливаться на ночлег во время этого путешествия (Деян. 17:1).

12) Наличие синагоги в Фессалонике (Деян. 17:1) и правильный титул – *politarch* – для городских начальников (Деян. 17:6).

13) То справедливо подразумеваемое обстоятельство, что морской путь является самым удобным способом попасть в Афины летом, когда дуют благоприятные восточные ветры (Деян. 17:14).

14) Обилие идолов в Афинах (Деян. 17:16), упоминание местной синагоги (Деян. 17:17).

15) Упоминание философских прений на агоре (Деян. 17:17). Правдоподобное употребление в Деян. 17:18–19 эпитета на афинском городском сленге для Павла – *spermologos*, правильное название судебного собрания – *areios pages*; верное описание психологии афинян (Деян. 17:21). Правильное указание на жертвенник «неведомому Богу» (Деян. 17:23). Логичная реакция философов, отрицающих телесное воскресение. «Ареопагиты» – правильное название для членов этого собрания (Деян. 17:34).

16) Верное указание на синагогу в Коринфе (Деян. 18:4). Правильное указание на Галлиона в качестве проконсула (Деян. 18:12). Судилище (место суда, *bema*} по-прежнему можно видеть на форуме в Коринфе (Деян. 18:16).

17) Имя «Тиранн», известное из надписи первого столетия (Деян. 19:9).

18) Культ Артемиды в Ефесе (Деян. 19:24, 27). Об этом культе многое известно, а городской театр {"зрелище"} в Ефесе служил местом общенародных собраний (Деян. 19:29).

19) Правильное название – *grammateus* – для главы исполнительной власти в городе и уместный почётный титул – *Neokoros* (Деян. 19:35). Правильное слово для указания на принадлежность богине (Деян. 19:37). Правильное название тех, кто осуществляет суд (Деян. 19:38). Употребление слова *anthupatoi* во множественном числе в Деян. 19:38 является, можно полагать, замечательно точным отражением того факта,

что в то время обязанности проконсула исполняли совместно два человека.

20) Употребление точного этнического обозначения – *beroiaios* – и этнического термина *Asianos* (Деян. 20:4).

21) Подразумеваемое указание на стратегически важную роль Троады (Деян. 20:7– 13).

22) Подразумеваемая рискованность мореходства у этих берегов, которая вынудила Павла путешествовать по суше (Деян. 20:13). Правильная последовательность посещённых городов и правильная форма множественного числа среднего рода в названии города Патара (Деян. 21:1).

23) Уместный маршрут через открытое море, проходящий близ южной оконечности острова Кипр и облегчаемый устойчивыми северо-западными ветрами (Деян. 21:3). Соответствующая расстоянию длительность перехода из Птолемаиды в Кесарию (Деян. 21:8).

24) Обряд очищения, характерный для благочестивых иудеев (Деян. 21:24).

25) Верная ссылка на иудейские законы относительно присутствия неевреев в храме (Деян. 21:28).

26) Постоянная дислокация римской когорты в крепости Антония для подавления беспорядков во время праздников (Деян. 21:31). Лестничный марш, которым пользовались воины (Деян. 21:35).

27) Два распространённых способа получения римского гражданства (Деян. 22:28). На трибуна {"тысяченачальника"} производит впечатление не то, что Павел – гражданин Тарса, а его римское гражданство (Деян. 22:29).

28) Правильные указания на Ананию в качестве первосвященника (Деян. 23:2) и на Феликса в качестве правителя (Деян. 23:34).

29) Указание общеизвестного остановочного пункта на пути в Кесарию (Деян. 23:31).

30) Правильное указание на юрисдикцию Киликии (Деян. 23:34).

31) Верное описание процедуры уголовного разбирательства в провинциях (Деян. 24:1–9).

32) Согласие с Иосифом Флавием относительно имени *Porcius Festus* (Деян. 24:27).

33) Упоминание права римского гражданина на апелляцию (Деян. 25:11). Юридическая формула *de quibus cognoscere volebam* (Деян. 25:18). Характерная форма именования императора (Деян. 25:26).

34) Верное указание лучших путей судоходства на тот момент (Деян. 27:4).

35) Употребление обычного соединённого названия «Киликия и Памфилия» для обозначения данного места на побережье (Деян. 27:5). Указание на главный порт, где можно было найти корабль, отправляющийся в Италию (Деян. 27:5). Замечание о типично медленном переходе до Книда курсом против северно-западного ветра (Деян. 27:7). Местоположение Хороших Пристаней и близлежащего города Ласея (Деян. 27:8) и справедливое указание на малую приспособленность Хороших Пристаней для зимовки (Деян. 27:12).

36) Упоминание о типичной для этих краёв резкой смене южного ветра на бурный северо-восточный, *gregale* (Деян. 27:13–14). Правильно отмечено, что кораблю с прямым парусным вооружением в шторм остаётся только дрейфовать (Деян. 27:15).

37) Точное указание названия и местоположения острова Клавда (Деян. 27:16). Описание уместных действий моряков во время шторма (Деян. 27:16–19). «Четырнадцатая ночь», по мнению опытных средиземноморских моряков, вполне соответствует срокам такого дрейфа в бурю (Деян. 27:27). Корректное для того времени название этой части Адриатического моря (Деян. 27:27). Точный термин – *bolisantes* – для промеров глубин. Правдоподобное местонахождение и манёвры корабля, прибитого к берегу восточным ветром (Деян. 27:39).

38) Правильное описание тяжкой ответственности для стражников, позволивших узнику уйти (Деян. 27:42).

39) Верное описание местных жителей и тогдашних суеверий (Деян. 28:4–6).

40) Правильное название должности – *protos* (*tes nesou*, Деян. 28:7 {"начальник острова"}) – для человека, который, как Публий, управлял островом.

41) Правильное указание на Ригию в качестве гавани для ожидания южного ветра, чтобы пройти через пролив (Деян. 28:13).

42) Аппиева площадь и Три Гостиницы в качестве остановочных пунктов на Аппиевой дороге (Деян. 28:15).

43) Распространённая практика домашнего ареста с римским воином в качестве охранника (Деян. 28:16) и проживания узника на собственном иждивении (Деян. 28:30–31).

Заключение. Историческая достоверность Книги Деяний подтверждается чрезвычайно убедительными свидетельствами. Для любой другой древней книги не найдётся ничего подобного такому огромному массиву детальных соответствий. Это не только прямое подтверждение веры ранних христиан в смерть и воскресение Христа, но также косвенное подтверждение рассказа Евангелия, так как священнописатель Книги Деяний (Лука) написал и подробное Евангелие. Евангелие от Луки содержит множество прямых параллелей с двумя другими синоптическими евангелиями. Наиболее надёжные свидетельства сводятся к тому, что этот текст был составлен в 60 г. по Р. Х., всего через 27 лет после смерти Иисуса. Таким образом, дата создания соответствует времени жизни очевидцев описываемых событий (ср. Лк. 1:1–4). Тогда не остаётся времени для предполагаемого конструирования мифологии людьми, которые якобы жили спустя несколько поколений после событий. Специалист по римской истории Шервин-Уайт отметил, что труды Геродота позволяют нам оценить ту скорость, с которой формируется мифология. Он приходит к следующему выводу: «проверка показывает, что даже два поколения – слишком малый срок, чтобы мифологические тенденции успели размыть твёрдое ядро исторически достоверной изустной традиции» (Sherwin-White, 190). Юлиус Мюллер (Müller) (1801–1878) бросил вызов учёным своего времени, предлагая привести хоть один пример, когда бы историческое событие в пределах жизни одного поколения

обросло множеством мифологических подробностей (Müller, 29). Такого не бывает.

Библиография:

W. L. Craig. *The Son Rises*.

J. Müller, The Theory of Myths // *Its Application to the Gospel History, Examined and Confuted.*

C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, C. H. Gempf, ed.

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament.*

Книга Исход: датировка

(*PHARAOH OF THE EXODUS*)

Среди библеистов нового времени доминирует тот взгляд, что фараоном из Книги Исход был Рамсес II (*см*. Библия: критика). В таком случае Исход совершился в период 1270–1260 гг. до Р. Х. Однако, поданным Библии (Суд. 11:26; 3Цар. 6:1; Деян. 13:19–20), Исход датируется примерно 1447 г. до Р. Х. С учётом общепринятой хронологии фараоном из Книги Исход оказался бы Аменхотеп II, но против такого отождествления традиционно возражают археологи и библеисты.

Ранняя датировка Исхода. Современная академическая учёность возвела отождествление с Рамсесом II и датировку серединой тринадцатого столетия в ранг бесспорной доктрины, однако имеется достаточно свидетельств для того, чтобы поставить под сомнение эти устоявшиеся теории относительно Исхода, а также традиционные даты правления многих фараонов. Альтернативные объяснения лучше согласуются со всеми историческими данными и превращают 1447 г. до Р. Х. во вполне вероятную дату для начала переселения израильтян.

Библия предельно конкретно указывает в 3Цар. 6:1, что от Исхода прошло 480 лет до четвёртого года правления царя Соломона – примерно 967 г. до Р. Х. Отсюда следует, что Исход совершился ок. 1447 г. Эта дата согласуется также с Суд. 11:26, где сказано, что ко времени Иеффая (ок. 1100) Израиль провёл в земле обетованной уже 300 лет. Точно так же, в Деян. 13:20 говорится о 450 годах периода судей от Моисея до Самуила, который жил ок. 1000 г. И Павел в Гал. 3:17 утверждает, что от Иакова до Моисея прошло 430 лет. Это мог бы быть период примерно с 1800 г. по 1450 г. Тот же самый срок указан в Исх. 12:40. Если Библия и не точна в этих данных, она, безусловно, внутренне последовательна и согласованна, никак не допуская датировки Исхода тринадцатым столетием.

Возможные решения проблемы. Имеется по меньшей мере три способа согласовать библейские данные с датировкой Исхода пятнадцатым столетием. Во-первых, можно допустить

возможность существования более ранних Рамсесов. Во втором варианте указываются основания для уточнения археологической периодизации, а в третьем по-новому трактуется хронология правителей Египта (*см*. Ветхий Завет: археология). Поскольку такие предположения поколебали бы многие широко распространённые представления о древней истории, они встречают сильное сопротивление, но и доводы в их пользу достаточно сильны.

Общепринятая датировка основана на трёх допущениях:

1) «Раамсес» в Исх. 1:11 был назван в честь Рамсеса Великого.

2) Крупного строительства в дельте Нила не велось до 1300 г.

3) В Ханаане не было развитой цивилизации в период с девятнадцатого по тринадцатое столетие.

Из совокупности этих посылок, если они верны, следует, что ситуация, описанная в Книге Исход, не могла возникнуть ранее 1300 г. Однако имя «Рамсес» постоянно встречается в истории Египта, и город, упомянутый в главе Исх. 1, вполне мог быть назван в честь более древней исторической личности, носившей это имя. Поскольку Рамсес Великий – это Рамсес II, должен был существовать и Рамсес I, о котором мы сейчас ничего не знаем. В Быт. 47:11 название «Раамсес» употребляется для обозначения местности в дельте Нила, где поселились Иаков и его сыновья. Возможно, данное название в норме употреблялось Моисеем для указания на всю эту географическую область. «Раамсес», таким образом, может вообще не обозначать город, названный в честь царя.

Во-вторых, следы крупного строительства к настоящему времени обнаружены близ Пи-Рамсеса («Раамсес») и в обоих местах предполагаемого нахождения города Пифом, а датируются они периодом с девятнадцатого по семнадцатое столетие, то есть как раз временем появления в Египте израильтян. Для построек характерны признаки сильного палестинского влияния. Произведённые в 1987 г. раскопки показали, что близ Пи-Рамессе и в одном из возможных местонахождений Пифома в 1400-х гг. велось строительство.

Итак, независимо от того, подразумевает ли стих Исх. 1:11 строительство в то время, когда израильтяне ещё только превращались в рабов, или строительство уже во времена Исхода, существуют свидетельства, что подобные строительные работы имели место. Поверхностные исследования не выявили следов такой цивилизации, как у Моавитов и Едомитов, до завоевания Израилем земли обетованной, но более глубокие раскопки принесли много находок, соответствующих нужному периоду. Даже тот учёный, который проводил первоначальные исследования, позже изменил свои взгляды. Итак, все три довода о датировке Исхода после 1300 г. оказались несостоятельными. Но ведь если эти три допущения неверны, то для поздней датировки Исхода не остаётся оснований, и мы можем обратиться к свидетельствам, подтверждающим библейскую датировку приблизительно 1447 годом.

Пересмотр датировок согласно Бимсону (Bimson) и Ливингстону (Livingston). Джон Бимсон и Дэвид Ливингстон в 1987 г. предположили, что дата перехода от Среднего к Позднему бронзовому веку определена неточно и должна быть изменена. Во главе угла оказываются данные о разрушенных городах в Ханаане. Большая часть следов массированного вторжения или завоевания датируется примерно 1550 г. до Р. Х. – а это на 150 лет раньше искомой даты. Такая датировка руин связана с предположением, что разрушения произошли, когда египтяне изгоняли гиксосов, враждебный народ, на несколько столетий овладевший Египтом. Как предположил Бимсон, при изменении даты окончания Среднего бронзового века можно будет доказывать, что эти разрушения были произведены израильтянами, а не египтянами.

Можно ли чем-то обосновать такое изменение датировки? Для Среднего бронзового века (СБ) были характерны укреплённые города; в Позднем бронзовом веке (ПБ) преобладали меньшие по размеру и не имеющие стен поселения. Поэтому чем бы ни было вызвано разрушение этих городов, оно даёт нам опорную дату для членения бронзового века на периоды. Имеющиеся свидетельства редки и не ясны. Кроме того, вызывает сомнение, что египтяне, только-только

создавшие в своей стране новое правительство и военные силы, имели хоть какую-то возможность вести долгие осадные действия по всему Ханаану. А позитивное свидетельство дали недавние раскопки, показавшие, что последняя стадия СБ должна была занять больше времени, чем считалось ранее, так что её окончание было ближе к 1420 г.

Это хорошо согласуется с Библией, указывающей, что города Ханаана – «большие и с укреплениями до небес» (Вт. 1:28), как и говорил Моисей. Далее, масштаб разрушений, за редкими исключениями, вполне соответствует библейским описаниям. «И действительно, та область, в которой разрушения произошли в конце периода [СБ], совпадает с областью израильских поселений, тогда как уцелевшие города находятся вне этой области».

Некоторые археологи задают вопрос: а где же свидетельства доминирования Израиля в культуре периода СБ? Ведь мы всегда считали израильтян первопричиной перехода уже от бронзового века к железному в 1200 г. Но недостаток этой позиции заключается в том, что подобные изменения имели совершенно одинаковый характер во всём Средиземноморье, а не только в Палестине. Евреи не могли бы стать причиной таких повсеместных изменений. Фактически они, будучи кочевниками, скорее всего, не принесли с собой ничего нового и какое-то время продолжали жить в шатрах и покупали керамику на ханаанских рынках. Вдобавок, Книга Судей свидетельствует, что израильтяне после того, как вошли в землю обетованную, на протяжении ещё нескольких столетий ни над кем не доминировали. Наоборот, над ними доминировали все соседи.

Бимсон подводит такой итог своих предположений:

Мы предлагаем следующее: 1) вернуться к основанной на Библии датировке завоевания Ханаана (а именно, незадолго до 1400 г. до Р. Х.); 2) принять более позднюю дату окончания Среднего бронзового века – не 1550 г. до Р. Х., а незадолго до 1400 г. до Р. Х. В результате этого два события, прежде разделённые столетиями, оказываются совмещены во времени: падение ханаанских городов периода СБ II становится

археологическим свидетельством израильского завоевания. Это двойное допущение приводит к почти идеальному согласованию археологических данных с библейскими повествованиями.

Пересмотр датировок согласно Беликовскому (Vellkovsky) и Бурвилю (Courville).

Третье возможное решение проблемы связано с пересмотром традиционных представлений об истории Египта. Хронология всего Древнего мира основана на последовательности сменявших друг друга египетских фараонов и дат их царствования. Эту последовательность мы знаем преимущественно по данным древнего историка Мането (Manetho), на которого ссылались три других историка. Существуют также монументы, которые дают частичные списки. Получающаяся последовательность считалась неоспоримой; однако единственная твёрдо установленная дата относится к её концу, когда Египет был завоёван Александром Македонским. Беликовский и Курвиль настаивают, что вкравшиеся в эту хронологию 600 лишних лет искажают датировки исторических событий на всём Ближнем Востоке.

Если отказаться от представлений о твёрдо установленной хронологии Египта, обнаружатся три точки, в которых имеет место соответствие между историей Израиля и историей Египта. Такого рода соответствие, когда одни и те же события отмечены в истории обеих стран, называется синхронизмом. Три области, в которых мы обнаруживаем соответствие, – это казни египетские при Моисее, поражение амаликитян и царствование Ахава.

Существует очень древний папирус, написанный египетским жрецом по имени Ипувер; хотя предлагались различные варианты его прочтения, он рассказывает о двух уникальных событиях: о ряде бедствий и вторжении чужеземных завоевателей. Бедствия полностью соответствуют повествованию о казнях египетских в главах Исх. 7–12. В папирусе говорится о реках, превратившихся в кровь (ср. Исх. 7:20), о гибели урожая (Исх. 9:25), огне (Исх. 9:23–24; 10:15) и тьме (Исх. 10:22). Последняя казнь, погубившая сына фараона, тоже описана: «Воистину, детей знати разбили о стены […]

Тюрьма разрушена […] Тот, кто свёл своего брата в землю, везде […] Стоном полнится вся земля, а стон перебивают рыдания» (Papirus 2:13; 3:14; 4:3; 6:13). Это аналогично библейскому повествованию, где сказано: «Господь поразил всех первенцев в земле Египетской, от первенца фараона, сидевшего на престоле своём, до первенца узника, находившегося в темнице […] и сделался великий вопль в земле Египетской, ибо не было дома, где не было бы мертвеца» (Исх. 12:29–30). Сразу вслед за этими несчастьями произошло вторжение «чужеземного племени», которое вышло из пустыни (Papirus 3:1). Этими захватчиками, должно быть, были гиксосы, овладевшие Египтом в переходный период от Среднего царства к Новому.

На монолите в Эль-Арише приведён похожий рассказ о тьме и бедствиях на всей земле в дни царствования Фома. Здесь также сообщается, что фараон «вышел на битву с друзьями Апопа [бога тьмы]», хотя войско так и не вернулось: «Его величество попало в так называемое Место Водоворотов». Место, где это произошло, называется Пи-Хароти, и не исключено, что это эквивалент «Пи-Гахироф», где израильтяне расположились у моря (Исх. 14:9). Это тем более интересно в связи с тем, что построенный израильтянами город (Исх. 1:11) назывался Пифом, «обитель Фома». А имя царя, правившего непосредственно перед вторжением гиксосов, звучало (по-гречески) как «Тимей». Однако в египетской хронологии царь Фом относится к периоду примерно на 600 лет раньше, ок. 2000 г. до Р. Х. Либо египетская хронология неверна, либо история может повторяться самым неожиданным образом.

По мнению Беликовского, гиксосов следует отождествлять с Амаликитянами, с которыми израильтяне столкнулись ещё до того, как пришли к Синаю (Исх. 17:8–16). Захватчики могли достичь Египта через считанные дни после выхода израильтян. Египтяне называли их «аму», а арабские историки упоминают нескольких фараонов из Амаликитян. Весьма убедительны параллели в Писании. Когда лжепророк Валаам встретился с израильтянами, он благословил их, несмотря на полученные приказания, но когда он обратил свой взор на Египет, «увидел

он Амалика […] и сказал: первый из народов Амалик, но конец его – гибель» (Чис. 24:20). Почему он проклял Амалик, а не Египет, если только Египет не находился под господством Амаликитян? Кроме того, имена первого и последнего царей Амаликитян в Библии (Агат I и Агат II, см. Чис. 24:7; 1Цар. 15:8) соответствуют именам первого и последнего царей гиксосов. Это должно доказывать, что гиксосы вторглись в Египет сразу после Исхода и сохраняли своё господство, пока их не разбил Саул, освободивший, таким образом, египтян от рабства. Тогда получили бы объяснение те добросердечные взаимоотношения, которые были у Израиля с Египтом во времена Давида и Соломона. Далее, Беликовский указывает на удивительное сходство между царицей Савской и египетской царицей Хатшепсут. О ней рассказывается, что она путешествовала в Страну чудес и привезённые ею дары очень похожи на те, что царь Соломон дал своей гостье (см. 3Цар. 10:10–22). Она также выстроила в Египте храм, весьма напоминающий храм Соломона. Однако, по данным египетской хронологии, жила она задолго до Исхода. Только если пересмотреть хронологию, можно будет объяснить этот параллелизм. Вторжение Тутмоса III в Палестину тоже можно будет отождествить с нападением царя Сусакима (2Пар. 12:2–9).

Третий случай синхронизма – это ряд писем (на глиняных табличках), именуемых «Эль-Амарнские письма». Это переписка правителей в Палестине (Иерусалим, Сирия и Шумер) с египетскими фараонами Аменхотепом III и его сыном Эхнатоном. Палестинцев тревожили приближающиеся с юга полчища народа под названием «хабиру», причинявшие великое разорение. На основе этого описания традиционно считалось, что речь идёт о вторгшихся в Ханаан израильтянах. Как показал Беликовский, более внимательный анализ данных табличек раскрывает совершенно иную картину. Во-первых, Сумур можно идентифицировать как город Самария, который был построен только после Соломона (3Цар. 16:24). Во-вторых, с севера угрожал вторгнуться «царь Хатти», что, по всей видимости, нужно понимать как нашествие хеттов. В-третьих, ни одно из имён в письмах не совпадает с именами правителей,

упомянутых в Книге Иисуса Навина. Иными словами, внешнеполитическая ситуация оказывается совершенно не соответствующей действительности, если датировать эти письма временем Исхода. Если же мы перенесём их дату в тот период, когда Ахав царствовал в Самарии, и ему угрожали и Моавитяне, и хетты, то все имена, места и события можно соотнести с данными книг 3 и 4 Царств и 1 и 2 Паралипоменон – вплоть до имён отдельных военачальников. Однако при этом оказывается, что Аменхотеп III жил на 500 лет позже, чем по стандартной хронологии. Либо хронология неверна, либо придётся считать, что через полтысячелетия история в точности повторилась.

Складывающаяся картина не будет противоречивой, только если датировать события египетской истории по хронологии истории Израиля. Такая трактовка требует также новой хронологии для истории Египта. Курвиль показал, что перечень египетских царей не следует понимать как строгую последовательность. Он доказывает, что некоторые из перечисленных «царей» были не фараонами, а местными правителями или высшими царедворцами. Среди прочих упоминаются Иосиф (Юфни) и приёмный отец Моисея Хенефрес, который принадлежал к царскому дому только благодаря своей женитьбе.

Осознание того, что «цари» Тринадцатой династии фактически были местной знатью или управителями областей, помогает нам проникнуть в представления Мането о том, что такое династия. Очевидно, его взглядам не противоречило перечисление имён из линии главных властителей в качестве одной династии, а затем возврат назад по шкале времени и перечисление имён из линии второстепенных властителей в качестве ещё одной династии. Называя этих второстепенных властителей царями, древний историк породил путаницу и сильно растянул хронологию Египта. Уточнив рассмотренным выше образом хронологию, мы получаем для Исхода дату ок. 1450 г. до Р. Х., а для других периодов израильской истории возникает соответствие между датировками и именами упоминаемых в записях фараонов.

Заключение. Имеются веские основания для датировки Исхода пятнадцатым столетием. Это расходится с общепринятой хронологией царей Египта. Вполне возможно, однако, что традиционные представления о датировке периодов бронзового века, а тем более – о датах царствования фараонов, требуют радикального пересмотра. Нужны будут дополнительные исследования и раскопки, чтобы выяснить, какая из теорий лучше описывает ход событий в Египте и Ханаане, но представляется, что Библия в указании дат точнее, чем можно было подозревать, и даже точнее, чем данные, полученные в результате некоторых исследований.

Библиография:

G.L. Archer, *Encyclopedia of Biblical Difficulties*.

J. Bimson and D. Livingston, «Redating the Exodus», *Biblical Archaeology Review*, (September-October 1987).

D. A. Courville, *The Exodus Problem and Its Ramifications*.

N. L. Geisler and R. Brooks, *When Skeptics* Ask, chap. 9.

R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*.

Velikovsky, *Worlds in Collision*.

Книга Исход: ожесточение сердца у фараона

(*PHARAOH. HARDENING OF*)

В Исх. 4:21 Бог провозглашает: «Я ожесточу сердце его [фараона], и он не отпустит народа». Но если сердце фараона ожесточил Бог, фараона нельзя считать морально ответственным за его действия, так как он совершал их не по собственной свободной воле, а по принуждению (ср. 2Кор. 9:7; 1Пет. 5:2). Похоже, здесь возникает серьёзная проблема, касающаяся любви и справедливости Бога (*см*. проблема зла). Если Бог любит всех, то зачем Он ожесточил сердце фараона так, чтобы тот отвергал волю Божию? Коль скоро Бог справедлив, с какой стати винить фараона в его грехе, если именно Бог и ожесточил сердце фараона для греха?

Предложенные решения. В рамках различных богословских направлений существует два основных решения этой проблемы.

Решение жёстких детерминистов. Кальвинисты или жёсткие детерминисты (*см*. детерминизм) подчёркивают верховное владычество Бога и заявляют, что Он вправе ожесточать или смягчать сердце любого человека, какого пожелает. Что касается справедливости Бога, ответ даёт Павел в Рим. 9:20: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?"". Спасающая любовь Бога даётся избранным. Снова цитируя Павла, указывают, что «[Бог] кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:18–19). Итак, решение проблемы у жёстких кальвинистов состоит в том, что фараон с самого начала был ожесточённо неверующим, и Бог всего лишь далее ожесточал его, удерживая общую благодать, которая смягчает в неверующем сердце последствия грехопадения. Бог позволил фараону усугублять свой мятеж, что неверующий и сам стремится сделать, когда нет божественного сдерживания. Бог сделал это, чтобы проявить Свою власть и славу. Фараон не мог бы подлинно раскаяться без позитивно направленного воздействия спасающей силы Божьей.

Такая позиция основана на неприемлемых волюнтаристических воззрениях (*см*. эссенциализм божественный), когда Бог может предпочесть любое из двух прямо противоположных действий. Как представляется, при такой трактовке возникает произвол Бога в отношении того, что есть благо. Вопреки мнению детерминистов, Бог любит всех (Ин. 3:16; Рим. 5:6–8; 2Кор. 5:14–15; 1Ин. 2:1) и не хочет, чтобы кто-либо погиб (2Пет. 3:9). Независимо от того, что говорят детерминисты, справедливость Бога попала бы под сомнение, если бы Он ожесточал людей в грехе против их воли. Свобода воли и принуждение несовместимы. Как Павел указывает для дающих, «каждый уделяй по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением; ибо доброхотно дающего любит Бог» (2Кор. 9:7). Пётр добавляет, что руководителям церкви в своём служении Богу следует трудиться «не принуждённо, но охотно» (1Пет. 5:2).

Решение представителей смягчённого детерминизма. Другие отвечают на проблему ожесточения Богом сердца фараона, указывая, что Бог отнюдь не ожесточал сердце фараона вопреки его свободной воле. В Писании ясно говорится, что фараон сам ожесточал своё сердце. Упоминается, что сердце фараона «ожесточилось» (Исх. 7:13), что он «ожесточил сердце своё» (Исх. 8:15) и что его сердце продолжало ожесточаться при дальнейшем воздействии на него Бога (Исх. 8:19). И снова, когда Бог наслал казнь пёсьих мух, «фараон ожесточил сердце своё и на этот раз» (Исх. 8:32). Тот же самый или аналогичный оборот употребляется неоднократно (см. также Исх. 9:7, 34, 35). Собственно говоря, за исключением предсказания Бога о том, что произойдёт (Исх. 4:21), факты таковы, что фараон сначала сам ожесточал своё сердце (Исх. 7:13; 8:15 и так далее), а Бог ожесточал его позднее (ср. Исх. 9:12; 10:1, 20, 27).

Учёные отмечают, что в этом разделе употребляются разные древнееврейские слова, имеющие значение «отягчать, ожесточать» (Forster, 1555–68). Слово *qashah*, «упорство», встречается дважды: один раз, когда действие производит Бог, и один раз – фараон (Исх. 7:3; 13:15). В обоих случаях оно

относится к процессу в целом, а не к конкретному акту. Слово kabed, означающее «тяжёлый», «бесчувственный», употребляется много раз, не только по отношению к сердцу фараона, но и по отношению к казням. Бог насылает «тяжёлые» тучи мух и саранчи и массы грады. Слово *chazaq*, означающее «усиление», «побуждение», относится к сердцу фараона. Когда ожесточение производит сам фараон, употребляется слово *kabed*. Когда действие производит Бог, употребляется слово *chazaq*. «Хотя фараон сам делает свой нравственный выбор, Бог стремится дать ему силы для его осуществления», – пишет Роджер Форстер (Forster, 72). При таком понимании не остаётся ничего нравственно пагубного в «ожесточении» Богом фараона, и именно с таким пониманием могли бы согласиться умеренные кальвинисты и арминиане.

Смысл, в котором Бог ожесточил сердце фараона, аналогичен тому, как от солнца затвердевает глина, но плавится воск. Если бы фараон внял предостережениям Бога, его сердце не ожесточалось бы. Но когда Бог давал фараону облегчение от казней, тот сразу пользовался ситуацией. «И увидел фараон, что сделалось облегчение, и ожесточил сердце своё, и не послушал их [Моисея и Аарона], как и говорил Господь» (Исх. 8:15).

Вопрос можно сформулировать следующим образом: действительно ли Бог ожесточает сердца?

Бог не ожесточает сердца

Бог ожесточает сердца

Первоначально

Впоследствии

Прямо

Косвенно

Вопреки свободе воли

Через свободу воли

В качестве причины происходящего

В качестве следствия происходящего

Заключение. Если Бог ожесточает сердце фараона (или других людей) в соответствии с их собственной склонностью и выбором, то Бога не приходится винить в том, что Он поступает

несправедливо, без любви или вопреки данной Им свободе воли. А Писание ясно указывает, что фараон сам ожесточал своё сердце. Итак, Бог поступал в согласии со свободным выбором самого фараона (*см*. свобода воли). События могут быть предопределены Богом в Его предведении, но свободны с точки зрения человеческого выбора. Именно на это соотношение указывал Иисус в Мф. 18:7: «ибо надобно прийти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит».

Библиография:

Augustine, *On Free Will*.

→ *On Grace and Free Will*.

J. Edwards, *Freedom of the Will*.

J. Fletcher, *John Fletcher's Checks to Antinomianism*, P. Wiseman, abridg.

R. T. Forster, *God's Strategy in Human History*.

N. L. Geisler, *Chapters in Free Will and Predestination*, R. Basinger, et al., eds.

M. Luther, *Bondage of the Will*.

Книга Пророка Даниила: датировка

(*DANIEL, DATING OF*)

В Книге пророка Даниила содержится невероятное количество точных пророческих предсказаний. Утверждается, что в ней есть прорицания о многих великих царствах древнего мира, сделанные за сотни лет до соответствующих исторических событий: это расцвет и падение Вавилонской империи, Мидийско-Персидской, эллинистической (Александра Македонского) и Римской. Если такое мнение верно, то перед нами – одно из самых весомых свидетельств божественного происхождения данного библейского текста и, в силу обобщения, других книг Библии (*см*. пророчества как подтверждение Библии).

Историческое описание или пророческое предсказание? Даниил заглянул в будущее языческих держав, от царства Навуходоносора, вступившего на престол в 605 г. до Р. Х., и до Рима, который стал доминировать на политической сцене уже в 241 г. до Р. Х., а в 63 г. до Р. Х. благодаря победам полководца Помпея овладел Палестиной. Таким образом, Книга Даниила описывает события мировой истории на сотни лет вперёд (Дан. 7). В главе Дан. 11 приведена детальная панорама событий грядущего, от правления Кира Великого до воцарения антихриста, затем до тысячелетнего царства (милленниума) и конца века сего.

Если Даниил писал в шестом веке до Р. Х., как полагают консервативные учёные, то это впечатляющий пример пророческого предсказания. Однако, если датировать Книгу Даниила 170 годом до Р. Х., как предлагают многие критики, то получается, что Даниил писал историю, а не пророчества. Тогда для христианской апологетики будет утрачен один из сильнейших доводов, обосновывающих сверхъестественное происхождение библейских пророчеств.

Внутренние подтверждения в пользу ранней даты. Существуют убедительные свидетельства того, что Даниил жил и писал в шестом веке до Р. Х. и, следовательно, его подробные

описания исторических событий являются пророческими предсказаниями.

Эти события изображаются как грядущее. Даты создания соответствующих текстов отмечаются конкретными годами правления властителей Вавилонского, а затем и Мидийско-Персидского царства (например, начальные стихи глав Дан. 2; 7; 9; 10; 11). Подобные перипетии истории не могли предугадать мудрейшие люди величайшей державы того времени (ср. Дан. 2:1–13). В текстах явным образом указано, что они относятся к грядущему, к тому, «что будет в последние дни» (Дан. 2:28; ср. Дан. 9:24–29). В Дан. 10:1 даже подчёркивается, что «указанное время не близко» {в синод, эта фраза переведена как «великой силы», но ср. другой стих: «оно [пророческое видение] относится к отдалённым временам» – Дан. 8:26}. Таким образом, сомнение в пророческом характере слов Даниила есть сомнение в его моральных качествах. Однако среди ветхозаветных фигур лишь Иосиф, сын Иакова, может сравниться с Даниилом своим безупречным моральным обликом (ср. Дан. 1:4, 8; 6:3). Даже враги Даниила признавали, что не могут найти изъяна в его честности и верности (Дан. 6:5).

Исторический раздел Книги Даниила представляет собой настолько ясное, подробное и точное повествование о времени жизни пророка, что это не может не вызвать доверие к его прорицаниям о грядущем. Отчётливое разграничение Даниилом настоящего и будущего уже само по себе свидетельствует, что он в своих великих видениях сознательно описывал пророчества о грядущем, а не события, уже вошедшие в историю.

Вплоть до распространения в новое время подхода, отрицающего всё сверхъестественное, датировка Книги Даниила шестым веком (из которой следует пророческий характер его текстов) не ставилась библейскими учёными под сомнение. Небезынтересно, что отнюдь не открытие новых археологических или исторических фактов побудило учёных нового времени датировать Книгу Даниила, вслед за Бенедиктом Спинозой, вторым веком. Напротив, лишь чисто философская (и необоснованная) предпосылка о

невозможности сверхъестественного склонила их к датировке книги более поздним периодом (*см*. чудеса; чудеса: аргументы против).

То, что пророчества Даниила были путём передатировки отнесены к историческим повествованиям, свидетельствует об их исторической точности. А иначе, чего ради прилагали бы столько усилий те, кто отрицает сверхъестественное происхождение его пророчеств и стремится приписать им дату создания более позднюю, нежели тот период, в который указанные события действительно произошли?

Внешние свидетельства в пользу ранней даты. Иосиф Флавий (*см*. Иосиф Флавий), иудейский историк времён Христа, причисляет Книгу Даниила к «пророкам» (второму разделу иудейского Ветхого Завета), а не к «писаниям» (третьему и последнему разделу). В тот период, следовательно, Даниил считался пророком, а не историком. Кроме того, предполагалось, что «пророки» написаны раньше. В самом деле, один из поводов для поздней датировки Книги Даниила сводится к тому, что она была отнесена к «писаниям» в позднейшем иудейском Талмуде (400 г. по Р. Х.). Однако типовым делением Ветхого Завета у позднейших иудейских богословов было деление на «закон» и «пророков» (см. Дан. 9:2, 11–13; Зах. 7:12; Мф. 5:17; Лк. 24:27). А нестандартная рубрикация в Талмуде могла объясняться соображениями применения текстов для литургических, тематических либо литературных целей (см. Geisler, chap. 14).

Иисус подтвердил, что Даниил был пророком. По сути дела, Иисус обращался к примерам сделанных Даниилом предсказаний, которые во времена Иисуса всё ещё относились к будущему. Предвидя грядущее разрушение Иерусалима римскими войсками под командованием Тита, Иисус вспоминает слова Даниила про «мерзость запустения», которая будет стоять на святом месте храма (Мф. 24:15). Причём имеются весомые исторические данные, удостоверяющие, что синоптические Евангелия были написаны до 70 г. по Р. Х. (*см*. Библия: критика; Книга Деяний: историческая достоверность; Новый Завет: историческая достоверность). Есть и

подтверждения того, что Иисус провозгласил Себя Сыном Божиим. Такие перекрёстные ссылки в пророческом свидетельстве означают, что отрицание пророческого характера Книги Даниила уже есть шаг к отрицанию божественной сущности Христа (*см*. Христос: божественная сущность).

В свитках °Мёртвого моря найдены подтверждения для ранней датировки Книги Даниила. Среди Кумранских рукописей обнаружен фрагмент Книги Даниила, относящийся, по всей видимости, ко второму веку до Р. Х. Поскольку это всего лишь копия, сама книга, надо полагать, была написана раньше.

Даниил, как историческое лицо, упоминается в Иез. 14:14, 20; 28:3. Даже критики признают Иезекииля современником событий шестого столетия. Но если единственно известный в ветхозаветное время пророк Даниил жил в шестом столетии, нет никаких оснований сомневаться в том, что и его пророчества тоже сделаны в этот период. Это становится тем более явным, если учитывать живописную, красочную, характерную для очевидцев событий манеру изложения в исторической части его книги.

Иудейский Талмуд считает священнописателем Книги Даниила пророка Даниила, который жил в шестом столетии. Это подтверждение со стороны позднейших иудейских богословов.

Даже при поздней датировке Книга Даниила содержит точные пророчества. Даже при датировке её примерно 170 годом до Р. Х. Книга Даниила всё ещё содержит ряд пророчеств, относящихся к будущему и исполнившихся со сверхъестественной точностью. Одно из самых потрясающих предсказаний Даниила исполнилось во времена Христа. В Дан. 9:24–27 Даниил пророчествует, что Христос умрёт, «чтобы покрыто было преступление» и «чтобы приведена была правда вечная», примерно через 483 года после 444 г. до Р. Х. Согласно иудейскому лунному календарю, лунных лет, содержащих по 360 дней, в периоде с 444 г. до Р. Х. по 33 г. по Р. Х. насчитывается именно 483. Так происходит, потому что к 477 годам нашего календаря (444 + 33) нужно прибавить ещё шесть лет, разницу с еврейским лунным календарём, и получается как раз 483. (По нашему календарю в году 365 дней, что на пять

дней больше, чем в лунном году – 360 дней. Если 5 дней умножить на 477 лет, получится 2385 дней. Значит, к 477 годам нужно прибавить ещё шесть с половиной лет.) См. Hoehner, H.

Возражения, отрицающие пророческий характер Книги Даниила. В иудейской Библии Книга Даниила включена в «писания». Почему же, спрашивают критики, если Даниил был пророком, его книга не причислена в еврейской Библии к «пророкам», а вошла лишь в более поздние «писания»? Как уже отмечалось, это решение было принято в достаточно поздний период, около 400 г. по Р. Х. Первоначально Книга Даниила относилась к «пророкам». В первом веке по Р. Х. иудейский историк Иосиф Флавий причислял её к «пророкам» (Флавий, «Против Апиона»). Что касается последующего разделения «пророков» на собственно «пророков» и «писания», вполне понятно, почему для Книги Даниила более подходящим выглядел раздел «писаний». её первые главы (Дан. 1–6) в основном представляют собой историческое повествование. Кроме того, Даниил был пророком по своему дару, но не по своему служению, так как ему отводилась важная политическая роль в системе власти Вавилонской империи.

Слишком развитое богословие. Некоторые критики заявляют, будто бы Книга Даниила не могла быть написана в шестом веке ввиду наличия в ней слишком высоко развитых представлений об ангелах, Мессии, Воскресении и последнем суде, которые, как известно, существовали лишь в более поздний период.

В подобной аргументации посылка выдаётся за следствие. На самом же деле, если Книга Даниила написана всё-таки раньше, то она служит доказательством того, что «слишком развитое» богословие существовало уже в то время. Книги Иова и Исаии написаны достаточно рано, и в них говорится о воскресении мёртвых (Иов 19:25, 26; Ис. 26:19). И Книга Малахии, и Книга Захарии созданы раньше второго столетия, но содержат пророчества о Мессии (Зах. 3:1; 6:12; Мал. 3:1; 4:2). Ангелы нередко упоминаются в Книге Бытие (см. Быт. 18; 19; 28) и во всей Книге Захарии.

Предполагаемые ошибки в Книге Даниила. Кое-кто из критиков выдвигает то обвинение, будто бы книга содержит исторические ошибки. Это возражение показывает, что в действительности спорным вопросом является не датировка Книги Даниила, а богодухновенность Писания. В этой позиции было бы больше смысла, если бы более ранняя Книга Даниила оказалась бы менее точна исторически. А историк, говорящий лишь о прошлом, должен был бы лучше знать, что именно произошло.

Впрочем, ни одна из ошибок, приписываемых Даниилу, на поверку не оказывается таковой (см. Archer, 380–93). Например, согласно Дан. 5:31, царство Валтасара пало под ударами вторгшихся полчищ и царём стал «Дарий Мидянин». Однако современные учёные не находят в древних документах упоминаний о таком историческом лице. Некоторые современные учёные заявляют, будто бы священнописатель Книги Даниила ошибочно считал, что Вавилон завоевали мидяне, а не персы. Они утверждают, что автор спутал Дария I, царя Персии (521–486 до Р. Х.), с завоевателем Вавилона, приписав ему имя «Дарий Мидянин». И это, указывают они, представляет собой ошибку в повествовании Даниила.

Современные археологические данные (*см*. Ветхий Завет: археология) свидетельствуют, что кроме Дария I Персидского вполне мог существовать ещё и Дарий Мидянин. На роль упоминаемой Даниилом исторической фигуры могут претендовать сразу двое. Не исключено, что Кир Великий, который правил объединённой Мидийско-Персидской империей, по происхождению относился к мидийской стороне в этом союзе и вне рамок официального титулования носил имя Дарий Мидянин. То, что Даниил подчёркивает мидийское происхождение этого Дария, вполне естественно для общего персидского контекста, где эта особенность выделялась.

Ещё более подходящий кандидат, отыскавшийся в клинописных текстах, – это *Gubaru*, которого Кир назначил правителем всей Вавилонии. В среде вавилонской и персидской аристократии распространённой практикой, особенно для эмигрантов, было иметь два имени: одно, частное, говорило о

происхождении и предках человека, тогда как другое, официальное, отражало новые реалии его политического статуса. Даниил носил официальное имя Валтасар (Дан. 1:7). «Седрах», «Мисах» и «Авденаго» стали вавилонскими именами еврейских юношей Анании, Мисаила и Азарии.

В своей статье «Даниил во рву с историками» Уильям Зирихс-младший (Sierichs, «Daniel in the Historians' Den») утверждает, что Валтасар не был «сыном» Навуходоносора и что «Валтасар не был правителем, как утверждает Книга Даниила, и никогда не был царём» *TSR*, vol. 7.4, p. 8). Но даже радикальный критик доктор Филип Р. Дэвис признал, что всё это – «слабые аргументы» (Philip R. Davies, *Daniel* [Sheffield: JSOT Press, 1985], p. 31). Он пишет:

В критических комментариях, особенно на рубеже столетий, придавалось чрезвычайно много значения тому факту, что Валтасар не был ни сыном Навуходоносора, ни царём Вавилона. Иногда это и по сию пору повторяют в качестве опровержения исторической достоверности Книги Даниила, против чего возражают консервативные учёные. Однако уже с 1924 года (J. A. Montgomery', *Daniel*, International Critical Commentary [Edinburgh: T and T Clark / New York: C. Scribner's Sons, 1927], pp. 66–67) ясно, что, хотя Набонид и был последним царём Ново-Вавилонской династии, фактически правил Вавилоном Валтасар. В этом отношении, следовательно. Книга Даниила верна. Не следует воспринимать слово «сын» чересчур буквально… [pp. 30–31].

Лексика Книги Даниила относится к позднейшему периоду. Лингвистические критики отмечают в Книге Даниила ряд слов, которые предположительно вошли в употребление не раньше второго века до Р. Х. Считается, что такие слова, как арфа, цевница и псалтирь {"звук трубы, свирели, цитры, цевницы, гуслей и симфонии», Дан. 3:5 и сл.} возникли в поздний Маккавейский период (II в. до Р. Х.), а не в шестом столетии. Согласно мнению специалиста по Ветхому Завету Р. К. Гаррисона, «эти доводы больше не составляют проблемы в критике Книги Даниила, поскольку, как показал ещё [Уильям Ф.] Олбрайт и как хорошо известно сейчас, греческая культура

проникла на Ближний Восток задолго до Ново- Вавилонского периода» (Harrison, 1126). Далее, такой довод представляет собой логическую ошибку – неверный вывод из незнания. Только тот факт, что мы *не знаем*, чтобы данное слово употреблялось в ранний период, ещё не означает, что так и было, если, конечно, мы не претендуем на всеведение относительно словоупотребления на протяжении всей истории этого древнего общества. И по мере того, как лингвистам становится больше известно о древних культурах, они обнаруживают данные, указывающие на более древние датировки начала словоупотребления (см. Archer, 380–93).

Заключение. Существуют весомые свидетельства того, что пророчества Даниила сделаны в шестом веке до Р. Х., являя тем самым поразительные примеры пророческих предсказаний о грядущих исторических событиях в период Вавилонской империи, Мидийско-Персидской, эллинистической (Александра Македонского) и Римской, а также во времена после Христа. Критики ничего не добиваются, датируя Книгу Даниила более поздним периодом. Даже при их поздней датировке с необходимостью следует, что Книга Даниила всё-таки содержит несколько выдающихся примеров сверхъестественных пророческих предсказаний (Дан. 9). Если эти пророчества действительно были предсказаниями, то почему и не все остальные?

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*.
→ *An Encyclopedia of Biblical Difficulties*.
N. L. Geisler, A Popular Survey of the Old Testament.
___ and T. Howe. *When Critics Ask.*
H. Hoehner, *Chronological Aspects of the. Life of Christ*.
R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament.*
J. McDowell, *Daniel In the Critics Den*.
J. Whitecomb, *Darius the Mede*.

Книга Пророка Исаии: ещё один Исаия

(*ISAIAH, DEUTERO*)

В Книге Исаии содержатся удивительно подробные пророчества, которые спустя столетия исполнились с величайшей точностью (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Однако апологетическая ценность этих пророчеств может снизиться из-за того возражения критиков, что существовали, по меньшей мере, два разных Исаии. Как утверждается, второй Исаия, живший много позже, фиксировал исторические события, а не записывал пророчества о грядущем.

Согласно традиционным представлениям, Книга Исаии была написана Исаией, сыном Амоса, между 739 и 681 г. до Р. Х. Однако негативные критики настаивают, что в «первичную» Книгу Исаии входят главы Ис. 1–39, тогда как «вторичный автор» написал главы Ис. 40–66 в пятом веке до Р. Х. Если так, то поразительные пророчества Исаии, в том числе предсказание о том, что царь по имени Кир (Ис. 45:1) будет воздвигнут Господом для наказания Израиля, теряют свою прорицательную силу. Ведь если это написал не тот самый Исаия, который жил за 150 лет до рождения Кира, а другой, поздний автор, то не будет ничего удивительного в том, что он знал имя царя.

Ответ на данное предположение. Традиционные представления о том, что Книга Исаии – это единый текст, написанный пророком Исаией, подтверждаются рядом доводов.

Точка зрения критиков, разделяющих Книгу Исаии на два или несколько текстов, основана на том допущении, что пророчеств о грядущем вообще никогда не существовало. Современные учёные заявляют, что пророчества о Кире в главах Ис. 40–55 были написаны после того, как Кир царствовал в Персии. При таком подходе отрицают всё сверхъестественное и пытаются истолковать эту часть текста Исаии как историческое повествование. Однако, поскольку Бог от начала знает, что будет в конце (Ис. 46:10), совсем необязательно отрицать элементы сверхъестественного в пророчествах Исаии (*см*. чудеса: аргументы против).

Различия между двумя частями книги можно объяснить иначе, нежели наличием у неё двух авторов. Главы Ис. 1–39 подготавливают читателя к восприятию пророчеств, содержащихся в главах Ис. 40–66. Без этих подготовительных глав последняя часть книги была бы малопонятна. Главы Ис. 1–35 предостерегают об опасности со стороны ассирийцев, грозящей уничтожением Божьего народа. Главы Ис. 36–39 образуют переход от предыдущей части к главам Ис. 40–66, описывая вторжение Сеннахирима (Ис. 36–37) и духовный упадок, который приведёт к поражению Иерусалима (Ис. 38–39). Эти четыре вставные главы (Ис. 36–39) не соответствуют хронологическому порядку, так как священнописатель использует их для подготовки читателя к тому, что последует.

На лексические и стилистические различия между двумя частями книги критически настроенные учёные ссылаются для обоснования своих заявлений о том, что мы имеем дело по меньшей мере с двумя разными книгами. Однако эти различия не так велики, как утверждается, а те различия, которые всё же существуют, можно объяснить сменой тематики и иной расстановкой акцентов. Ни один автор не пишет в точности в том же самом стиле, употребляя в точности ту же самую лексику, когда переходит к другой теме. Тем не менее ряд оборотов, встречающихся в обеих частях книги, свидетельствует о её текстовом единстве. Например, именование Бога «Святой Израилев» встречается двенадцать раз в главах Ис. 1–39 и четырнадцать раз в главах Ис. 40–66.

Сходные обороты в двух частях Книги Исаии:

Главы Ис. 1–39

Главы Ис. 40–66

Ис. 1:15: «ваши руки полны крови»

Ис. 59:3: «ибо руки ваши осквернены кровью»

Ис. 28:5: «в тот день Господь Саваоф будет великолепным венцом и славною диадемою для остатка народа Своего»

Ис. 62:3: «и будешь венцом славы в руке Господа и царскою диадемою па длани Бога твоего»

Ис. 35:6: «ибо пробьются воды в пустыне и в степи – потоки»

Ис. 41:18: «открою на горах реки и среди долин источники; пустыню сделаю озером и сухую землю – источниками воды»

В Лк. 4:17 говорится, что Иисус встал читать в синагоге и «ему подали книгу пророка Исаии». Все присутствующие и Иисус считали, что эта книга написана пророком Исаией. Другие новозаветные священнописатели тоже полагали, что Исаия написал всю эту книгу целиком. В Ин. 12:38 указано, что именно Исаии принадлежит изречение, встречающееся в Ис. 6:1 и далее и в Ис. 53:1. Другие случаи, когда в Новом Завете высказывания из глав Ис. 40–66 расцениваются как слова Исаии – это Мф. 3:3; Мк. 1:2–3; Ин. 1:23 (Ис. 40:3); Мф. 12:17–21 (Ис. 42:1–4); Деян. 8:32–33 (Ис. 53:7–8); и Рим. 10:16 (Ис. 53:1).

В свитках Мёртвого моря содержится самая древняя из полных рукописей Книги Исаии, и в свитке нет никакого перерыва между главами Ис. 39 и Ис. 40. Это свидетельствует, что Кумранская община считала пророчества Исаии цельным текстом уже во втором веке до Р. Х. В греческом переводе еврейской Библии, датируемом вторым веком до Р. Х., Книга Исаии рассматривается как единая книга одного священнописателя, пророка Исаии.

Даже если бы критики смогли показать, что часть текста или весь текст Исаии был написан в пятом веке или позже, это не опровергло бы сверхъестественный характер пророчеств о Христе. Они исполнились спустя много столетий даже после самой поздней возможной даты создания книги. Исаия предсказал °рождение Мессии от Девы (Ис. 7:14), Его служение (Ис. 11; 61) и Его смерть за наши грехи (Ис. 53; *см*. смерть Христа). В главе Ис. 53 содержатся настолько специфические и настолько мессианские по своему характеру пророчества, что даже в раввинистических её толкованиях до времени Христа она расценивалась как прорицание о грядущем Мессии (см. Driver). В самом деле, даже если этот текст датировать концом пятого века до Р. Х., это – ясное и точное сверхъестественное пророчество о Христе, сделанное за сотни лет до событий. Коль скоро у Исаии был сверхъестественный источник для этого пророчества, нет никаких причин не верить, что из того же

самого сверхъестественного источника священнописатель мог узнать пророчества о Кире.

Заключение. Попытки библейских критиков доказать предположение о существовании второго, более позднего автора Книги Исаии не опровергают сверхъестественный характер его точных пророчеств. Не удалось даже доказать, что действительно существовал другой автор, написавший главы Ис. 40–66. Поэтому прорицания Исаии, в которых Кир назван по имени ранее чем за 150 лет до его рождения, остаются бесспорными. Даже если бы часть текста или весь текст Книги Исаии имели более позднюю датировку, книга содержит множество точных, сделанных за сотни лет до событий пророчеств, в особенности таких, которые нашли своё буквальное исполнение в Христе.

Библиография:

O. T. Allis, *The Old Testament: Its Claims and Its Critics*.

→ *The Unity of Isaiah*.

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*.

S. R. Driver, et al., trans., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to Jewish Interpreters*.

N. L. Geisler and T. Howe, *When Critics Ask*.

R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament.*

Конвенционализм

(*CONVENTIONALISM*)

Конвенционализм – это теория о том, что всякое значение относительно. Поскольку все утверждения об истине являются осмысленными высказываниями, это подразумевает, что всякая истина относительна. Однако такой вывод противоречит христианским утверждениям о том, что существует абсолютная истина (*см*. природа истины). Абсолютная истина верна всегда, везде и для всех людей.

Конвенционализм представляет собой ответ на платонизм (*см*. Платон), который объявляет, что языку свойственна неизменная сущность, наличие идеальных форм. Конвенционалисты считают, что значение слов меняется в соответствии с конкретной ситуацией. Значение арбитрарно (произвольно) и зависит от культурной среды и контекста. Транскультуральных форм не существует. Язык (значение) сам по себе не имеет сущности; лингвистическое значение обусловлено релятивным (относительным) опытом, на котором и основан язык.

Некоторые из приверженцев конвенционализма в философии нового времени – это Фердинанд де Соссюр (Saussure; ум. 1913), Готлоб Фреге (Frege, 1848–1925) и Людвиг °Витгенштейн (Wittgenstein; ум. 1951). Их взгляды получили самое широкое распространение в современной лингвистической философии.

Символы и смысл. Между конвенциональной теорией символов и конвенциональной теорией значения есть одно важное различие. Символы, отличные от естественных знаков (например, дым обозначает огонь) и от ономатопоэтических слов (звукоподражательных, например, «буль-буль», «тик-так», «бац»), в которых значение слова выражают сами его звуки, практически все лингвисты считают конвенционально относительными. Английское слово *down* не имеет внутренней соотнесённости с утиным пухом. Кроме того, это слово может указывать на нижнее положение или движение вниз, на

подавленное психологическое состояние, на тип гористой местности, на попытку продвинуть мяч на 10 ярдов в американском футболе и на южное направление. В других языках одни и те же или сходные наборы звуков могут иметь совершенно разный смысл, и в этих языках утиный пух называют с помощью совсем других звуков.

Но это не равносильно утверждению о том, что значение предложений относительно и зависит от культурной среды. Это подразумевает только то, что слова, используемые для передачи смысла, относительны. То есть относительны индивидуальные символы, но не то значение, которое присуще в предложении определённому сочетанию таких символов.

Оценка. Конвенционализм, как теория значения, страдает серьёзными изъянами. Во-первых, эта теория сама себе противоречит. Если бы она была верна, то высказывание «всякое лингвистическое значение относительно» само было бы относительным и, в конечном счёте, лишённым смысла. Однако конвенционалисты, высказывающие подобные утверждения, предполагают, что сами эти утверждения всё-таки передают объективный смысл, то есть они прибегают к объективно осмысленным утверждениям, чтобы указать, что объективно-осмысленных утверждений не существует.

Во-вторых, если бы конвенционализм был верен, то универсальные утверждения не переводились бы на другие языки в качестве универсальных утверждений. Но это не так. Утверждение «все треугольники имеют три угла» понимается как универсально истинное на монгольском, испанском и любом другом языке, в котором есть слова, означающие *треугольник, три* и *угол*. То же самое можно сказать об утверждении «всякая жена есть замужняя женщина». Если бы значение было относительным, зависящим от культурной среды, то ни одно из таких универсальных, транс-культуральных утверждений не было бы возможным.

Ни в одном языке не было бы универсальных истин. Нельзя было бы даже сказать, что 3 + 4 = 7. В логике не было бы закона непротиворечивости. Собственно говоря, последовательный конненционалист никак не может даже отрицать один из таких

абсолютных °первичных принципов, не опираясь при этом на них же. Само утверждение «значение всякого высказывания относительно и зависит от культуры», чтобы передавать подразумеваемое в нём значение, опирается на тот факт, что законы логики не зависят от культурной среды, но фактически инвариантны относительно культуры и языка.

В-третьих, если бы конвенционализм был верен, мы не могли бы познать никакую истину без знания контекста данной истины в данном языке. Но мы в состоянии знать, что 3 + 4 = 7, ничего не зная о конвенциях (соглашениях) языка. Математика может находить своё выражение посредством относительных символов, однако математические истины не зависят от культуры. Точно так же законы логики не зависят от человеческих конвенций. °Логика не является произвольной, и её законы не составляются в культурном контексте, а скорее выявляются. Они истинны прежде языка и своего способа выражения в культуре.

В-четвёртых, одна из родственных проблем состоит в том, что в конвенционализме перепутан *источник* значения с его первичной *основой*. У данного индивидуума источник знания о том, что «всякая жена есть замужняя женщина», может быть социальным. Может быть, он узнал это от родителей или в школе. Однако основа для знания о том, что это утверждение истинно, является не социальной, а логической. Здесь действует один из первичных принципов логики, так как предикат сводится к подлежащему («жена» = замужняя женщина). Это верно по определению, а не вследствие культуральной конвенции.

В-пятых, если бы конвенционализм был верен, никакое значение не было бы возможным. Если всякое значение основано на потоке меняющегося опыта, который, в свою очередь, получает значение на основе меняющегося опыта, то никакой основы для значения не остаётся. Как невозможна бесконечная цепочка для выявления первопричины Вселенной, так невозможна она и в поисках первоистоков значения, если все значения зависят от других значений. Высказывание, не

имеющее никакой основы для значения, является ничего не значащим высказыванием.

В-шестых, конвенционализм располагает только внутренними критериями для значения. Но внутренние критерии не в состоянии помочь при разрешении конфликта между значениями одного и того же утверждения при различных мировоззренческих позициях. Как теист (*см*. теизм), так и пантеист (*см*. пантеизм) могут высказать утверждение «Бог есть Необходимое Существо». Слова сами по себе, без объективных определений для них, к которым можно было бы обратиться, лишены какой бы то ни было соотнесённости с истиной. Теист и пантеист могут обсуждать эту тему часами, создавая друг у друга впечатление, будто бы они верят в одни и те же истины о Боге. Но, имея возможность установить строгое значение слов «Бог» и «Необходимое Существо», собеседники смогут перейти к обсуждению различий в своём миропонимании.

Легко видеть, что для конвенционалиста истинно описательное знание о Боге невозможно. Язык основан строго на опыте. Он рассказывает нам только, каким Бог *предстаёт для нас в нашем опыте*. Он не может передать, каким Бог, как таковой, *является в реальности*. Это ведёт к внутренне противоречивому °агностицизму, к утверждению, что мы знаем, что ничего не можем знать о сущности Бога (*см*. принцип аналогии). Конвенционалисты сводят значение слова «Бог» к чисто интерпретационной схеме, вместо Существа, трансцендентного мирозданию. Теизм показывает, что Бог есть (*см*. Бог: свидетельства существования; доказательство космологическое; доказательство космологическое, горизонтальная форма).

В-седьмых, для конвенционализма характерно обоснование по кругу. По сути дела, конвенционалисты не обосновывают свои утверждения, а просто настаивают на них. Если их спросить об основе для их убеждённости в том, что всякое значение конвенционально, они не смогут указать на внеконвенциональную основу. А если бы смогли, они бы уже не были конвенционалистами. Однако конвенциональная основа для конвенционализма будет относительным обоснованием для

релятивизма. Такая аргументация может идти только по замкнутому кругу.

В-восьмых, конвенционалисты часто проводят различие между поверхностной и глубокой грамматикой, чтобы избежать некоторых из своих проблем. Однако такое различение предполагает, что у них есть точка отсчёта, не зависящая от языка и опыта. Конвенционализм по самой своей природе не допускает существования такой точки отсчёта вне окружающей культурной среды. Так что само это различение логически несовместимо с теорией конвенционализма.

Заключение. Конвенциональная теория значения представляет собой форму семантического релятивизма. Подобно другим формам релятивизма, конвенционализм внутренне противоречив. Сама теория о том, что всякое значение относительно, является нерелятивистской концепцией. Это осмысленное высказывание, предназначенное для характеристики всех осмысленных высказываний. Это неконвенциональное высказывание, утверждающее, что все высказывания конвенциональны.

Библиография:

G. Frege. *Uber Sinn und Redeutung* («On Sense and Reference») // P. Geach, ed. and trans., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*.

E. Gilson, *Linguistics and Philosophy.*

J. Harris, Against Relativism.

Plato. *Cratylus*.

F. Saussure, *Cours de Linguistique Générale* (1916).

→ *Course In General Linguistics*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1.84–86.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*.

Конт, Огюст

(*COMTE. AUGUSTE*)

Огюст Конт (1798–1857) происходил из семьи французских католиков, приверженцев рационализма (*см*. рационализм). Он изучал естественные науки и был секретарём Сен-Симона (Saint-Simon) в *Ecole Polytechnique*. По его словам, он «естественным образом перестал верить в Бога» в возрасте четырнадцати лет. Конта называют отцом как позитивизма, так и социологии. Последний термин им и введён в обращение. Он создал мистический (*см*. мистицизм), нетеистический, гуманистический религиозный культ, верховным жрецом которого определил себя самого (*см*. гуманизм секулярный).

Главные труды Конта – это «Курс позитивной философии Огюста Конта» (1830–1842; англ. перев. 1853) и «Катехизис позитивной религии» (1852; англ. перев. 1858). В «Катехизис» входит календарь светских «святых».

Позитивистская философия Конта. Имея гносеологическую отправную точку в виде антиметафизического агностицизма Иммануила °Канта и исторической диалектики Г. В. Ф. °Гегеля, Конт сформулировал свой «закон развития». Последний предусматривает три стадии развития человечества: это *теологическая* (детство) – древнейшая стадия; *метафизическая* (юность) – средневековая; и *позитивистская* (взрослость) – современная. Для первой стадии характерны примитивные верования в персонифицированных богов, которые позднее сменяются греческими представлениями о безличностном законе, но только для того, чтобы быть вытесненными современной (позитивистской) верой в методологическое единство науки. Этим трём стадиям соответствуют мифологическое (мифы), метафизическое (Логос) и научное (позитивистское) состояние рода человеческого. Согласно Конту, человеческие существа развиваются на пути от персонификационных объяснений природы к безличностному Закону и, наконец, к объективному методу. От веры в сверхъестественных существ они доходят до осознания сил

природы, а затем и до понимания их с помощью феноменологических (эмпирических) описаний. Место одушевляемых сущностей или безличностных стихий занимают законы природы. В этом трёхступенчатом развитии духовные, а затем и рационалистические причины отвергаются в пользу чисто естественнонаучных (позитивистских) описаний.

Религиозная стадия характеризуется собственной эволюцией. Люди переходят от политеистических (*см*. политеизм) проявлений природы к пантеону богов и, наконец, к монотеизму, который консолидирует все силы, до сих пор не познанные, в единой божественной сущности. На религиозной стадии проблема состоит в том, что здесь природе приписывается антропоморфизм. На метафизической стадии проблема состоит в том, что идеям придают статус реальности, вместо того чтобы просто описывать и соотносить их друг с другом, как это происходит на стадии позитивизма.

Целью Конта было выявление всеобщего закона, посредством которого соотносятся друг с другом все феномены. Такой закон, полагал Конт, стал бы идеальным результатом философии позитивизма. Однако наиболее вероятным результатом представляется хотя бы единство научного метода.

Для Конта социология есть окончательная наука, наука об обществе. Социальный прогресс происходит диалектически, в движении от Феодализма через Французскую революцию к Позитивизму. Свободомыслие неуместно в обществе так же, как в физике. Истинная свобода заключается в рациональном подчинении себя научным законам. А закон говорит, что общество должно развиваться по пути позитивизма.

Три стадии Конта имеют и своё политическое выражение. На первой стадии (теологической) средневековое общество характеризовалось общностью религиозных идей. На второй (метафизической) стадии общество времён Французской революции характеризовалось общностью политических идеалов. И наконец, современное (позитивистское) общество должно солидаризоваться вокруг научного метода. На этой стадии католическое духовенство заменяется научно-

промышленной элитой. Догма основывается на науке и пропагандируется этой элитой.

Карл °Маркс отрицал, что читал труды Конта раньше 1886 года, во один из сторонников Конта (Э. С. Бисли [Beesley]) был в 1864 году председателем конгресса марксистского «Международного товарищества рабочих». Взгляды Конта, несомненно, повлияли на становление диалектического понимания истории у Маркса.

Религиозные взгляды Конта. Конт с неприязнью относился к протестантству, считая его негативным и воцаряющим интеллектуальную анархию. Он создал собственную, нетеистическую и гуманистическую религию, в которой сам Конт был верховным жрецом культа Человечества. Дама его сердца Клотильда Во (Vaux) была верховной жрицей. Конт составил «Гуманистический религиозный календарь», с днями таких «святых», как Фридрих Великий, Данте и Шекспир.

Оценка. Позиция Конта с философской, научной и исторической точек зрения страдает рядом самых разных недостатков. Критику некоторых его идей читатель сможет найти в других статьях, в частности *гуманизм секулярный*.

Атеизм Конта несостоятелен. Подобно другим атеистам (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия), Конт так и не преуспел в устранении из мироздания Бога. Он не смог выдвинуть реальное опровержение доказательств существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). Вместо этого он попытался дезавуировать их с помощью своей теории исторического развития.

Необоснованность теории исторического развития у Конта. Философия истории у Конта одновременно не мотивирована и не обоснована. Она ничем не оправдана с чисто философской точки зрения и не соответствует фактам. История просто не вписывается в ту жёсткую трёхступенчатую схему, на которой настаивает теория Конта. Например, в философии нового времени и современности известны глубокие метафизические системы взглядов, такие как °панентеизм, представителем которого был Алфред Норт °Уайтхед, а

монотеизм может предшествовать политеизму, о чём свидетельствуют таблички из Эблы (*см*. монотеизм исконный).

Гуманистические взгляды Конта эксцентричны. Даже других атеистов и гуманистов смущают религиозные убеждения Конта. В них раскрывается картина таких религиозных идей и суеверий, которые сам Конт характеризовал как примитивные. Коль скоро религия упраздняется наукой, то чего ради создавать новую религию, с верховным жрецом, жрицей и святыми днями?

По сути дела, Конт обожествлял научный метод изучения природы. Однако сам Конт протестовал против того, что природу обожествляют. Позитивистский подход предстаёт не просто *одним из* методов для выявления неких истин, а *единственным* методом для выявления всей истины. В таковом своём качестве он предполагает внутренне противоречивую веру в материализм. В качестве мировоззрения он ослаблен из-за отрицания метафизики и моральных абсолютов (*см*. нравственность: абсолютная природа).

Библиография:

A. Comte, *Cours, The Positive Philosophy of Auguste Comte.* → *The Catechism of Positive Religion*.

"Comte, Auguste", *EP*.

L. Levy-Bruhl, *The Philosophy of Auguste Comte*.

J. S. Mill. *Auguste Comte and Positivism*.

T. Whittaker, *Comte and Mill*.

Коран: предполагаемое божественное происхождение

(*QURAN, ALLEGED DIVINE ORIGIN OF*)

Ортодоксальный ислам и историческое христианство не могут быть истинны одновременно. Каждая из двух религий объявляет, что только её священные тексты суть богодухновенное Слово Божье. В них также содержатся взаимоисключающие догматы: Бог имеет три ипостаси; у Бога только одна ипостась. В Библии говорится, что Христос умер на кресте и на третий день воскрес из мёртвых. В Коране это отрицается (*см*. воскресение Христа: свидетельства; смерть Христа). Итак, для христианских апологетов существует необходимость оспорить притязания мусульман на божественную авторитетность Корана.

Происхождение Корана. Исламские догматы относительно Корана не имеют параллелей ни в одной из других мировых религий. Представляет ли собой Коран чудо? Мухаммед утверждал, что да, – в сущности, это было единственное чудо, которое он выдвинул в доказательство своих претензий на пророческое призвание (Коран, сура 17:90/88). Представленные Мухаммедом обоснования включают в себя следующие доводы:

Довод об уникальном литературном стиле. Красноречие в качестве критерия богодухновенности вызывает большие сомнения, однако краеугольным камнем исламской позиции является тот тезис, что Коран характеризуется такими литературными качествами и стилем, которые могут происходить только непосредственно от Бога. В лучшем случае, литературные достоинства Корана доказывают, что Мухаммед был одарённой личностью. Но даже самые поразительные художественные и интеллектуальные способности вряд ли можно считать сверхъестественными. Моцарт написал свою первую симфонию в шесть лет и создал все свои музыкальные произведения до возраста в 35 лет, когда он умер. Мухаммед начал писать только после 40 лет. Но какой мусульманин сказал

бы, что музыка Моцарта – это сверхъестественное чудо? Если бы красноречие было критерием, претензии на божественную авторитетность можно было бы выдвинуть для многих литературных классиков, от Гомера с его «Илиадой» и «Одиссеей» до Шекспира.

Далее, даже некоторые из первых исламистов признавали, что литературная форма Корана далека от совершенства. Как отмечает иранский исламист-шиит Али Дашти (Dashti), «среди исламистов раннего периода, прежде чем стали доминировать фанатизм и гиперболизация, были такие, как Ибрагим он-Нассам (Nassam), который открыто признавал, что композиция и синтаксис в Коране далеко не чудесные и что произведения равных или более высоких достоинств могли бы создать другие боящиеся Бога писатели». Хотя такое мнение кое-кто осуждал (исходя из своего толкования стиха Коран, сура 17:90/88), у он-Нассама было много защитников, в том числе несколько ведущих представителей мутазилитской школы (Dashti, 48).

Коран не является несравненной книгой, даже среди произведений на арабском языке. Как указывает исламист Ч. Дж. Пфандер (Pfander), «ни в коем случае нельзя считать всеобщим мнение непредвзятых арабистов, будто бы по своему литературному стилю Коран превосходит все остальные книги на арабском языке». Например, «кое-кто сомневается, действительно ли по красноречию и поэтике он превосходит такие литературные шедевры, как «Му’аллакат», «Макамат» или произведения Аль-Харири, хотя в мусульманских странах мало у кого достало бы храбрости высказать такое мнение» (Pfander, 264). Дашти же утверждает, что в Коране встречаются многочисленные грамматические огрехи. Он отмечает:

В Коране встречаются предложения, которые не имеют завершения и не вполне понятны без истолкования их в комментариях; иностранные слова, необычные арабские слова и слова, употребляемые в отличном от нормативного значении; прилагательные и глаголы, не согласованные по роду и числу; алогичные и грамматически некорректные местоимения, которые иногда не имеют обозначаемого; сказуемые, в

рифмованных периодах нередко разлучённые со своим подлежащим.

Дашти продолжает: «Эти и другие языковые отклонения развязывают руки тем критикам, которые отрицают красноречие Корана» (Dashti, 48–49). Он приводит многочисленные примеры (Коран, суры 74:1; 4:160/162; 20:66/63; 2:172/177), один из которых встречается «в стихе 9 суры 49 (*ol Hojorat*): «И если бы два отряда из верующих сражались, то примирите их"" (Коран, сура 49:9/9). Арабский глагол, означающий «сражались», стоит во множественном числе, тогда как здесь должно быть двойственное число, как и у подлежащего «два отряда». Анис А. Шоррош перечисляет другие литературные изъяны в Коране. Например, для стиха Коран, сура 2:172/177 он указывает, что арабское слово *Sabireen* должно иметь форму *Sabiroon*, обусловленную его позицией в предложении. Точно так же *Sabieen* в Коране, сура 5:73/69, по-арабски было бы правильней, чем *Sabioon*. Кроме того, Шоррош отмечает, что «есть грубые ошибки в арабском языке» Корана, сура 3:52/59 (Shorrosh, 199–200). Дашти насчитал свыше 100 отклонений от стандартных правил и конструкций арабского языка (Dashti, 50). При таких проблематичных его качествах Коран может быть чудом красноречия, но назвать его идеальным и непревзойдённым нельзя.

Как замечает Пфандер, «даже если бы удалось доказать превыше всяких сомнений, что Коран далеко превосходит все прочие книги по своему красноречию, изяществу и поэтичности, это бы не в большей степени доказывало его богодухновенность, чем сила мужчины может доказывать его мудрость, а красота женщины – доказывать её добродетель» (Pfander, 267). Нет никакой логической связи между литературными достоинствами и божественной авторитетностью. Суверенный Бог (Которого мусульмане признают) может, по Своему желанию, предпочесть самый незатейливый, обыденный язык. В лучшем случае можно попытаться доказывать, что сказанное Богом будет сказано самым красноречивым образом. Но даже если так, логической ошибкой было бы утверждать, что просто в силу

красноречивости чего-то сказанного оно непременно должно исходить от Бога. И люди могут говорить красноречиво, и Бог может говорить просто.

В других религиях тоже ссылаются на литературные красоты священных текстов в качестве признака их божественного происхождения. Разве мусульмане признают богодухновенность этих произведений? Например, относительно персидского основателя манихейства. Мани, «считается, что он провозглашал – люди должны уверовать в него как в Параклита ["Утешитель», обещанный Иисусом в Ин. 14], ибо он написал книгу под названием «Артанд», полную прекрасных образов». Далее, «он говорил, что эта книга передана ему Богом, что никто из живущих не смог бы создать образов, равных этим по красоте, и посему книга явно происходит от Самого Бога» (Pfander, 264). Однако ни один мусульманин не согласится с такими притязаниями. С какой же тогда стати немусульмане должны принимать литературные достоинства в качестве законного критерия в вопросе о божественном авторитете Корана?

Довод на основе неграмотности Мухаммеда. В дополнение к стилю, человеческий автор и содержание Корана расцениваются как доказательство его божественного происхождения. Утверждается, что ни одна книга такого содержания не могла быть составлена неграмотным пророком, каким был Мухаммед.

Вызывает сомнения, был ли Мухаммед в полном смысле слова безграмотным. По замечанию одного авторитетного специалиста, арабские слова *al umni*, переведённые в Коране как «неграмотный» (Коран, сура 7:156/157 {в русск. перев. «простецом"}), «возможно, [означают] «варвар», а не «безграмотный"". Пфандер предпочитает перевод «языческий пророк», соглашаясь с тем, что данное выражение не подразумевает неграмотность (Pfander, 254). То же самое слово переведено как «язычники» {в англ. перев.} в суре 62:2/2: «Он послал среди простецов [*al umni*] посланника», а также в стихах Коран, суры 2:73/78; 3:19/20, 69/75; 7:156/157.

Свидетельства предполагают, что Мухаммед не был безграмотным. Например, «когда подписывался договор при аль-Худайбия, Мухаммед взял перо у Али, вычеркнул фразу, в которой Али именовал его «посланником Бога», а вместо неё собственноручно вписал слова «сын Абдуллы"". И «предание тоже говорит нам, что Мухаммед, когда умирал, попросил перо и чернила, чтобы написать распоряжение о назначении своего преемника, но силы оставили его, прежде чем принесли письменные принадлежности» (Pfander, 255).

У. Монтгомери Уотт (Watt) сообщает, что «многие мекканцы умели читать и писать, поэтому есть основания полагать, что такой преуспевающий купец, каким был Мухаммед, кое-что знал из грамоты» (Watt, 40). Исламисты и сами говорят о «совершенстве ума» Мухаммеда (Gudel, 72). Если Мухаммеду и не хватало формального образования в юные годы, нет причин, почему бы столь мудрый человек не мог позднее своими силами наверстать упущенное.

В-третьих, даже если считать, что Мухаммед был неграмотным, из этого ещё не следует, что Коран был продиктован ему Богом. Возможны другие объяснения. Даже если он не получил формального образования, Мухаммед был одарённой личностью, разносторонне развитой. Его писец мог исправлять некоторые недостатки, стилистически обрабатывая тексты. Это обычная практика Древнего мира. Гомер был слепым и, скорее всего, не мог сам записывать свои эпические поэмы. По мнению некоторых критиков, вполне возможно также, что первое впечатление Мухаммеда было верным, и он принимал сообщения от злого духа, который мог усовершенствовать его способности (*см*. Мухаммед: предполагаемое призвание Богом).

Довод на основе сохранности Корана. Может ли полная сохранность доказывать богодухновенность? Мусульмане предполагают, что современный Коран идентичен своему оригиналу и это ставит его выше Библии. Критики Корана это оспаривают. Во-первых, в том, что касается сохранности Корана, зачастую имеют место серьёзные преувеличения. Хотя и верно, что современный Коран представляет собой почти

идеальную копию своего оригинала седьмого столетия, нельзя утверждать, что именно в таком виде он был создан Мухаммедом.

Коран первоначально был продиктован Мухаммедом и запоминался наизусть его верными последователями, большинство из которых погибли вскоре после смерти Мухаммеда. Согласно ранней традиции, писцы Мухаммеда писали на клочках бумаги, на камнях, пальмовых листьях, лопатках и рёбрах, на кусочках кожи. Мусульмане верят, что ещё при жизни Мухаммеда Коран принял письменную форму. Однако, по свидетельству Зейда, современника и последователя Мухаммеда, Абу Бекр попросил его «разыскать [различные главы и стихи, входящие в] Коран и собрать всё воедино». Он согласился, «и, соответственно, разыскал Коран: я собрал его воедино с безлистных пальмовых ветвей, и белых каменных плиток, и груди людей…» (Pfander, 258–59). В 650-х гг. при Османе ибн Аффане, третьем мусульманском халифе, как сообщается, несколько мусульманских общин пользовались разными вариантами Корана. Зейд снова был призван, чтобы подготовить исправленную официальную версию. Именно этот вариант сохранился единообразно и без отклонений, а не тот оригинал, который восходил бы непосредственно к Мухаммеду.

В своей книге «Материалы по истории текста Корана» (*Materials for the History of the Text of the Qur'an*) европейский археолог Артур Джеффри (Jeffry) рассказывает о своём открытии одной из трёх существующих копий ряда раннемусульманских произведений, известных под названием *Masahif*. В этих книгах отражено то состояние текста Корана, которое предшествовало его стандартизации при Османе. Оказывается, вопреки заявлениям мусульман, до ревизии Османа существовало несколько различных текстов. Фактически, как указывает Дашти, некоторые стихи Корана были изменены по предложениям писцов Мухаммеду, а другие – в силу влияния на Мухаммеда Омара 1, второго халифа мусульманской империи.

Джеффри приходит к выводу, что официальная ревизия при Османе «была необходимым политическим ходом, чтобы

установить стандартный текст для всей империи». Поскольку существовали обширные расхождения между текстами Корана в Медине, Мекке, Басре, Эль-Куфе и Дамаске, «Осман принял решение канонизировать Мединский кодекс, а всё остальные приказал уничтожить». Таким образом, заключает автор, «не может быть больших сомнений в том, что текст, канонизированный Османом, был только одним из нескольких вариантов, существовавших в то время» (Jeffry, 7–8).

И сегодня не все мусульмане признают один и тот же вариант Корана. Сунниты считают авторитетной сахийскую традицию Масуда. Масуд был одним из немногих людей, получивших от Мухаммеда полномочия учить о Коране. Однако оставленный Ибн Масудом кодекс Корана насчитывает множество отклонений от Османской редакции. Только в суре 2 имеется почти 160 разночтений. Джеффри понадобилось девяносто четыре страницы, чтобы привести перечень различий между двумя текстами. Он также продемонстрировал, что разночтения не сводятся просто к вопросу различия диалектов языка, как заявляют многие мусульмане. Некоторые отклонения охватывают целые периоды, в иных случаях пропущены предложения целиком. Джеффри приходит к выводу, что канонизированный текст Османа был только одним из многих вариантов и «существуют серьёзные подозрения, что Осман мог сильно отредактировать текст перед тем, как его канонизировать» (Jeffry, ix–x).

Исламские предания рассказывают об определённых вещах, которых не найти в современном Коране. Одно из них гласит, что Айша, одна из жён Мухаммеда, сказала: «Среди того, что было ниспослано в Коране, было десять общеизвестных (стихов) о Простеце, которые запрещены: потом их заменили пятью общеизвестными. Потом апостол Бога скончался, и их теперь цитируют в Коране» (Pfander, 256). Ещё один пример того, чего не осталось в современном Коране, – рассказ Омара: «Поистине, Бог послал Мухаммеда с истиной, Он ниспослал ему Книгу, соответственно, стих о побивании камнями был составной частью того, что ниспослал Бог Всевышний: апостол Бога побивал камнями, и мы побивали

камнями вслед за ним, а в Книге Божьей побивание камнями предназначено для прелюбодеев» (Pfander, 256). Здесь изначальное откровение явно было искажено, и сотня ударов заменила побивание камнями в качестве наказания за прелюбодейство (Коран, сура 24:2/2).

Так называемые «сатанинские стихи» служат ещё одним примером искажения первоначального текста. Согласно одному из вариантов, Мухаммед сначала получил откровение в Мекке, которое позволяло обращаться к определённым идолам, указывая:

Видели ли вы ал-Лат, и ал-Уззу,
и Манат – третью, иную?
(Коран, сура 53:19–20)
Это – лебеди превознесённые;
Их заступничество ожидается;
Их желания не пренебрегаются [Watt, 60].

Спустя какое-то время Мухаммед получил ещё одно откровение, отменяющее три последние строчки (стиха) и подставляющее вместо них те, которые мы видим сейчас – см. Коран, сура 21–23/21–23 – и в которых опущены слова о ходатайстве перед этими богами. По данным Уотта, оба варианта были прочитаны публично. Мухаммед дал то объяснение, что сатана его обманул и без его ведома вставил ложные стихи!

У. Ст. Клер-Тисдалл (Clair-Tisdall). долгое время работавший среди мусульман, указывает, что даже в современном Коране есть некоторые разночтения.

Среди разночтений можно упомянуть такие: 1) в суре 28:48 иногда читают «Sahirani» вместо «sihrani»; 2) в суре 32:6 после «ummahatuhum» в одном из вариантов добавлены слова «wa hua abun lahum»; 3) в суре 34:18 вместо «rabbana ba’id» кое-кто читает «rabuna ba’ada»; 4) в суре 38:22 кроме «tis'un» существует ещё один вариант – «tis'atun»; 5) в суре 19:35 вместо «tantaruna» некоторые читают «yamtaruna» (Clair-Tisdall. 60).

Хотя шииты составляют меньшинство мусульман, это вторая в мире по величине конфессия ислама, насчитывающая

свыше 100 миллионов последователей. Они заявляют, что халиф Осман умышленно убрал из Корана многие стихи, в которых говорилось об Али.

Заключение хорошо формулирует Л. Беван Джоунс в своей книге «Люди мечети» (*The People of the Mosque*): «Хотя может быть верно, что никакая другая книга не сохранилась на протяжении двенадцати столетий в такой чистоте текста, скорее всего, не менее верно и то, что никакая другая книга не подвергалась столь энергичному очищению» (Jones, 62).

Даже если бы Коран был идеальной дословной копией данного Мухаммедом оригинала, богодухновенность оригинала это ещё не доказывало бы. Всё, что это означало бы, – что современный Коран является точной калькой сказанного Мухаммедом. Но это ничего бы не говорило и не доказывало нам относительно истинности сказанного им. Утверждения мусульман о том, что их религия истинна, потому что только у них есть идеально скопированная священная книга, представляют собой такую же логическую ошибку, как выбор в пользу идеально изготовленного фальшивого чека на 1000 долларов вместо слегка несовершенного, но настоящего. Критический вопрос, который мусульманские апологеты обходят с помощью порочного круга, состоит в том, является ли оригинал Словом Божиим, а не в том, располагают ли они идеальной его копией.

Довод на основе пророчеств. Содержит ли Коран пророчества с предсказаниями будущего, которые доказывали бы его божественное происхождение? Подробно это обсуждается в статье *Мухаммед: предполагаемые чудеса*. Ниже приводятся лишь основные тезисы.

Большинство пророчеств в действительности представляют собой призывы военно-религиозного вождя идти сражаться, чтобы Бог даровал победу. Одно существенное предсказание, относительно победы римлян над войском персов при Иссе (Коран, сура 30:1–3/2–4), не исполнилось в указанные пророчеством сроки – «через несколько лет» – и никак не может быть названо неожиданным.

Из других пророчеств примечательно только одно – упоминание десяти ночей в суре 89:1/2, которое истолковывают как завуалированное предсказание о десяти годах гонений, испытанных первыми мусульманами. Это. сомнительное толкование, поскольку в данном месте с очевидностью речь идёт о паломничестве (*см.* пророчества как подтверждение Библии).

Довод на основе единства. Утверждения о том, что Коран должен иметь божественное происхождение в связи с его внутренней последовательностью и непротиворечивостью, тоже не слишком убедительны. Как отмечено выше, откровение у Мухаммеда иногда изменялось, например в случае процитированных «сатанинских стихов», где первоначальное откровение позволяло определённым племенам поклоняться языческим богам (ср. Коран, сура 21–23/21–23). Это серьёзный вопрос для пророка, который считает многобожье главным грехом.

Сама концепция отмены (*mansukh*), когда допущенные ошибки исправляются в последующих стихах (именуемых *nasikh*), свидетельствует об отсутствии в Коране единства. В Коране, сура 2:100/106, сказано: «Всякий раз, когда мы отменяем стих или заставляем его забыть, мы приводим лучший, чем он, или похожий на него. Разве ты не знаешь, что Аллах над любой вещью мощен?» Например, так называемый «стих меча» (Коран, сура 9:5/5), предположительно отменяет 124 стиха, которые первоначально призывали к терпимости (ср. Коран, сура 2:257/256). В Коране патетически провозглашается, что «нет принуждения в религии» (Коран, сура 2:257/256), однако в других местах он призывает мусульман: «сражайтесь с теми, кто не верует» (Коран, сура 9:29/29) и «избивайте многобожников, где их найдёте» (Коран, сура 9:5/5). Концепция *nasikh* противоречива тем, что в самом Коране провозглашается: «нет перемены словам Аллаха» (Коран, сура 10:65/64), а именно таковыми словами считается Коран. Ибо «[нет того, кто мог бы изменить слова (и веления) Аллаха]» (Коран, сура 6:34/34 {в русск. перев. «нет применяющего слова

Аллаха"}). И всё же Коран учит доктрине отмены, аннулирования предыдущего откровения последующим.

По тонкому замечанию Герхарда Нельса, «мы хотели бы понять, каким образом божественное откровение может быть уточнено. Мы ведь ждём, что оно будет совершенным и истинным с самого начала» (Nehls, 11). Некоторые мусульмане, как Али, утверждают, будто бы доктрина отмены сводится просто к «развёртыванию откровения», когда одна и та же Божия истина адаптируется для разных людей, живущих в разное время. «Но в суре 2:100/106 (об отмене) говорится о культурно адаптированном или развёртывающемся откровении применительно не к священным текстам, данным до Мухаммеда, а только к стихам самого Корана!» (Nehls, 12). Понятие развёртывающегося откровения имеет смысл, когда Бог последовательно раскрывает Себя на протяжении свыше 1500 лет, как это происходит в Библии (*см*. откровение разведывающееся). Однако в Библии речь идёт о прояснении или развитии предшествующего учения, а не внесении исправлений, и уж тем более не в течение двух десятков лет. Особенно это различие показательно с учётом того факта, что в Коране исправляющие стихи нередко следуют почти сразу за исправляемыми. Более того, есть стихи, которые, по-видимому, просто забыли исправить. В суре 7:52/54 (и Коран, сура 32:3/4) нам сказано, что мир был сотворён за шесть дней. Но в стихах Коран, сура 41:8–11/9–12 сказано, что сотворение мира заняло у Бога восемь дней (два плюс четыре плюс два). Разве может и то, и другое быть истиной?

В Коране также провозглашается, что люди сами несут ответственность за свой выбор (Коран, сура 18:28/29), однако указано, что Бог заранее предопределил участь всех людей: «И всякому человеку Мы прикрепили птицу к его шее и выведем для него в день воскресения книгу, которую он встретит разверстой» (Коран, сура 17:14/13; см. также Коран, сура 10:99–100/99–100).

Даже если Коран был бы последователен, внутреннее единство или последовательность являются, в лучшем случае, негативным критерием истинности, а не позитивным.

Разумеется, если Книга пришла от Бога, Который непогрешим, в ней не будет противоречий. Тем не менее одно только то, что книга не содержит в себе противоречий, ещё не означает, что её продиктовал Бог. Как справедливо подметил Джон У. Монтгомери (Montgomery), евклидова геометрия внутренне непротиворечива, но это не повод называть её божественно авторитетной (Montgomery, 94).

Внутренняя согласованность – это довод такого рода, который другие религии (в том числе христиане) выдвигают в отношении своих священных книг. Но не все из них могут быть богодухновенным Словом Божиим, потому что они противоречат друг другу. Единство само по себе ещё не доказывает божественную аутентичность, иначе бы все внутренне последовательные, но противоположные священные тексты были истинны. Библия, по меньшей мере, столь же непротиворечива, как Коран, но ни один мусульманин не признал бы, что по этой причине она богодухновенна.

Довод на основе научной правильности. Этот довод приобрёл в последнее время популярность, главным образом, благодаря книге Мориса Букайля «Библия, Коран и наука» (Bucaille, *The Bible, the Qur'an and Science*), в которой христианство критикуется за сдерживание научного прогресса, а Коран превозносится за свою причастность к науке. Действительно, автор настаивает, что Коран удивительным образом предвосхищает многие положения современной науки, что служит сверхъестественным подтверждением его божественного происхождения.

Но колыбелью для современной науки было христианство, а не ислам. М. Б. Фостер в статье для престижного английского философского журнала *Mind* отмечает, что христианская доктрина творения лежит в основе современной науки (см. Foster, Whitehead, 13–14). Основателями почти каждой области современной науки были христиане, которые в своей работе придерживались соответствующего мировоззрения. В их число входят такие умы, как Николай Коперник (Copernicus), Иоганн Кеплер (Kepler), Уильям Кельвин (Kelvin), Исаак Ньютон (Newton), Блез °Паскаль, Роберт Бойль (Boyle), Джеймс Клерк

Максвелл (Maxwell) и Луи Агассис (Agassiz) (*см*. происхождение вселенной).

Таким образом, хотя исламский монотеизм внёс значительный вклад в современную культуру, преувеличением было бы приписывать ему формирование современной науки. Воинствующие мусульмане уничтожали богатейшие сокровищницы знаний. Например, как указывает Пфандер, при халифе Омаре мусульманские завоеватели уничтожили огромные библиотеки в Александрии и Персии. Когда один военачальник спросил Омара, как поступить с книгами, тот, по преданию, дал ответ: «Выбросьте их в реку. Ибо если в этих книгах и есть наставление, то у нас есть лучшее наставление в Книге Божьей. А если в них, наоборот, есть только то, что сбивает с пути, так сохрани нас Бог от них» (Pfander, 365).

Во-вторых, ошибочно предполагать, что книга богодухновенна просто потому, что она хорошо согласуется с современной наукой (*см*. наука и Библия). Мусульманские и христианские апологеты допускают ошибку, постулируя истинность конкретной системы научного знания. Научное знание меняется. Тогда кажущаяся «гармония» может исчезнуть. Самые нелепые ошибки возникают при попытках найти отголоски современных научных теорий в тех или иных священных текстах.

Даже если удалось бы продемонстрировать полную гармонию между Кораном и научными фактами, это не доказывало бы богодухновенность Корана. Это просто доказывало бы, что в Коране не содержится научных ошибок. Научная правильность в лучшем случае может служить негативным критерием истины. Если ошибка обнаружена, она доказывает, что данный текст не есть слово Божье. Это относится и к Библии, и к любой другой религиозной книге. Разумеется, если книга систематически последовательно и точно предвосхищает то, что станет известно только спустя столетия, такое её свойство можно в теистическом контексте расценивать как признак её божественного происхождения. Но для Корана нет таких свидетельств о сверхъестественных предвидениях, какие есть для Библии.

Некоторые критики сомневаются, настолько ли научно правилен Коран. Возьмём, например, крайне противоречивое утверждение Корана о том, что человеческие существа созданы из «сгустка крови». Стих Коран, сура 23:14/14 гласит: «потом [Мы] создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса [эмбрион], создали из этого куска кости и облекли кости мясом». Вряд ли это можно назвать научным описанием формирования плода. Во избежание подобных несообразностей Букайль сделал новый перевод стиха, приравнивая арабское слово *alaq* («сгусток крови») к обороту «нечто, что прикрепляется» (Bucaille, 204). Однако это весьма сомнительное достижение. Это противоречит точке зрения признанных авторитетов в области ислама, создавших основные английские переводы. Да и сам Букайль признаёт, что «в большинстве переводов описывается […] формирование человека из «сгустка крови» или «комка"" (Bucaille, 198). Складывается впечатление, что его доморощенный перевод был сделан специально для решения проблемы, ведь он оправдывается, что «такого рода описания совершенно неприемлемы для учёного, специализирующегося в данной области» (ibid.).

Точно так же другие критики указывают, что в суре 18:84/86 говорится о человеке, идущем на запад: «когда он дошёл до заката солнца, то увидел, что оно закатывается в источник зловонный». Даже в своей попытке разъяснить эту проблему Юсуф Али (Ali) признаёт, что она «ставит в тупик комментаторов». Да и сам он, по сути дела, не разъясняет её, а просто заявляет, что это не может быть «западный край земли, потому что такового не существует» (Ali, 754, п. 2430). Действительно, западного края земли не существует, и никто не может, двигаясь на запад, дойти в конце концов до места, где закатывается солнце. Но именно это утверждается в тексте, настолько ненаучном, насколько вообще возможно.

Ещё отмечают, что так называемые научные предвидения Корана крайне сомнительны. По описанию Кеннета Крэгга (Cragg), «некоторые мусульманские толкователи Корана зачастую заявляют, что современные открытия и научные результаты, даже деление ядер, в нём предвосхищаются и ныне

могут быть распознаны в текстах, ранее не оценённых по достоинству в своём аспекте научного предвидения. Неожиданные смыслы раскрываются по мере прогресса науки». Подобное мнение, однако, «категорически отвергается другими, считающими, что это такого рода дополнительное подтверждение, в котором Коран, как «духовное» Писание, не нуждается и которое не одобряет» (Cragg, 42).

Даже если бы удалось доказать научную правильность Корана, из этого не следовала бы его божественная авторитетность. Всё, что это означало бы, – что в Коране нет научных несообразностей. И это не оказалось бы каким-то исключительным его достоинством. Некоторые иудаисты приписывают те же достоинства Торе, и многие христиане утверждают в точности то же самое о Библии, прибегая к весьма сходной аргументации. Но ведь Букайль не признал бы, что это доказывает – Ветхий и Новый Завет есть Слово Божье.

Довод на основе математических структур. Один популярный аргумент в пользу божественного происхождения Корана сводится к его предполагаемой сверхъестественной связи с числом девятнадцать. Девятнадцать – это сумма числовых значений всех букв в слове «один» (выражающем основополагающее убеждение в единственности Бога). Такой метод апологетики не встречает горячего одобрения в научных кругах по достаточно веским причинам. Ни один мусульманин не признал бы проповедь, якобы идущую от Бога, если она учит идолопоклонству и безнравственности. Безусловно, никакая проповедь с подобным учением не была бы принята на основе математических соображений. Так что, если Коран и представляет собой математическое «чудо», этого не было бы достаточно для доказательства его божественного происхождения даже с точки зрения ценящего математику мусульманина.

Во-вторых, даже если вероятности того, что в Коране случайно оказались все эти удивительные комбинации числа 19, астрономически малы, из этого следует только одно – текст Корана имеет какую-то математическую структуру. Поскольку язык отражает структуру человеческого мышления, и такая

структура зачастую может быть выражена математически, нет ничего необычного, если математическую структуру удаётся обнаружить в языке документа. Собственно говоря, ничего такого особенного в предложениях, состоящих из девятнадцати букв, быть не может.

Далее, такого же рода аргументацию (на основе числа семь) применяют для «доказательства» богодухновенности Библии. Возьмём первый стих Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Г. Нельс указывает:

Этот стих состоит из 7 древнееврейских слов и 28 букв (7 х 4). В нём три существительных: «Бог», «небо» и «земля», сумма всех числовых значений здесь […] составляет 777 (7 х 111). Глагол «сотворил» имеет значение 203 (7 х 29). Дополнение составляют первые три слова – из 14 букв (7 х 2). Оставшиеся четыре слова составляют подлежащее – тоже из 14 букв (7 х 2) [и так далее].

Но ни один мусульманин не позволит считать это аргументом, доказывающим богодухновенность Библии. В лучшем случае это эзотерический и не слишком убедительный довод. Даже большинство исламистов избегают такого рода аргументации.

Довод на основе преображения жизни верующих. Апологеты ссылаются на совершаемое Кораном преображение в жизни верующих и в культуре как на доказательство его божественного происхождения. Такого преображения и следует ожидать. Когда горячо верят в истинность какого-либо положения, начинают жить в соответствии с этой верой. Но при этом остаётся открытым вопрос, идёт ли речь о Слове Божьем. Любой набор идей, ревностно исповедуемых и применяемых на практике, вызовет изменения в жизни верующих и в культуре. Это будет так, пойдёт ли речь об идеях °буддизма, христианства, ислама или иудаизма. Разве хоть один мусульманин согласился бы с выводом о богодухновенности «Капитала» Карла °Маркса, повлиявшего на жизнь миллионов людей и культуру многих социумов?

Критики не считают удивительным, что столь многие обратились в ислам, если вспомнить, какую награду обещали за

согласие и каким наказанием грозили несогласным. Тем, кто покорится, обещали рай с прекрасными женщинами (Коран, суры 2:23/25; 4:60/57). Но «воздаяние тех, которые воюют с Аллахом и Его посланником […] в том, что они будут убиты, или распяты, или будут отсечены у них руки и ноги накрест, или будут они изгнаны из земли» (Коран, сура 5:37/33). Исламская традиция гласит, что Мухаммед оставил своим последователям такое наставление: «Меч есть ключ от неба и ада; капля крови, пролитой за дело Бога, ночь, проведённая с оружием в руках, принесут больше, чем два месяца поста и молитвы. Всякий, кто падёт в битве, получит прощение своих грехов в день суда» (Gibbon, 360–61).

Играла свою роль и человеческая жадность. «Арабские воины […] имели право на четыре пятых всей добычи, которую они захватывали в виде движимого имущества и пленных» (Noss, 711). Для врагов намного выгоднее было сдаться. У многобожников оставалось два выбора: покориться или умереть. Христианам и иудеям предоставлялась ещё одна альтернатива: они могли заплатить огромный выкуп (Коран, сура 9:5/5, 29/29). Исламское завоевание шло успешно ещё и потому, что в некоторых покорённых странах население устало от господства римлян и с радостью принимало исламские идеалы равенства и братства.

Далее, христианин или иудей могли бы обосновывать истинность своей религии теми же самыми доводами. Не следует удивляться, что искренняя вера в Бога, в Его нравственный закон и в суд последнего дня способна преобразить жизнь человека – а в это верят все нравственные монотеисты. Но отсюда нельзя перескакивать к выводу о том, что Мухаммед есть последний и окончательный пророк Божий.

Если можно доказать, что преображение жизни, совершающееся благодаря какой-либо религии, свидетельствует о её уникальном божественном происхождении, то ввиду преображающей силы Евангелия (Рим. 1:16) христианство, по меньшей мере, не уступает исламу или превосходит его.

В своём знаменитом труде «Свидетельства о христианстве» (*Evidences of Christianity*) Уильям °Пэйли пишет:

Ибо как мы можем сравнивать? Сравнивать провинциала из Галилеи, сопровождаемого кучкой рыбаков, – и завоевателя во главе победоносной армии? Мы сравниваем Иисуса, не располагающего ни военным могуществом, ни политическим весом и поддержкой, когда ни одно из внешних обстоятельств не способствует росту Его популярности и влияния, когда Он противостоит предрассудкам, религиозному учению и религиозной иерархии родной страны, противостоит древней религии, помпезной религиозной обрядности, философии и практической мудрости, авторитету Римской империи в самый рафинированный и просвещённый период её существования, – и Магомета, прокладывающего себе путь к вершинам власти в среде арабов; набирающего себе сторонников в череде всё новых и новых завоеваний и триумфов, причём в самые непросвещённые века и в самых непросвещённых странах мира, тогда, когда военное счастье не просто обеспечивалось этой концентрацией волевых устремлений людей, не преминувших стать участниками обречённого на успех предприятия, но и считалось неоспоримым доказательством божественного благоволения. То, что толпы, убеждённые этим доводом, должны были присоединиться к обозу победоносной армии; то, что ещё большие толпы должны были, уже без особых доводов, склониться перед необоримой мощью, – это поведение, в котором мы вряд ли сможем усмотреть много для себя удивительного; и мы не сможем увидеть в этом ничего, даже отдалённо напоминающего причины, в силу которых состоялось становление христианства [Paley, 257].

Довод на основе стремительного распространения ислама. Некоторые мусульманские богословы ссылаются на стремительное распространение ислама в качестве доказательства его божественного происхождения. По мнению одного исламского апологета, «стремительное распространение ислама показывает, что Бог Всевышний ниспослал его в качестве Своего окончательного откровения для людей» (Pfander, 226). Ислам учит, что его предназначение – стать

всеобщей религией. При такой аргументации возникает несколько серьёзных проблем. Во-первых, можно усомниться, что масштабы и скорость распространения выступают решающим критерием истинности. Большинство не всегда право. В самом деле, история показывает, как часто оно ошибается.

Даже по собственным критериям ислам не является истинной религией, так как христианство было и остаётся первой в мире по числу верующих религией – факт, ставящий мусульман в чрезвычайно неудобное положение. Далее, если и применять в качестве критерия истинности религиозной системы стремительность её распространения, истинной религией оказывается христианство, а не ислам. Ибо в самом своём начале оно распространялось просто благодаря проповеди и в условиях суровых гонений со стороны римлян быстрее, нежели распространялся ислам с помощью военной силы. Фактически, христианство не только приобрело на своей иудейской родине за считанные дни и недели многие тысячи решительно обратившихся в веру (Деян. 2:41; 4:4; 5:14), но и покорило своей духовной силой всю Римскую империю уже в первые столетия своего существования.

Разумеется, христианские крестоносцы (в XII–XIV столетиях) тоже брались за меч, что Иисус запретил делать Своим ученикам для распространения Своей проповеди (Мф. 26:52). Но это происходило спустя долгое время после того, как христианство покорило мир без оружия. И напротив, ислам не распространялся одной только силою своего слова, а начал распространяться лишь позже, когда обратился к мечу. Действительно, раннее христианство стремительней всего расцветало, когда римские власти на протяжении первых трёх столетий боролись с христианами мечом.

Существуют совершенно естественные причины для позднейшего быстрого распространения ислама, указывает Шоррош. В исламе превозносились арабский народ, арабские обычаи и язык. Ислам давал стимул к тому, чтобы завоёвывать и грабить другие страны. В нём обнаруживалось своё применение для умения сражаться в пустыне. В нём была

обещана небесная награда за смерть в бою, а также использовались многие доисламские обычаи арабской культуры. Даже если указывать мотивы более позитивного характера, такие как прогресс в нравственной, политической и культурной сфере, не видно оснований для того, чтобы объяснять быстрое распространение ислама какими-то иными причинами, кроме чисто естественных. И наконец, многими обращёнными двигали вполне естественные побуждения. Воинам был обещан рай за смерть в бою ради торжества ислама. А тем, кто не покорялся, угрожали смерть, рабство или обнищание. При таких предпосылках нет никакой необходимости апеллировать к сверхъестественному для объяснения быстрого распространения ислама.

Исламист Уинфрид Кантуэлл Смит (Smith) точно определяет одну дилемму в мусульманском богословии. Мусульмане верят, что Коран по воле Божьей предназначен для покорения мира, следовательно, его неспособность это осуществить должна указывать, что суверенная воля Бога не исполняется. Но мусульмане отрицают предположение, что воля Божия может не исполниться. Поэтому с точки зрения логики они должны были бы прийти к тому выводу, что речь не идёт о воле Божьей. Биограф Мухаммеда М. Х. Хайкаль упускает из виду суть проблемы в том своём ответе, что человеческие существа свободны и во всех поражениях и препятствиях следует винить только их (Haykal, 605). Если воля Божия действительно состояла в доминировании ислама, то суть в том, что она не исполнилась, свободны ли при этом человеческие существа или нет. Ведь ислам с момента своего зарождения никогда не был и так и не стал религией, устойчиво доминирующей в мире в численном, духовном или культурном отношении. Но даже если бы ислам испытал внезапный скачок в своём могуществе и превзошёл все остальные религии, это бы не доказывало, что он от Бога. С логической точки зрения, фактом процветания религии доказывается лишь то, что она процветает; и при этом отнюдь не обязательно, что она истинна. Ведь даже о господствующей идее мы всё-таки можем спросить: истинна ли она или ложна?

Довод о высказываниях Бога от первого лица. Мусульмане ссылаются на тот факт, что Бог в Коране говорит от первого лица, по их мнению свидетельствующий, что Коран есть Слово Божье. В Библии Бог обычно упоминается во втором или третьем лице, то есть с человеческой точки зрения. Однако не везде в Коране Бог говорит от первого лица, значит, согласно такой логике, богодухновенны не все тексты, а только те, что от первого лица. Признать это не захочет ни один мусульманин. Кроме того, от первого лица Бог нередко говорит и в Библии, и всё же мусульмане не считают, что эти слова – от Бога, особенно когда Бог благословляет сынов Израилевых, отдавая им землю Палестины в качестве их вечного наследия.

Истина заключается в том, что и в Коране, и в Библии есть тексты, где слова Бога приведены как в первом, так и в третьем лице. Поэтому мусульмане вряд ли могут использовать подобную особенность в качестве уникального свидетельства богодухновенности Корана.

Свидетельства о человеческом происхождении Корана. Свидетельства богодухновенности Корана отсутствуют, зато есть достаточно признаков того, что его источник не был божественным.

Ошибочность. Бог не может ошибаться или изменять Свои намерения. Однако, как было показано выше, в Коране во многих случаях проявляется такая противоположность непогрешимости.

Чисто человеческие источники. Согласно исследованиям признанных исламистов, для содержания Корана можно проследить либо исходные иудейские или христианские произведения (зачастую – иудейские или христианские апокрифы), либо языческие источники. Артур Джеффри в своём специализированном академическом труде «Иностранная лексика в Коране» (*The Foreign Vocabulary of the Qur'an*) компетентно показывает, что «не только большая часть религиозной лексики, но и почти вся общекультурная лексика Корана имеют неарабское происхождение» (Jeffry, 2). Среди источников лексики – абиссинский, персидский, греческий,

сирийский (арамейский), еврейский и коптский языки (ibid., 12–32).

У. С. Клер Тисдалл в книге «Источники ислама» (*The Sources of Islam*) тоже выявляет прямую зависимость определённых сюжетов Корана от Ветхого Завета и иудейского Талмуда. Влияние Талмуда можно видеть в повествованиях Корана о Каине и Авеле, об Аврааме и идолах, о царице Савской. Прямое влияние христианских апокрифов проявляется в рассказах о семи спящих и о чудесах Иисуса в детстве, а зороастрийские доктрины фигурируют в описании гурий (дев) в раю и Сирата (мост между раем и адом; Tisdall, 49–59; 74–91). Мусульманские обряды посещения святилища Каабы, как и многие детали ритуала хаджа, в том числе подъём на холмы Сафа и Марва и побиение камнями каменного столба, символизирующего сатану, восходят к доисламским обычаям языческой Аравии (Dashti, 55, 93–94, 164).

Одарённость Мухаммеда. Как уже отмечалось, возможно, Мухаммед не был неграмотным, и даже если он не получил формального образования, был выдающейся и разносторонне одарённой личностью. Нет никаких причин, почему бы его творческий гений не мог создать ту часть учения Корана, для которой нет известных человеческих источников.

Биограф Мухаммеда Хайкаль указывает возможные источники полученного Мухаммедом «откровения» в своём описании сильно развитого у арабов творческого воображения: «Араб, при том образе жизни, который он ведёт под пустынным небосводом, постоянно перемещаясь в поисках пастбищ и возможностей для торговли, и постоянно будучи вынужден иметь дело с крайностями, преувеличениями и даже с ложью, обычно сопутствующими коммерции, неизбежно упражняет своё воображение и культивирует его во всякий момент, к добру ли это будет или к худу, к войне или к миру» [ibid., 319].

Возможные сатанинские источники Корана. Возможно также, что Мухаммед получал свои откровения от некоего злого духа. Он и сам поначалу считал, что его «откровения» приходят от демона, но его жена Хадиджа и её двоюродная сестра Барака убедили его поверить, что это откровение – от Бога.

Более полное обсуждение приведено в статье Мухаммед: предполагаемое призвание богом. Заключалась ли причина в собственных талантах Мухаммеда, влиянии каких-то человеческих источников или действии финитных злых духов, в Коране нет ничего необъяснимого, что требовало бы предположений о божественном откровении.

Заключение. Интересно будет отметить, что мусульманские авторы, несмотря на приведённые выше свидетельства, опровергающие все предположения о божественном происхождении Корана, меньше всего готовы обсуждать вопрос о его человеческом происхождении, а просто повторяют свои догматические положения о его божественном источнике. Фактически, у мусульманских богословов редко можно встретить признание самой этой проблемы, не говоря уже об аргументированной апологетике.

Библиография:

A. A. Abdul-Haqq. *Sharing Your Faith with a Muslim*.

H. Ahmad, *Introduction to the Study of the Holy Quran*.

M. M. A. Ajijola, *Muhammad and Christ*.

«Al-Runimani» // A. Rippin and J. Knappert, eds., *Textual Sources for the Study of Islam*.

M. Ali, *The Religion of Islam.*

Y. Ali, *The Holy Careen: Translation and Commentary*.

M. Bucaille, *The Bible, the Careen and Science*.

W.St.Clair-Tisdall, *A Manual of the Leading Muhammedan Objections to Christianity*.

K. Cragg, «Contemporary Trends in Islam» // J. D, Woodberry, ed» *Muslims and Christians on the Emmaus Road*.

A. Dashti. *Twenty Three Years: A Study of lite Prophetic Career of Mohammad*.

M. Foreman. «An Evaluation of Islamic Miracle Claims in the Life of Muhammad», an unpublished paper (1991).

M. B. Foster, «The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Science», *Mind*, 1934.

N. L. Geisler and A. Saleeb, *Answering Islam: The Crescent In the Light of the Cross*.

E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*.

J. P. Gudel, *To Every Muslim an Answer: Islamic Apologetics Compared and Contrasted with Christian Apologetics.*

H. Haneef, *What Everyone Should Know about Islam and Muslims*.

M. H. Haykal, *The Life of Muhammad.*

A. Jetfry, ed., *Islam: Muhammad and His Religion*.

L. B. Jones, *The People of the Mosque*.

J. W. Montgomery, *Faith Founded on Fact*.

→ "Mudjiza" // *The Encyclopedia of Islam*.

G. Nehls, *Christians Ask Muslims*.

J. B. Noss, *Man's Religions.*

W. Paley, *Evidences of Christianity.*

C. G. Pfander, *The Mizanu'l Haqq (The Balance of Truth)*.

A. A. Shorrosh, *Islam Revealed: A Christian Arab's View of Islam*.

H. Spencer. *Islam and the Gospel of God*.

C. Waddy, *The Muslim Mind*.

W. M. Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*.

A. N. Whitehead. *Science in the Modern World*.

Космологическое доказательство

см. **Доказательство космологическое**

Кушнер, Харольд

(*KUSHNER, HAROLD*)

Харольд Кушнер – это американский иудейский рабби конца двадцатого столетия, изложивший свою популярную версию ограниченного теизма в бестселлерах «Когда с хорошими людьми случается плохое» (*When Bad Things Happen to Good People*) и «Когда всего, что вы хотели, оказывается недостаточно» (*When All You've Wanted Isn't Enough*). Кушнер оспаривает ряд важнейших для христианства доктрин, особенно в своём отрицании чудес и в своей аргументации о финитном Боге (*см*. чудеса: аргументы против).

Ограниченный Бог. Согласно Кушнеру, существует один Бог, ограниченный в Своём могуществе и совершенстве. Но «когда мы говорим об одном Боге, не делаем ли мы нечто большее, нежели проведение переписи божественных существ? Может быть, мы говорим, что Бог «охватывает их всех»?» (Kushner, *When All You've Wanted,* 133). Далее, «поскольку Он – Один, Он совершенно одинок, пока и если нет других людей, которые Его любят» (ibid., 56). Такой Бог «не может монополизировать всё Могущество, не оставив нам ничего» (ibid.). Бог ограничен не только из-за нас, но также из-за Своей сущности. Как говорит Кушнер, «я признаю Его ограничения. Он ограничен в том, что Он может, законами природы и эволюцией человеческих существ, и их нравственной свободой» (Kushner, *When Bad Things Happen*, 134). Мы должны осознать, «что даже Богу бывает трудно справляться с хаосом и ограничивать вред, который способно принести зло» (ibid., 43).

Кушнер видит в финитности Бога скорее плюсы для нашей жизни, чем минусы. Ведь «если мы сумеем прийти к осознанию того, что существуют кое-какие вещи, над которыми Бог не властен, тогда может случиться много хорошего» (ibid., 45). В сущности, «Бог, Который не порождает, но и не предотвращает трагедии, хорош тем, что вдохновляет людей помогать друг другу». Бог не властен над миром и человеческими существами,

но Он – «та божественная власть, которая призывает их расти над собой, стремиться и дерзать» (ibid., 132).

Для Кушнера Бог – это Бог любви, а не могущества (Kushner, *When All You've Wanted*, 55). В Нём больше доброты, чем умения (ibid., 58). «Бог – та сила, что побуждает нас подняться над эгоизмом и помогать нашим ближним, точно так же, как Он вдохновляет их отречься от эгоизма и помогать нам» (ibid., 183). Что касается трагедий в нашей жизни, «Бог, может быть, не предотвращает бедствия, но Он даёт нам силы и терпение, чтобы их преодолевать» (Kushner, *When Bad Things Happen*, 141). Бог не в силах оградить нас от всех несчастий, но Он и не насылает их на нас. «Наши несчастья никак не связаны с Его действиями, так что мы можем обращаться к Нему за помощью» (ibid., 44). Даже во время еврейского Холокоста во Вторую мировую войну Бог «был с жертвами, а не с убийцами, но... Он не властен над выбором человека между добром и злом» (ibid., 84).

Добро в людях. Человечество – это эволюционировавший результат «Божьего творения» (Kushner, *When All You've Wanted,* 77). Каждый человек создан «по образу Божьему». Особенно отчётливо это проявляется в его способности выбирать между добром и злом. Кроме того, человеческие существа есть существа рациональные. «Когда на первых страницах Библии описывается, как Адам давал имена животным, тем самым отдаётся должное его уникальной способности рассуждать, классифицировать объекты по разным категориям. Только человек способен применять свой разум для изготовления орудий [...] а также для того, чтобы сочинять книги и симфонии» (ibid., 103, 104).

Люди наделены не только разумом и волей, но и материальными телами, которые ощущают боль (ibid., 78). Тем не менее человеческое тело совершенно. По мнению Кушнера, «относиться к человеческому телу и всему миру природы с отвращением или недоверием – такая же ересь, как относиться к ним с безудержным благоговением» (ibid., 83). Бог благ, и род человеческий Он тоже соделал благим. Когда в Библии говорится, что Адам и Ева съели плоды дерева познания, они

не пали низко, они «пали высоко». Для рода человеческого это был час гигантского шага вперёд, а не катастрофы. Это был прогрессивный скачок в эволюционном процессе.

Кушнер называет человеческий разум «самым бесспорным доказательством участия Бога в эволюционном процессе» (ibid., 110). В другом месте он пишет о том, «что имел в виду Бог, когда предначертал роду человеческому эволюционировать» (ibid., 135). Итак, эволюция – это средство для проявления Богом Своего творческого начала (*см*. эволюция биологическая). Человек есть высший результат такого процесса – это Божье создание, максимально подобное Богу.

Хаотический мир. Хотя мир находится в процессе изменения, в нём есть такое, что изменить не в силах даже Бог. Бог не может сделать наше несчастное существование менее несчастным, не может исцелить недуг (Kushner, *When Bad Things Happen*, 110). «Законы природы не делают исключений для хороших людей. У пули нет совести; нет её и у злокачественной опухоли или у вышедшей из подчинения машины» (ibid., 58).

Руки Бога связаны бесчувственными законами природы. Таким образом, мы не можем просить Бога о °чуде. Когда происходит что-то необычайное, «для нас мудрее с благодарностью склонить головы в знак признания чуда и не думать, будто бы оно вызвано нашими молитвами, жертвами или подвигами воздержания» (ibid.). Молитвы не приобщают нас к сверхъестественному Богу. Зато молитвы «приобщают нас к другим людям, к людям, у которых те же заботы, ценности, те же мечты и та же боль, что у нас» (ibid., 119).

Кроме того, наш мир иррационален (Kushner, *When All You've Wanted*, 111). Во всём происходящем нет никакого высшего смысла (Kushner, *When Bad Things Happen*, 136). Не существует таких причин, из-за которых страдают одни люди, а не другие. «Подобные события вовсе не обусловлены решениями Бога. Они происходят чисто случайно, а «случайность» – это другое название для хаоса, царящего в тех закоулках Вселенной, куда ещё не проник животворящий свет Бога» (ibid., 53).

Простим Богу зло. Зло реально (Kushner, *When All You've Wanted*, 89). «Быть живым – значит чувствовать боль, а прятаться от боли – значит делать себя не совсем живым» (ibid.). Мир несправедлив, и мы должны к этому приспосабливаться. Вместо того чтобы обвинять Бога, нам следует простить Бога. В драматической тираде Кушнер спрашивает:

Способен ли ты любить и прощать Бога, даже когда понимаешь, как Он несовершенен, даже когда Он обескураживает и разочаровывает тебя, допуская, чтобы в Его мире существовали несчастья, болезни и жестокость, допуская, чтобы всё это коснулось и тебя лично? В силах ли ты научиться любить и прощать Его, несмотря на Его ограниченные возможности […] как однажды научился любить и прощать своих родителей, хотя они оказались совсем не такими мудрыми, не такими сильными и не такими совершенными родителями, какие были тебе нужны? [Kushner, *When Bad Things Happen*, 1481.

Решение проблемы зла (*см*. проблема зла) состоит в том, чтобы «простить Богу то, что Он не сотворил лучший мир, полюбить окружающих нас людей и продолжать жить, несмотря ни на что» (ibid., 147).

Этика для взрослых. Представления Кушнера о том, что есть добро и зло, уходят корнями в иудейскую традицию, а расцветают в лучах современной психологии. Иногда он говорит о Боге как Законодателе. «Он даёт нам заповеди. Он наделяет нас чувством нравственных обязанностей» (Kushner, *When All You've Wanted*, 180). Бог «даёт нам заповеди. Именно для этого мы находимся здесь, на Земле, – чтобы служить Богу, выполнять свои обязанности перед Богом» (Kushner, *When Bad Things Happen*, 86). Однако соблюдение Божьего закона – это лишь этика на самом первом её уровне. Вслед за психологом Жаном Пиаже (Piaget) Кушнер считает, что послушание – не обязательно высшая добродетель. В сущности, «религия, которая определяет нравственность как соблюдение её заповедей, уместна для детей и психологически незрелых личностей, а для человечества в целом могла подходить тогда, когда цивилизация была ещё незрелой». Такая религия

подходит для незрелой цивилизации, но нерассуждающее послушание не даёт выйти из стадии детства (Kushner, *When All You've Wanted*, 127–28).

Высший уровень этической зрелости достигается теми, кто «понимает, что правила не приходят «свыше». Правила устанавливаются людьми, такими же как все, с течением времени проверяются и совершенствуются, и могут быть изменены людьми, такими же как все». На этой стадии «быть нравственным уже не означает просто соблюдать правила. Теперь это означает разделение с другими людьми ответственности по оценке и составлению правил, которые будут справедливыми для всех, так что мы все сможем жить счастливо в справедливом и честном обществе» (ibid., 123).

Надежды на грядущее. Что касается жизни после смерти, рабби Кушнер не чувствует полной уверенности. Личное °бессмертие – это только наше упование. «Ни я, ни любой человек из числа живущих не может ничего знать о реальности этих надежд» (Kushner, *When Bad Things Happen*, 28). Он «верит, что та часть нашего существа, которая не является материальной, которую мы называем душой или личностью, не умирает и не может умереть». Однако Кушнер сразу добавляет, что он «не в силах представить себе, как могла бы выглядеть душа без тела. Сможем ли мы признать в бестелесных душах тех людей, которых мы знали и любили?» (ibid.).

Кушнер согласен с тем, что вера в мир грядущий способна помочь людям переносить несовершенство мира сего. Но этим нельзя оправдать примирение с несправедливостью вместо борьбы с нею (ibid., 29). Мы должны жить сейчас, в кратком миге настоящего. «Мы никогда не сможем раз и навсегда решить все проблемы жизни» (Kushner, *When All You've Wanted*, 143). Важно жить сейчас. Те, кто искренне живёт в настоящем, не боятся смерти (ibid., 155). «У меня нет страха смерти, потому что я чувствую, что я живу. Я люблю и любим» (ibid., 161). Большинство людей боятся не умирать, а жить. Они боятся встретить смерть, так никогда и не жив (ibid., 156).

Мы не должны стремиться к грядущему вознаграждению. «Когда ты научишься жить, сама жизнь станет тебе лучшей

наградой» (ibid., 152). Рабби Кушнер ссылается на Талмуд, где сказано: «один час в этом мире лучше, чем целая вечность в Мире Грядущем» (ibid., 151). Когда мы говорим о Боге в небесах как нашем уповании, «мы профанируем религию и затрудняем для мыслящих людей серьёзное к ней отношение и стремление искать в ней утешение» (ibid., 179). Подлинное наше бессмертие – в том, чтобы вырастить детей и насадить сад, который будет радовать других людей после того, как мы уйдём (ibid., 173).

Небеса и °ад находятся на земле. Небеса для нас – «научиться с радостью совершать поступки, которые делают нас людьми, поступки, на которые способны только люди». И наоборот, «худшая разновидность ада, которую я только могу представить, – это вовсе не огонь и сера [...] Худший ад – это осознавать, что ты мог бы быть настоящим человеком [...] а теперь уже слишком поздно» (ibid., 157). Бог не придёт однажды в мир, чтобы вознаградить праведных и покарать нечестивых. Наше подлинное вознаграждение – то, что «Бог сотворил душу человеческую такой, что только добрая и честная жизнь позволяет нам чувствовать себя духовно здоровыми и чувствовать себя людьми» (ibid., 183).

Оценка. *Положительные черты*. Хотя °ограниченный теизм Кушнера ошибочен, в его изложении своей позиции присутствует истина:

Признание проблемы зла. Кушнер сосредотачивает свои размышления на критически важной теме – на проблеме зла. В этом вопросе он признаёт реальность зла, предпочитая не склоняться к пантеизму, который её отрицает. Кушнер прав в том, что у торнадо нет совести; они вредят и плохим, и хорошим людям. Они разрушают и церкви, и публичные дома. Любое адекватное решение проблемы природного зла должно учитывать эту реальность (*см*. проблема зла). Кушнер пытается найти такое решение. Он не переводит её в категорию принципиально необъяснимого. Хотя теисты не согласны с его решением (см. ниже), мы, тем не менее, приветствуем сами попытки искать решение.

Проникновение в проблему страданий. Лично пройдя через физические страдания, Кушнер не является сторонним

наблюдателем; он восприимчив к экзистенциальному воздействию страданий. Его воззрения отличаются от воззрений °К. С. Льюиса (Lewis) в книге «Проблема боли» (*The Problem of Pain*), когда тот не испытал страданий лично, и от его позднейших размышлений в «Рассматривая горе» (*A Grief Observed*) после смерти его жены от рака.

Признание проблемы божественного вмешательства. Кушнер также указывает на проблему, которую теисты иногда склонны упускать из виду. В отношении реальности человеческой жизни Бог не в силах делать всё, что угодно. Существуют функциональные пределы для божественного вмешательства. Бог не может попирать человеческую свободу, которую дал существам, созданным по Его образу. Так, сотворение чуда, отнимающего у человека его нравственную свободу, для Бога функционально невозможно. Постоянное Его вмешательство уничтожило бы те самые законы природы, которые и делают возможной физическую и нравственную жизнь.

Слабости и неприемлемые воззрения. Большинство вызывающих возражения аспектов позиции Кушнера критикуется в других статьях. Ниже мы приводим соответствующие ссылки.

Во-первых, ограниченный теизм не имеет обоснования (*см*. ограниченный теизм).

Во-вторых, концепция зла у Кушнера неадекватна (*см*. проблема зла).

В-третьих, у Кушнера необоснованно отрицается всё сверхъестественное (*см*. чудеса).

В-четвёртых, его отрицание бессмертия противоречит свидетельству (*см*. бессмертие). А без этого отрицания его построения рушатся, так как основаны на той посылке, что несправедливости этой жизни не будут исправлены в следующей (см. Geisler, *The Roots of Evil*, append. 3).

Несмотря на всю его популярность, предлагаемый Кушнером вариант ограниченного теизма, особенно в вопросе мирового зла, не выдерживает серьёзного анализа. В нём больше апелляций к эмоциям, чем рациональных обоснований.

Библиография:

H. Kushner, *When All You've Wanted Isn't Enough*.

→ *When Bad Things Happen to Good People*.

N. L. Geisler, *The Roots of Evil*, rev. ed.

___ with H. Kushner, transcript, televised debate, «The John Ankerberg Show». 1984.

Кьеркегор, Серен

(*KIERKEGAARD, SOEREN O.*)

Сёрен Обю Кьеркегор (Киркегаард) (1813–1855) родился в Копенгагене в семье Микаэля Педерсона, ютландского бедняка, который скопил богатство, торгуя тканями, а затем в 1786 г. продал свой бизнес, чтобы заняться изучением богословия. Кьеркегор говорил, что его воспитывал в суровости и набожности меланхоличный старик. Мать и пятеро из шести братьев Кьеркегора умерли ещё в его детские годы, вследствие, как поговаривали, семейного проклятья. Об этих утратах напоминает название его первой книги – «Из бумаг ещё живущего». Он отличался высокой интеллектуальной одарённостью, но был ленив, а также любил театр и, особенно, музыку Моцарта. Болезнь позвоночника могла повлиять на его мировоззрение. Ханс Кристиан Андерсен вывел образ молодого Кьеркегора, зачастую пьяного, в лице одного из главных персонажей своей повести «Калоши счастья». Обратившись в христианство и примирившись со своим отцом в 1838 г., Кьеркегор, получавший высшее образование в период с 1831 по 1841 г., стал магистром философии. По окончании учёбы он был помолвлен с Региной Ольсен, но решил не жениться.

Произведения. Кьеркегор создавал своё замечательное литературное наследие с возраста двадцати одного года (с 1834) и до своей смерти в 1855 г. Его произведения можно классифицировать следующим образом:

Начав с книги «Из бумаг ещё живущего», он написал множество эстетических и философских эссе и трудов. В их число входят трактаты «Ожидание веры», «Всякий дар добрый и совершенный нисходит свыше», «Любовь покрывает множество грехов», «Утвердившись во внутреннем человеке», «Господь дал, Господь и взял», «Обрести душу свою в терпении», «Спасти душу свою в терпении», «Терпение в ожидании», «Жало в плоти», «Против малодушия», «Праведник радеет в молитве Богу и торжествует через торжество Бога»,

«Вероисповедание», «По случаю заключения брака», «На краю могилы».

В число его произведений по эстетике входят «Заканчивая ненаучные послесловия», «Страх и трепет», «*Johannes Climacus*, *или De Omnibus Dubitandum Est*», «Философские крохи», «Предисловия», «Повторение», «Стадии жизненного пути», «Концепция ужаса», «Концепция иронии».

К чисто религиозным произведениям Кьеркегора относятся «Вооружённый нейтралитет», «Наступление на «христианский мир"", «Ваш собственный Судия», «О власти и Откровении: книга Адлера», «О различии между гением и апостолом», «Чистота сердца – в одном стремлении», «Ответ Теофилусу Николаусу (Вера и парадокс)», «Кризис и кризисы в жизни актрисы», «Диалектика этического и этико-религиозного общения», «Евангелие страданий», «Первосвященник – мытарь – бывшая грешница», «Индивидуум», «Полевые лилии», «Точка зрения», «Век сей», «Предсмертная болезнь», «Неизменный Бог», «Наставление христианина», «Суждение Христа об официальной Церкви», «Дела любви».

Другие произведения, которые не относятся к определённой категории: «Размышления Кьеркегора», «Газетные статьи», «Дневники Кьеркегора», «Молитвы Кьеркегора».

Основные убеждения. В богословии Кьеркегор был ортодоксом. Как он писал, он не намерен изменить те доктрины, которым учат в церкви, но настаивает, что с ними что-то надо делать (Kierkegaard, *Journals and Papers*, 6:362). Он верил в богодухновенность Писания (*см*. Библия: свидетельства истинности), в °рождение от Девы, в чудеса, в заместительное жертвоприношение, в телесное воскресение и последний суд (*см*. ад). В «Мыслях, которые колют сзади» он ужасался, что христианский мир уже променял воскресение на платоновское бессмертие.

Три стадии жизни, одна вечность. Общие воззрения Кьеркегора выразились в его концепции трёх стадий жизни: эстетической, этической и религиозной. Главная его цель – перевести человека от удовольствий эстетической стадии к высшей приверженности на религиозной стадии через

обязанности нравственной стадии. В своём эссе «Моя точка зрения на мой труд в качестве автора» он писал: «Я был и остаюсь автором религиозным; и вся моя работа как автора связана с христианством, с проблемой истинного обращения в христианство, с прямой или непрямой полемикой, направленной против той иллюзии, будто бы в такой стране, как наша, все в какой-то степени являются христианами» (ibid., 5–6).

Охарактеризовать три стадии жизни помогают следующие сопоставления:

Эстетическая стадия
Этическая стадия
Религиозная стадия
Чувства
Решения
Существование
Для себя
Для закона
Для Бога
Рутина жизни
Правила жизни
Откровение для жизни
Ориентация на настоящее
Ориентация на жизнь/время
Ориентация на вечность
Индивид как зритель
Индивид как участник
Жизнь по личным прихотям
Жизнь по всеобщим нормам
Жизнь с осмотрительностью
Жизнь с решимостью
Жизнь для непосредственных интересов интеллекта
Жизнь для высших целей воли
Уважение к нравственному закону
Отклик на призыв нравственного Законодателя
Всеобщее
Индивидуальное

Утверждения о Боге
Личность Бога
Объективная истина
Субъективная истина
Сфера сущностного
Сфера экзистенциального

Кьеркегор описывает конфликт между эстетической и этической сферами в своём труде «Или – или» (1843), где критикует диалектическое мышление Г. В. Ф. Гегеля (Hegel; 1770–1831). Кьеркегор убеждён, что страсть есть кульминация экзистенции. Нет реальной ценности ни в накоплении объективного знания, ни в блаженной мистической интуиции. Жизнь – не в сухих фактах и не в блаженных озарениях, а в ответственных решениях.

В томе первом образно представлена эстетическая жизнь умудрённого человека, осознающего неизбежную патетику жалкого стремления к удовольствиям. При такого рода гедонизме объектом удовольствия становится собственный опыт рефлектирующего индивидуума. Рафинированный эстет склонен быть нравственно индифферентным, а не бросать вызов морали. Эстетическая жизнь – это жизнь бесконечно открывающейся возможности, но не насущной реальности. Автор в отчаянии теряет надежду когда-либо обрести своё истинное «я» и просто барахтается в обстоятельствах своей жизни. Он выбирает, но не между добром и злом, а между тем, продолжать ли делать выбор или отказаться от него. Итоговым принципом эстетической жизни оказывается приверженность отчаянию. Эстет имеет непосредственные интересы, но не имеет высшей цели.

Во втором томе показан другой полюс – нравственная ответственность. Осмысленная жизнь невозможна без нравственных усилий. Вести этическую жизнь – означает руководствоваться вечным; а вести эстетическую жизнь – означает руководствоваться преходящим. Этическое и эстетическое качественно различны, однако естественным образом связаны, так как первое выступает предварительным условием для второго. Этическое означает принятие

ответственности под верховным владычеством Бога. Поэтому самореализация – это уже не просто формирование своего «я», а упорядоченное совмещение вечного и преходящего.

В этой своего рода «драме Екклесиаста» у Кьеркегора фундаментальный выбор в эстетической жизни сводится к слиянию добра и зла, тогда как в этической жизни неизбежно выбирается добро. Это напоминает нам о сентенции Августина: «Люби Бога и делай то, что хочешь». Для Кьеркегора важнее то, как человек живёт (страсть), чем то, что он делает (содержание жизни). Однако этический человек в своих поисках смысла тоже приходит к отчаянию. Это указывает читателю на третью стадию, религиозную. Этическая жизнь приводит человека к невозможности достичь идеалов. И это подвигает его на покаяние, предусловие веры.

У Кьеркегора Бог предстаёт нравственным Законодателем. Этическое покаяние приводит человека к скорби из-за тщетности своих усилий. Само по себе это не даёт искупления. Этика ведёт к закону с его тщетой, а не к Законодателю. Это ключевое произведение Кьеркегора подготавливает читателя к религиозной стадии, не вводя в неё. Закон отнимает уверенность в себе, но он, как таковой, ещё не приносит уверенности в Боге. Индивидуум в конце концов приходит к вопросу «или – или», к выбору между религиозной стадией и отчаянием.

Кьеркегор надеялся, что его эстетические произведения убедят людей предпочесть выбор религиозной стадии, что поможет им обрести вечный смысл. Кьеркегор написал несколько «назидательных трактатов», дающих ответ на отчаяние эстетической и этической стадии. К сожалению, он обнаружил, что люди предпочитают назиданию развлечение. В «Ожидании веры», где давались ответы для эстетической стадии, Кьеркегор утверждает, что утешение можно найти только в вечном. Это путеводная звезда, сияющая для моряка над монотонной пустыней набегающих волн. Тоска преходящего преодолевается только безмятежностью трансцендентного. Вера есть страсть по вечному и отклик на него. Даже сомнение может быть средством для осознания вечного Бога.

В эссе «Всякий дар добрый и совершенный», где давались ответы для этической стадии, Кьеркегор показал, как Бог обращает нравственную беспросветность на наше благо. Даже отвергнутая молитва не напрасна. Человек молится ради изменений к лучшему, даже если ответ оказывается к худшему. Даже трагедия может стать триумфом, если воспринимается с благодарением. Каждая личная трагедия имеет своё оправдание в верховном владычестве Бога. Благо страданий – в уничтожении своеволия.

Религиозное в сопоставлении с этическим. В книге «Страх и трепет» Кьеркегор указывает, что религиозное превосходит этическое. Авраам всецело предан закону Божьему, который запрещает убийство. Тем не менее Бог велит ему принести Исаака в жертву. Не в силах объяснить и оправдать это требование, Авраам отступает от этического и совершает «скачок веры» к религиозному. Тем самым он низводит этическое с пьедестала, не уничтожая его.

По убеждению Кьеркегора, религиозная вера должна быть сугубо личной, стать нашей личностной сутью. Мы должны жить ею, а не просто познать её. Духовная истина не может быть просто признана; она должна быть превознесена нашей преданностью.

В книге «Заканчивая ненаучные послесловия» проводятся дальнейшие разграничения в рамках религиозной стадии. Пусть религия А представляет собой естественную религию, а религия Б – сверхъестественную. Тогда первое – это религиозность, а второе – христианство. Религия А рациональна, а религия Б парадоксальна. Первая сосредотачивается только на общих потребностях; вторая порождена особой потребностью в Христе.

В «Философских крохах» Кьеркегор пишет о соотношении веры и разума. Это книга философская и объективная. Христианство рассматривается в аспекте своего содержания (вопрос «что?»), в отличие от книги «Заканчивая ненаучные послесловия», где христианство представлено в качестве экзистенциального способа существования (вопрос «как?»). Эта критика ориентированной на человека философии оказала

глубокое влияние на Карла Барта (Barth). Человеческие существа видят Бога как озадачивающее их Незнаемое. Бог должен начать общение. Возникают два вопроса: первый – возможно ли искать вечное блаженство на основе исторического знания? Это возвращает нас к Готхольду Лессингу (Lessing, 1729–1781) с его «рвом». Второй – как трансцендентному Богу общаться с нами?

Кьеркегор ссылается на притчу о царе, ставшем нищим, чтобы добиться любви скромной девушки, доказывая, что нельзя обрести вечное через чисто историческое и духовное – через рациональное. Первородный грех – это фундаментальный факт человеческой жизни (см. Kierkegaard, *Concept of Dread*). Человечество не может ни познать, ни отыскать истину, пока Бог не приведёт его к истине через откровение. Это откровение, удостоверяющее себя чудесами самораскрытие Бога, не может быть составной частью рациональной системы.

Разум и откровение. Кьеркегор сравнивает Сократа и Христа, чтобы выявить различие между откровением и рассудком:

Мудрость Сократа
Откровение Христа
Размышления о прошлом
Ожидание грядущего
Истина возникает внутри
Истина даруется извне
Истина имманентна
Истина трансцендентна
Истина рациональна
Истина парадоксальна
Истина приходит от мудрого человека
Истина приходит от Богочеловека

Христианская истина не является ни аналитической (самоочевидной), ни синтетической, так как человеческое знание, даже если окажется фактически верным, лишено той достоверности, которая содержится в утверждениях христианского вероучения. Эти утверждения парадоксальны и могут быть приняты только благодаря скачку веры. Существует

реальный трансцендентный Бог, Которого можно найти только в Его самораскрытии. Этот Бог является осмысленным и реальным, но парадоксальным. Он есть непознанный предел для знания, и Он магнетически притягивает разум и порождает для человечества внутри парадокса коллизию страсти. Разум не может проникнуть в суть Бога, но не может и избежать Его. Само стремление позитивистов устранить Бога свидетельствует об их чрезмерной озабоченности Им. Высший парадокс всякого мышления заключается в его попытках раскрыть то, о чём мышление не может мыслить.

Доказательства и указания. Бог неизвестен нам, даже во Христе. Бог проявляет Своё присутствие только «знамениями» (указателями). Это парадоксальное откровение незнаемого для разума непознаваемо. Откликом человека должен стать скачок веры, который даётся Богом, но не навязывается нам насильно; мы можем избрать веру или предпочесть рациональную жизнь (*см*. фидеизм). Вера в Бога не может быть обоснована ни рационально, ни эмпирически. Рационально мы даже не в состоянии вообразить, в чём Бог подобен или не подобен Себе. Самое большее, на что мы способны, – это спроецировать хорошо знакомые нам качества в направлении трансцендентного, но без перспективы когда-либо достичь Его. Мы не можем вести рассуждение от дел природы к Богу, так как это будет либо гипотеза Бога, либо приведёт к сомнению.

Те, кто предлагает доказать им существование Бога, игнорируют Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). Ведь человек уже обладает тем, о чём спрашивает (см. «On the Occasion of a Confessional Service» in Kierkegaard, *Thoughts on Crucial Situations in Human Life*). Даже если бы мы смогли доказать бытие Бога (в Себе), это бы не имело для нас значения. Религиозное значение имеет существование Бога в его соотнесённости с нами. Благая Весть представлена только как экзистенциальный выбор и не предназначена для рационального обдумывания (Kierkegaard, *Postscripts*, 485; *Works of Love*, 74). Бог не является иррациональным. Бог сверхрационален, что превосходит нашу финитную рациональность. Настоящая абсурдность человеческой ситуации

заключается в том, что люди должны действовать так, как будто имеют уверенность, хотя никаких резонов для уверенности у них нет.

Вера и рациональное. В книге «Заканчивая ненаучные послесловия» к этому добавляется, что объективный разум никак не может обрести экзистенциальную истину. Доказательства не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть христианство. Пытаться доказать бытие Бога – такое же позорное богохульство, как игнорировать Его. Свести христианство к объективной вероятности – означало бы превратить его в богатство, которым можно обладать беззаботно, словно вкладом в банке.

Вера в религиозные факты, такие как воплощение или авторитетность Писания, не есть истинная вера. Истинная вера есть дар Божий и недостижима через наши усилия. Воплощение (*см*. Христос: божественная сущность) и Библия – это объективные точки отсчёта, но они не рассудочны. Истинная вера – это скачок к Божьему откровению, который не имеет точки опоры в виде объективного рационального или эмпирического свидетельства. Разум, впрочем, играет позитивную роль, помогая нам отличить бессмыслицу от парадокса. Христианину разум не даёт поверить в чистую бессмыслицу (Kierkegaard, *Postscripts*, 504). Кьеркегор рассказывает притчу о безумном человеке, который хотел доказать, что он в своём уме. Он ударил по мячу и воскликнул: «Бац, Земля круглая». Кьеркегор отмечает, что сказанное этим человеком было истиной, однако тот не смог доказать, что он в своём уме. То, как он сказал это, свидетельствует, что он не в ладах с истиной (ibid., 174).

Волевое и рациональное знание Бога. Из-за греха, а не из-за нашей умственной слабости мы воспринимаем Бога как абсолютный парадокс. Этот абсолютный парадокс доходит до абсурда в распятии, и это звучит для нас как оскорбление со стороны Евангелия. Задача человека, следовательно, – не умственное постижение Бога, а экзистенциальное подчинение ему в жертвенной любви. Данный парадокс относится не к сфере теорий, а к сфере волевой деятельности. Это парадокс

аксиологический, а не метафизический. Бог предстаёт безумием для нашего разума и оскорблением для нашего сердца. Объективный парадокс Бога во Христе требует ответа в виде парадоксального отклика веры и любви.

Писание. Кьеркегор верил, что Библия есть богодухновенное Слово Божье (*см*. откровение частное, или особое). Он писал: «Остаться наедине со Священным Писанием! Я не осмеливаюсь! Когда я раскрываю его на первом попавшемся месте – оно мгновенно меня захватывает, оно вопрошает меня (поистине, так, как если бы Сам Бог призывал меня к ответу: «Исполняешь ли ты то, о чём здесь читаешь?»)». Кьеркегор так и называет Писание Словом Божиим, спрашивая далее: «А ты, мой слушатель, высоко ли ценишь Слово Божье»? (Kierkegaard, *Self-Examination*, 51). Кьеркегор также считал, что канон закрыт, и что Бог не даёт нового откровения. Он сурово критиковал тех, кто заявляет, будто бы они получили новое откровение (*см*. Библия: каноничность).

С другой стороны, Кьеркегор не считал необходимым или даже важным отстаивать непогрешимость Писания. Это явствует из его представлений о вечном и преходящем, а также из его замечаний по поводу °библейской критики.

Вечное и преходящее. Разве может вечное спасение зависеть от исторических (и поэтому неточных) документов? Разве может историческое давать нам внеисторичсское знание (*см*. Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу)? Ответ Кьеркегора состоит в том, что Библия, постольку, поскольку приводит лишь эмпирические данные, является недостаточным основанием для религиозной веры. Только та вера, что от Святого Духа, обретает вечного Бога во временном Христе (*см*. Святой Дух: значение для апологетики). Библейские священнописатели не ставили своей первоочередной задачей историческое подтверждение божественности Христа (*см*. Христос: божественная сущность); вместо этого они свидетельствовали о божественности Христа в истории. Поэтому библейская критика незначима. Важна не историчность Христа, а Его современность нам, как личности, сегодня сталкивающей людей с выбором веры через

содержащийся в Благой Вести вызов для нас. Исторический Иисус есть необходимое предусловие, но история не доказывает Его мессианство. Единственным доказательством мессианства Христа служит наше христианское ученичество.

Историчность и современность. Если вечное приходит к нам как событие истории, почему оно равно доступно для всех поколений людей? Ответ состоит в том, что вера не зависит от стечения обстоятельств, от того, довелось ли кому-то быть на улице, когда по ней проходил Иисус. Это была бы чисто физическая современность. Вера сосредоточена на исторических событиях, но не основана на них. Чисто внешняя современность не может пробудить веру; на это способна только современность духовная. Ибо «если бы современное поколение ничего не оставило после себя, кроме этих слов: «Мы веруем, что в таком-то и таком-то году Бог появился среди нас в смиренном облике раба, что в нашем обществе Он жил и учил, а в конце концов умер», этого было бы более чем достаточно» (ibid., 130). Поэтому для веры времени не существует. Вторичного, опосредованного ученичества не бывает.

Библейская критика. Обращаясь к апологетам Библии, Кьеркегор призывает: «Всякий, кто отстаивает истину Библии в интересах веры, должен уяснить для себя – а действительно ли, если он преуспеет в этом выше всех ожиданий, в итоге его трудов сможет быть обосновано хоть что-то, имеющее отношение к вере?» Критиков же Кьеркегор предостерегает: «Всякий, кто нападает на Библию, тоже должен стремиться к ясному пониманию проблемы – а действительно ли, если критика окажется в высшей степени уничтожительной, из этого будет следовать что-то иное, кроме чисто филологических выводов?» Если апологеты Библии осуществят свои самые смелые мечты о доказательстве того, какие книги должны входить в канон, о доказательстве их аутентичности, достоверности и богодухновенности, то что с того? Станет ли тот, у кого прежде не было веры, хоть на шаг ближе к ней? Вера не возникает в результате научных исследований; вера вообще не приходит напрямую. Наоборот, «при такой объективизации

человек может утратить то инфинитное личностное стремление к страсти, которое выступает предусловием веры» (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscripts*, 29–30). Но что, если противники Библии докажут всё, что они предполагают относительно Библии, будет ли этим отменено христианство? Никоим образом. Вот если бы верующий «принял это на основе какого-либо доказательства, тогда он оказался бы на грани того, чтобы отступиться от своей веры». Вера не нуждается в доказательствах, говорит Кьеркегор. Вера, в сущности, расценивает доказательство как своего антагониста (ibid., 31).

В других произведениях Кьеркегор утверждает, что люди, чтобы у них оставалось место для веры, должны быть свободны от пут исторической необходимости. История – это не реализующаяся необходимость, как считал Гегель, а свободный ответ на проблемы и противоречия. Свобода ускользает из силков научного объяснения.

Несостоятельность естественного богословия. Естественная религия хороша, но не является христианской, потому что в ней нет трансцендентного откровения. Она дополняет христианство, но сама по себе, без него, ничтожна. Она возникает из столкновения разума с незнаемым (концепция, которую развивает Рудольф Отто в своём труде «Священное» [Otto, *Numinous*]), но так и не выходит за рамки этого конфликта. Человек – это богостроитель, обожествляющий всё, что его поражает. Но в самом средоточии естественной набожности таится капризное своеволие, которое знает, что это оно само породило божество и что божество есть его фантазия. Поэтому естественная религия дрейфует в сторону либо политеизма, который сводится к беспорядочному скоплению всех её фантазий, либо пантеизма, который сводится к соединению несочетаемого. Итак, заключает Кьеркегор, даже при самом лучшем приближении нашего разума к Богу, Он всё равно оказывается от нас дальше, чем когда-либо.

Кьеркегор добавляет интересное наблюдение из области сравнительного религиоведения. Буддизм, говорит он, ищет вечное вне времени – через медитации. Сократ ищет вечное до

времени – через обращение к прошлому. Но христианство ищет вечное во времени – через откровение.

Оценка. Хотя Кьеркегора можно отнести к числу нетвёрдых представителей эвиденциальной апологетики в вопросе объективной исторической истины, когда речь заходит об истине религиозной, он являет собой почти классический пример фидеиста. Он, а вслед за ним и Карл °Барт выступают идейными вдохновителями для современной христианской критики рационального и эвиденциального подхода в христианской апологетике. Тем не менее среди идей Кьеркегора есть немало ценного, даже для христианских апологетов.

Положительные черты. У Кьеркегора можно отметить его веру в фундаментальные основы христианства. Он подчёркивал важность личного приобщения к аутентичной христианской религии, значение индивидуальной воли в её противопоставлении поведенческому детерминизму, а также возврата к новозаветной вере. Он указывал на неизменность, трансцендентность, благость Бога и на испорченность человека. Для многих мест в Библии он предложил глубокое творческое истолкование.

Поправки к рационализму. Некоторые рационалисты, такие как Рене °Декарт, Готфрид °Лейбниц и Кристиан Вольф (Wolfe), предлагали крайне рациональный подход к бытию Бога. Они недооценивали роль веры и личностного приобщения в истинных взаимоотношениях с Богом. Свои доказательства существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования) они переоценивали, заявляя, что те математически точны. Критика рационализма у Кьеркегора и его указание на важность личностного приобщения к живому Богу являются полезной коррективой для стерильного рационализма.

Классическое разграничение между рассудком и истиной веры (*см*. вера и разум) иногда оказывается забыто в современной рациональной апологетике. Существуют истины, которые хотя и не находятся в противоречии с разумом, находятся вне разума (*см*. тайна). Кьеркегор хорошо это понимал.

Реальная основа для веры. Некоторые представители классической (*см*. апологетика классическая) и эвиденциальной (*см*. апологетика: типы) апологетики склонны забывать, что вера имеет свою основу не в свидетельстве или рассуждениях о Боге, но в Самом Боге. Кьеркегор всячески это подчёркивал.

Полезная подготовка к благовестию. Мало кто описывал отчаяние эстетической жизни так выпукло, как Кьеркегор. В его «Или – или» представлена не имеющая себе равных картина всей тщеты и пустоты жизни без Бога. Тем самым может подразумеваться доказательство бытия Бога, исходящее из религиозной потребности в Нём (*см*. Бог. свидетельства существования).

Историческое и вечное. Кьеркегор прав, указывая, что в чуде есть нечто большее, нежели его чисто исторический аспект, и что чисто исторического аспекта не будет достаточно, чтобы привести человека к общению с живым Богом (*см*. чудеса и миф). Чрезмерное заострение внимания на исторической апологетике может быть неправильно истолковано так, будто бы к Богу возможно прийти через одно только историческое свидетельство. Подчёркнутые напоминания о разрыве между историческим и вечным весьма уместны. Кьеркегор правильно указывал, что даже при наличии наиточнейших исторических документов содержащиеся в них сведения сами по себе не дадут человеку приобщения к Богу.

Трудности. °*Фидеизм*. Как и другие фидеисты, Кьеркегор выдвигает внутренне противоречивые доводы в пользу фидеизма, гласящие, что в вопросах веры нельзя выдвигать рациональных доводов. Подробнее это обсуждается в статье фидеизм.

Разделение факта и ценностей. Кьеркегор, вслед за Иммануилом Кантом (Kant), резко разграничивает факт и ценности, то, что есть, и то, что должно быть. Это дало толчок к разделению Иисуса истории и Христа веры (*см*. семинар по Иисусу; Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу; чудеса и миф). Хотя историческое, как таковое, ещё не приобщает человека к вечности, всё-таки отделить вечное от реальной истории нельзя. И хотя Кьеркегор не отрицал

историческую реальность чудес, он преуменьшал значение этого аспекта. Чудеса могут быть чем-то большим, нежели исторические явления, но они никак не менее чем исторические явления. Отрицая значение исторического аспекта, Кьеркегор тем самым ослаблял христианскую аргументацию об аутентичности Нового Завета и, вместе с ним, новозаветного христианства. Смещение акцента с факта на ценности приводит к отрицанию факта и его значения для обоснования веры.

Эвиденциальное обоснование веры. Хотя Кьеркегор прав, когда указывает, что вера имеет свою основу не в факте, а в Боге, он заблуждается, когда предполагает, что вера не имеет рационального и эвиденциального обоснования. Разумеется, Бог является основой для веры в Бога, но это ещё не значит, что у нас нет сопутствующих рациональных и эвиденциальных оснований для нашей веры. Кьеркегор заходит слишком далеко, когда заявляет: «Чудо не доказывает ничего; ибо, если вы не верите, что Он – Тот, Кем Себя провозглашает, вы отрицаете чудо. Чудо может привлекать внимание» (Kierkegaard, *Training in Christianity*. 99).

Вера в Бога и вера «в то, что…». Не существует свидетельства для *веры в Бога*. Это вопрос исключительно веры. Тем не менее существует свидетельство для веры *в то, что Бог существует*. Кьеркегор недооценивает важность свидетельства о существовании Бога. Ни один рациональный человек, поднимаясь на девятый этаж, не доверит свою жизнь лифту, не располагая свидетельствами о существовании за дверьми шахты надёжного лифта. Точно так же, ни один рациональный человек не доверит свою жизнь Богу, не имея разумных оснований для веры в то, что существует Бог, Которому можно доверить свою жизнь.

Роль теистических доказательств. Кьеркегор, в отличие от Канта, не разрабатывал опровержений для доказательств существования Бога (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). Он лишь приводил своего рода экзистенциальную жалобу на теистические доказательства – о том, что они оскорбительны для Бога. Но почему для Бога, как разумного Существа, оскорбительно, когда мы пользуемся своим

разумом? Именно благодаря разуму мы подобны Ему (Быт. 1:27).

Совершенно иной Бог. Концепция Бога как «совершенно Иного» представляет собой разновидность °агностицизма. Подобно *ноуменам* («вещи в себе») у Канта, Бог не может быть познан. Мы можем только знать, *что Он существует*, но не *каков* Он. Однако невозможно знать эту чистую «чтотость». Мы должны хотя бы немного знать, *каково* нечто, иначе мы даже не можем знать, *что оно существует*. Даже загадочный артефакт, никогда нами прежде не виданный, не будет «совершенно иным». Мы можем не догадываться о его назначении, но сумеем определить его размер, форму и цвет. Само утверждение, что мы ничего не знаем о Боге, предполагает, что мы что-то о Нём знаем; поэтому оно внутренне противоречиво. Чисто негативное знание о вещи невозможно. Утверждение о том, что Бог – «не это», подразумевает, что мы знаем «это». Итак, представление о религиозном языке как чисто символических обозначениях Бога, которые реально Его не описывают, обрекает нас на абсолютное и внутренне противоречивое невежество.

Отступление от этического. При своём отступлении от этического ради религиозного Кьеркегор подготавливает почву для ситуативной этики. Несмотря на то, что он твёрдо верил в нравственный Божий закон, на высшем уровне обязанностей – во взаимоотношениях человека с Богом – у него не остаётся возможностей отличать добро от зла. Экзистенциальное приобщение к Богу выводит человека из сферы рационального и этического. Независимо от исходного рационального и этического контекста, отступление от этического ради религиозного оставляет человека на этом высшем уровне без какого бы то ни было реального руководства в вопросах добра и зла.

Субъективность истины. Кьеркегор, в сущности, не утверждал, что истина субъективна. Он сказал: «Истина есть субъективность». И хотя он не отрицал объективность истины (*см*. природа истины) в истории или науке, он отрицал, что религиозная истина может быть объективной или проверяемой.

При этом мы не только остаёмся лишь с чисто субъективными критериями для религиозной истины, но также совершается ошибка смешения категорий – объективной природы религиозной истины и субъективных условий её обретения. Безусловно, христианские истины реализуются в жизни субъективно, но это ещё не значит, что истину следует определять как субъективность. Всякая истина объективно соответствует описываемой ею реальной ситуации.

Преуменьшение исторически необходимого. Когда Кьеркегор говорит, что простая вера в человека по имени Иисус, в Котором, как полагали, обитал Бог, является минимально необходимым для христианской веры историческим фактом, он открывает дверь для радикальной демифологизации по °Бультману. Это ошибочно в свете библейского утверждения о том, что факт телесного воскресения совершенно необходим для христианства. Как сказал апостол Павел, «а если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы ещё во грехах ваших» (1Кор. 15:17; ср. Рим. 10:9).

Личностное и пропозициональное откровение. Хотя Кьеркегор верил в богодухновенность Писания, его акцент на личностном характере религиозной истины и необходимости экзистенциального приобщения к Богу склоняет аксиологические весы не в пользу пропозиционального откровения. Не только принижается его роль, но оно и отделяется от того, что считается действительно важным, от личностного откровения. Это повлекло за собой неоортодоксию Карла °Барта и Эмиля Бруннера (Brunner), которые отрицали исторически сложившиеся, ортодоксальные представления о том, что откровение пропозиционально.

Необходимости в таком разграничении нет. Пропозициональное откровение может быть вполне личностным, как знает каждый, кто хоть раз писал любовное письмо. Любовное письмо Бога, то есть Библия, написано пропозиционально, однако несёт в себе вполне личностные истины. Те, кто прочёл его и откликнулся на него, вступают в самые личностные взаимоотношения с Богом.

Термины «скачок», «абсурд» и «парадокс». Кьеркегор отнюдь не был иррационалистом, как иногда утверждают, однако из-за употребления им ряда терминов, он может таковым показаться. Термины «абсурд» и «парадокс» обычно, от Зенона до Канта и позже, резервировались для обозначения логического противоречия (*см*. логика; первичные принципы). Это, в лучшем случае, неудачный выбор терминов, который вводит читателя в заблуждение. Кьеркегора нередко понимают неправильно, отчасти и потому, что он употреблял эти термины. Сходным образом, высказывания о «скачке веры» звучат иррационально, что позднее, кажется, признал и сам Кьеркегор (см. Kierkegaard, *Journals*, 581). Настолько радикальные обозначения для тайны того, что находится не в противоречии с разумом, а просто вне его пределов, лишь способствуют ошибочному пониманию.

Библиография:

G. E. Arbaugh, *Kierkegaard's Authorship*.

S. Evans. *Kierkegaard's «Fragments» and «Postscript»*.

→ *Subjectivity and Religious Belief.*

F. Carmical, «The Unknown and Unread Soren Kierkegaard» // *Studia et Apologia*.

J. Carnell, *The Burden of Soren Kierkegaard*.

P. S. Minear, et al., *Kierkegaard and the Bible.*

H. Nygeren, «Existentialism: Kierkegaard» // N. L. Geisler, ed., *Biblical Inerrancy: Its Philosophical Roots*.

См. также многочисленные произведения Кьеркегора, упомянутые в статье.

Л

Лапид, Пинкас

(*LAPIDE, PINCHAS*)

Пинкас Лапид – это иудейский рабби и библеист конца двадцатого столетия, который, не обращаясь в христианство, разделяет веру христиан в то, что Иисус из Назарета телесно воскрес из мёртвых. Его суждения служат подтверждением для критически важного звена в христианской апологетике – для учения о воскресении Христа.

В своей книге «Воскресение Иисуса» (*The Resurrection of Jesus*) рабби Лапид приходит к таким выводам: «Что касается грядущего воскресения мёртвых, я был и остаюсь фарисеем. В отношении воскресения Иисуса в день Пасхи я многие десятилетия был саддукеем. Я больше не отношусь к этому как саддукей, так как нижеследующие соображения заставили меня полностью пересмотреть свою точку зрения» (Lapide, 125). Он продолжает: «Коль скоро силы Божьей, действующей в пророке Елисее, оказалось достаточно даже для того, чтобы оживить умершего, которого бросили в гроб пророка (4Цар. 13:20–21), то и телесное воскресение распятого еврея отнюдь не кажется чем-то немыслимым» (Lapide, 131).

В силу того, что чудо – это деяние Бога, подтверждающее истинность Божьего пророка (*см*. чудеса: значение для апологетики), весьма затруднительно избежать вывода о том, что Иисус был Мессией (*см*. Христос: божественная сущность). Как заметил один из критиков, «логика Пинкаса Лапида от меня ускользает. Он считает вполне возможным, что Иисус был воскрешён Богом. В то же самое время он не признаёт Иисуса как Мессию. Но ведь Иисус говорил, что Он – Мессия. Так для чего же Бог стал бы воскрешать обманщика?» (*Time*, 4 June 1979). В самом деле, другой иудейский законоучитель говорил Иисусу: «Равви! мы знаем, что Ты – Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2).

Библиография:

P. Lapide, *The Resurrection of Jesus*.

→ *Time* (4 June 1979).

Лейбниц, Готфрид

(*LEIBNIZ, GOTTFRIED*)

Готфрид Лейбниц (1646–1716) родился в Германии и был вундеркиндом – он изучил греческую и схоластическую философию в возрасте столь юном, что степень магистра права в Лейпцигском университете ему не дали только из-за его чрезмерной молодости. Он независимо от Исаака Ньютона (Newton) разработал в 1676 г. дифференциальное исчисление. Докторскую диссертацию он написал о формализованных символических способах решения философских проблем. На Лейбница оказал большое влияние современный ему рационалист Бенедикт °Спиноза, хотя Спиноза был пантеистом (*см*. пантеизм), а Лейбниц оставался теистом (*см*. теизм).

Самые значительные труды Лейбница – это «Беседа о метафизике», «Монадология» и «Теодицея». Он оказал довольно большое влияние на философское мышление нового времени. Иммануил °Кант исповедовал рационализм в духе Лейбница, пока не очнулся от своего «догматического сна», ознакомившись с идеями Дэвида °Юма.

Теория познания: рационализм. Лейбниц установил для труда своей жизни три цели, которые считал связанными друг с другом – любовь к Богу, обеспечение блага для людей и совершенство разума. Метод Лейбница был математическим, однако с опорой на эмпирику. Лейбниц начинает с анализа научных открытий (а не чистых идей, как Рене °Декарт [Descartes]). Лейбниц полагает, что всё имеет своё начало в ощущениях, за исключением самого разума. Чисто логическая основа для науки невозможна. Однако разум необходим для завершённости познания. Не существует универсального набора получаемых через ощущения данных, и ощущения не годятся для того, чтобы организовывать эти данные и соотносить их друг с другом.

Метафизическое (универсальное) знание возможно только потому, что Бог сотворил всё сущее в гармонии. Все идеи

являются врождёнными, разум вырабатывает их на основе чувственной информации.

Первичные принципы. Некоторые идеи с необходимостью являются истинными. Такие первичные принципы выступают необходимым предусловием всякого знания. В случае первичных принципов предикат (сказуемое) каждого утверждения может быть выведен из его субъекта (подлежащего). В их число входят:

Принцип достаточного основания. «Достаточное основание имеет всё сущее, либо вне себя, либо в себе». Этот принцип служит основой для всякого истинного высказывания и для различения вещей.

Принцип непротиворечивости. «Ничто не может быть истинным и ложным в одно и то же время и в одном и том же смысле».

Принцип тождественности. «Вещь тожественна самой себе». Я есть я; А есть А.

Принцип достаточного основания распространяется на всякую истину. Принципы непротиворечивости и тождественности устанавливают все необходимые истины.

Принцип тождественности неразличимого. «Когда различимого отличия нет, вещи тождественны». Никакие отдельные сущности (монады) не подобны друг другу. Мир наполнен качественно различными вещами, иерархически упорядоченными. Если бы какие-то две сущности были одинаковы, у Бога не оказалось бы достаточного основания, чтобы выбрать обе из них для существования в наилучшем из миров (*см*. проблема зла).

Принцип непрерывности. «Мир заполнен целиком; нет ни одного перерыва в иерархии сущего в наилучшем из миров». Природа не терпит скачков.

Принцип лишь возможного существования. «Каждое существо, лишь возможное в своём существовании, имеет причину». Возможность бытия не объясняет его актуальность. Основополагающий вопрос: почему существует нечто, хотя могло бы ничего не быть?

Принцип совершенства. «Благо стремится возрастать». Аналогично схоластическому принципу завершённости (действующие начала имеют благую цель), благо порождает благо в максимально возможной степени.

Следствие состоит в том, что лучше существовать, чем не существовать. Сущности имеют побуждение (*conatus*) к существованию.

Доказательства бытия Бога у Лейбница. Лейбниц выдвинул несколько доказательств существования Бога:

Доказательство, основанное на совершенстве, гармонии. Основанное на гармонии доказательство Лейбница можно изложить так:

1) Чистые сущности – это вечные потенциальные возможности для бытия.

2) Лучше существовать, чем не существовать.

3) Все вещи имеют стремление к существованию (*conatus*). а) Некоторые из них несовместимы с другими, б) Не все могут существовать в данный момент, в) Но все стремятся существовать.

4) Однако в мироздании есть гармония.

5) Поэтому должен существовать Бог, Который управляет всеми вещами, обеспечивая гармонию их совместного существования.

Космологическое доказательство. °Космологическое доказательство в формулировке Лейбница выглядит так:

1) Весь наблюдаемый мир изменчив.

2) Всё, что изменяется, не имеет основания для собственного существования.

3) Но для всякой вещи имеется достаточное основание.

4) Следовательно, для этого мира должна иметься внешняя причина его существования.

5) Эта причина либо является собственным достаточным основанием, либо имеет его вне себя.

6) Но бесконечной регрессии в цепочке достаточных оснований быть не может, ибо недостижимость объяснения не является объяснением. А объяснение должно быть.

7) Следовательно, должна существовать Первопричина мироздания, которая не имеет основания вне себя, но является собственным достаточным основанием.

Это доказательство отличается от доказательства Фомы Аквинского тем, что опирается на принцип достаточного основания. °Фома Аквинский обращался только к принципу причинности и таким образом избегал обвинений в рационализме, которые по справедливости предъявляются Лейбницу. Принцип достаточного основания побудил атеистов (*см*. Ницше, Фридрих; Сартр, Жан-Поль) сделать вывод, что космологическое доказательство приводит в итоге к внутренне противоречивой концепции Бога как самопричинного существа.

°***Онтологическое доказательство***. Лейбниц также внёс свой вклад в полемику об онтологическом доказательстве:

1) Если существование абсолютно совершенного существа возможно, то его существование необходимо, а) Абсолютно совершенному существу по самой его сущности не может чего-то недоставать, б) Но если бы оно не существовало, ему бы недоставало этого, в) Поэтому абсолютно совершенному существу не может недоставать существования.

2) Существование абсолютно совершенного существа возможно (не приводит к противоречию), а) Совершенства есть простые качества (= монады), так как каждое из них отличается от других своим типом, б) Но любая простая вещь не может вступать в противоречие с другой простой вещью, в) Поэтому для одного существа (Бога) возможно иметь все совершенства.

3) Следовательно, необходимо, что абсолютно совершенное существо существует.

Метафизика (монадология). Лейбниц развивал собственную теорию субстанции, чтобы соединить физический мир с метафизическими реальностями. В центре его доктрины находится понятие *монад*. Лейбниц полагал, что монады существуют в виде нематериальных «частиц», даже более элементарных, нежели атомы, так как физические атомы расщепить можно, а метафизические монады нельзя. Монады отличаются друг от друга формой, размером, положением и качеством. Они сотворены и могут быть уничтожены, но не

могут меняться. Каждая монада ощущает и действует по-своему, на своём собственном иерархическом уровне, как то установлено Богом. Совместно они действуют в полной гармонии друг с другом согласно замыслу Божьему и имеют внутренне стремление к совершенству, заложенное в их сущности. Поскольку тело и душа суть различные субстанции, их различающиеся монады функционируют вместе в точнейшей гармонии, предусмотренной Богом.

В иерархии монад высшие из них принадлежат к духовной сфере. Монады души находятся на более высоком уровне, чем монады тела. Высшая, несотворенная Сверхмонада есть Бог. Бог сотворил все остальные монады, и обеспечивает максимально возможную степень блага среди них и через них.

Проблема зла. Согласно Лейбницу, Бог в Своём предведении предопределил всё сущее, не ограничивая свободу воли. Свобода есть самопроявление разумного существа. Бог имеет предшествующую волю, которая направлена исключительно на благо. Он также имеет последующую волю, состоящую в том, чтобы, учитывая существование зла, сделать этот мир лучшим из возможных. Бог, как лучшее из всех возможных существ, хочет, чтобы этот мир был лучшим из всех возможных. Поскольку этот мир подчиняется воле Божьей, он должен быть лучшим из возможных, наименее несовершенным миром.

Существует три вида зла: метафизическое (финитность), этическое (грех) и физическое (страдание). Финитность лежит в основе греха и страдания. Грех есть результат невежества – состояния заблуждений и недопонимания. Зло – это частности в картине благого целого, его тени контрастируют на ней со светом (*см*. проблема зла).

Бог трудится над усовершенствованием мироздания, а достичь этого можно, только совершенствуя людей. Бог стремится усовершенствовать бессмертную душу через вселенскую Церковь. Такой взгляд на Церковь позаимствован из труда Августина «О граде Божьем».

Оценка. Некоторые идеи Лейбница не лишены изъянов, однако следует признать и его большие заслуги:

Положительные черты. Разработав дифференциальное и интегральное исчисления, Лейбниц внёс неоценимый вклад в современную математику и естественные науки; кроме того, он многое сделал для развития гносеологии, метафизики, богословия и теодицеи.

Гносеология. Лейбниц был фундаменталистом (*см*. фундаментализм) и правильно указывал, что познание невозможно без первичных принципов. И хотя многие не соглашаются с его представлениями о врождённых идеях, даже Кант в своём °агностицизме признавал необходимость учитывать такие врождённые аспекты познания.

Метафизика. Лейбниц, оставаясь теистом (*см*. теизм), верил в творение *ex nihilo*, «из ничего». После долгих усилий он придал современную форму теистическим концепциям в традиции °Августина, °Ансельма и Фомы Аквинского. Его космологическое доказательство оказало большое влияние на последующих представителей теизма.

Теодицея. Решение проблемы зла у Лейбница стало классическим (*см*. проблема зла). В нём вопросы происхождения, сущности и непрекращающегося существования мирового зла разрабатываются таким образом, чтобы не отрицать ни абсолютное совершенство Бога, ни свободу воли человека. Далее, несмотря на всю, вполне справедливую критику, его концепция «лучшего из возможных миров» остаётся важным элементом в теодицее.

Недостатки. Учение Лейбница, имея ряд первостепенных достоинств, всё же уязвимо для определённой критики.

Рационализм в гносеологии. Как показал Юм, концепция врождённых идей противоречит опыту. Нет никаких свидетельств того, что мы рождаемся с полным комплектом идей, которые только ждут своей активизации. Как представляется, априорные аспекты знания относятся к сфере потенциальных *способностей*, а не *содержания*. То есть от рождения мы имеем способность познавать истину, но не кладезь готовых истин в нашем разуме.

°Дуализм. Дуализм души и тела у Лейбница влечёт за собой малоправдоподобные представления об их параллелизме, об

окказионализме и об устоявшейся гармонии души и тела. Реального взаимодействия между ними, их единства не существует.

Принцип достаточного основания. Несмотря на валидность многих первичных принципов у Лейбница, принцип достаточного основания логически приводит к внутренне противоречивому представлению о самопричинном Существе. Ведь если причина бытия Бога находится внутри Него, то Бог – существо самопричинное. В отличие от первичного принципа причинности у Фомы Аквинского, принцип достаточного основания имеет корни не в реальности (*см*. реализм), а только в сфере идей. И наконец, этот принцип не является бесспорным, так как всегда можно заявить, что нечто не имеет основания (причины), и не впасть при этом в противоречие. В самом деле, несотворенный Бог есть высшая беспричинная Причина.

Онтологическое доказательство. Формулировка онтологического доказательства у Лейбница основана на той, многими отвергаемой посылке, что существование есть одно из совершенств (*см*. Кант, Иммануил). Далее, попытка Лейбница доказать, что эта концепция логически возможна, не достигает своей цели. Она уязвима для той же самой критики, что и другие концепции плюралистов, придерживающихся представлений о равнозначности разных типов бытия (*см*. принцип аналогии). Отказаться от монизма логически невозможно.

Даже то, как Лейбниц формулирует вполне состоятельное в иных случаях космологическое доказательство, не даёт достаточно надёжной отправной точки, так как в основе здесь лежит только наблюдаемость (видимость) изменений.

Концепция мирового зла. Такие представления о свободе воли имеют тенденцию свестись к одной из разновидностей детерминизма. Ведь если именно Бог даёт желание или стремление осуществлять свободный выбор, то как тот может быть действительно свободным (*см*. свобода воли)?

Точно так же, теодицея у Лейбница подразумевает, что даже при самом лучшем, что может сделать Бог, всё равно

допускается существование зла. Это язвительно высмеивается в «Кандиде» Вольтера (Voltaire, *Candide*). Хотя Бог должен делать лучшее, на что способен, имеющийся у нас мир далёк от совершенства. Это отнюдь не лучший из возможных миров, хотя он вполне может быть лучшим из возможных путей к лучшему из возможных миров (*см*. проблема зла).

Библиография:

J. Collins, *God and Modern Philosophy*.

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

J. E. Gurr, *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems*, *1750–1900*.

D. Hume, *An Enquiry of Human Understanding*.

I. Kant, *The Critique of Pure Reason.*

G. Leibniz, *Discourse on Metaphysics*.

→ Monadology.

→ Theodicy.

Лессинг, Готхольд Эфраим

(*LESSING. GOTTHOLD, EPHRAIM*)

Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781) родился в семье высокообразованного немецкого пастора и стал известным драматургом и критиком. Богословие он изучал в Лейпцигском университете, где впитал в себя рационализм Просвещения, ведущим представителем которого в Германии был Христиан Вольф (Wolff), последователь Готфрида Лейбница (Leibniz). На Лессинга также повлияли английские деисты (*см*. деизм). Как театральный критик, он попал под влияние деиста Германа Реймаруса (Reimarus), из книги которого «Апология рациональных верующих» он публиковал выдержки в 1774 г. и с 1777 по 1778 г. (*см*. деизм). В конце концов Лессинг пришёл к пантеизму в духе Бенедикта °Спинозы.

Влияние самого Лессинга было огромным. Следы его можно видеть в либерализме Фридриха Шлейермахера (Schleierrnacher) и Сэмюэла Колриджа (Coleridge), а также в экзистенциализме Серена °Кьеркегора, историзме Г. В. Ф. °Гегеля и в позитивизме Огюста °Конта.

Представления о Боге. По воспитанию Лессинг принадлежал к триипостасной (*см*. троица) Церкви, но постепенно усвоил идеи деистов, а в конце концов стал пантеистом в духе Спинозы. При таких воззрениях его жизнь предвосхитила многое в истории следующих двух столетий. В 1753 г. Лессинг указывал в «Христианстве разума», что движется в сторону °пантеизма, соединяя идеи Спинозы и °Лейбница и отрицая, что Бог есть некий сверхобъект вне мира или выше мира (см. Chadwick, 445). В своём произведении 1763 г. «О реальности вещей вне Бога», которое было опубликовано посмертно в 1795 г., он отвергал традиционный теизм. Лессинг отрицал, что сотворённый мир существует отдельно от Бога.

Фридрих Якоби (Jacobi) в «Письмах Мозесу Мендельсону (Mendelssohn) об учении Спинозы» (1785) сообщает, что Лессинг за семь месяцев до смерти говорил ему о своём отказе от трансцендентной метафизики в деизме. Лессинг стал

предпочитать концепцию имманентности у Спинозы. Это подтверждается некоторыми фрагментами, найденными среди бумаг Лессинга (ibid., 446).

Лессинг не только был убеждён, что ничто не существует вне божественного разума, но также считал, что, поскольку идеи существ, лишь возможных в своём бытии, являются необходимыми, то и само это лишь возможное бытие существует внутри Бога. Тем самым он предвосхитил «богословие процесса» (*см*. Панентеизм), позднее разрабатываемое таким философом, как Алфред Норт °Уайтхед.

История и Евангелие. В 1754 г. Лессинг опубликовал серию «Оправданий», где защищал нескольких исторических деятелей, с которыми Церковь, по его мнению, обошлась несправедливо. Симпатизируя христианской этике, характерной для этих исторических личностей, он одновременно выражал антипатию по отношению к христианским доктринам.

Христос против Иисуса. Поворотной точкой для Лессинга стал 1769 г. Будучи библиотекарем герцога Брауншвейгского, он начал публиковать фрагменты рукописи деиста Реймаруса (1766–1769). В последнем фрагменте автор полемизировал с гамбургским пастором Иоганом Гезе (Goeze) и поднимал вопрос о поиске исторического Иисуса (*см*. семинар по Иисусу; Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу; Христос: поиски исторического Иисуса). Лессинг не только проводил разграничение между Иисусом истории и Христом веры; он выполнил критический анализ источников синоптических Евангелий в своём труде «Новые гипотезы относительно евангелистов, рассматриваемых как чисто человеческие историки» (1784). Взгляды Лессинга были выражены им в пьесе «Натан Мудрый», которая призывала к любви и терпимости вместо приверженности символу веры. Позиция Лессинга сконцентрировала в себе сущность христианства Просвещения, представлений о том, что христианство в своей основе, под внешней вероисповедательной оболочкой, есть моральный кодекс всемирного братства людей.

«Ров» Лессинга. Наследием Лессинга стал «ров», прокопанный между истинами истории, лишь возможными, и необходимыми истинами веры. Лессинг отделил откровение вневременных истин от связанных со временем, лишь возможных истин истории. Именно эту пропасть пытался преодолеть °Кьеркегор, и именно так у него родилась концепция «скачка веры» (см. Kierkegaard, *Fear and Trembling*).

Как утверждал Лессинг, «случайные истины истории никогда не смогут стать доказательством необходимых истин разума» (Chadwick, 445). Никакой логической связи между реалиями истории и верой не существует. Истины веры – это истины математические и априорные, не зависящие от опыта. И есть апостериорные, лишь возможные истины опыта. Поэтому историческое повествование никогда не сможет довести до нас Божье знание.

Релятивизм. Лессинг был скорее релятивистом, чем скептиком. Его взгляды обессмертил оставленный им афоризм: «Если Бог будет держать в правой руке все истины, а в правой руке – лишь вечное стремление к истине, обрекающее меня всегда и во всём ошибаться, и скажет мне: «выбирай», я со смирением укажу на Его левую руку и отвечу: «Отец, дай мне это; абсолютная истина – для одного только Тебя"" (Chadwick, 445).

Оценка. Если оставить в стороне провозглашаемое Лессингом смирение, очевидно, что конечным следствием из его воззрений окажутся внутренне противоречивая разновидность °агностицизма, релятивизм (*см*. природа истины), дихотомия факта и ценностей, а также истории и веры (*см*. апологетика: основные положения; Новый Завет: рукописи). Одно из глубоких суждений о нём звучит так: «Лессинг всю жизнь надеялся, что христианство истинно, и всю жизнь доказывал, что оно ложно» (Chadwick, 445).

Библиография:

H. Chadwick, *Lessing's Theological Writings.*

E. H. Gombrich, «Lessing» // *Proceedings of the British Academy*, vol. 43 (1957).

P. Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century*.

F. C. A. Koelin, *The Philosophy of the Enlightenment.*
G. Lessing, *Lessing's Gesammelte Werke*, ed. P. Rilla.

Логика

(*LOGIC*)

Логика занимается методами валидного мышления. Она указывает, как выводить правильные заключения из посылок, и является необходимым предусловием всякого мышления. По сути дела, она основана

на фундаментальных законах реальности и истины, на тех принципах, которые делают рациональное мышление возможным (*см*. первичные принципы). Логика оказывается столь необходимой и неизбежной в качестве инструмента всякого мышления, что даже те, кто отмежёвывается от неё, вынуждены, тем не менее, прибегать к логическим формам, чтобы обосновать свой отказ от логики (*см*. фидеизм).

Три фундаментальных закона всякого рационального мышления таковы:

1) Закон непротиворечивости (А не есть не-А).

2) Закон тождества (А есть А).

3) Закон исключённого третьего (либо А, либо не-А).

Каждый из них выполняет важную функцию. Без закона непротиворечивости мы могли бы говорить, что Бог есть Бог и что Бог есть диавол. Если не будет обязателен закон тождества, то не останется ни единства, ни тождественности. Без него не было бы разницы, что говорить – «я есть я» или «я есть кресло». Если же не действует закон исключённого третьего, то противоположности могут быть верны одновременно.

Кроме этих основополагающих принципов, существуют принципы правильного построения умозаключений. Такие умозаключения традиционно относят к *дедуктивной* или *индуктивной* логике (*см*. индуктивный метод) или к трансцендентальной аргументации. Всё это, однако, опирается на три основополагающих закона в той или иной их форме.

Логика и Бог. Коль скоро логика есть основа всякого мышления, она есть и основа всякого мышления о Боге (богословия). Кое-кто возражает, что при этом происходит подчинение Бога логике. Но Бог в силу Своего верховного

владычества не подчиняется ничему, кроме Себя. Так как же мышление о Боге может подчиняться логике?

В каком-то смысле Бог не подчиняется логике; это наши *высказывания* о Боге подчиняются логике. Все рациональные утверждения должны быть логическими. Поскольку богословие призвано делать рациональные утверждения, богословские утверждения, как и все прочие, подчиняются законам рационального мышления.

В другом же смысле, Бог действительно подчиняется логике, но не потому, что существует нечто высшее, нежели Он. Поскольку логика выражает принципы рационального мышления, и поскольку Бог есть рациональное существо, Он подчиняется лишь Своей рациональной сущности. Постольку, поскольку логика разумна, она вытекает из самой сущности Бога, а Бог подчиняется Своей сущности. В самом деле, Он не мог бы действовать вопреки ей, как в этическом аспекте, так и в логическом. Например, «невозможно Богу солгать» (Евр. 6:18). Точно так же Богу невозможно войти в противоречие с Собой. Ни то, ни другое не соответствовало бы Его фундаментальной сущности (*см*. Бог: сущность).

Бог не только подчиняется Своей рациональной самосогласованности; Он также подчиняется логике, которая из неё вытекает. Ведь мы не смогли бы даже начать думать или говорить о Боге, не будь закона непротиворечивости. В этом смысле логика первична по отношению к Богу тем, что мы должны обратиться к логике, прежде чем сможем даже начать думать о Нём рационально. Логика первична по отношению к Богу *в аспекте познания,* но Бог первичен по отношению к логике *в аспекте бытия*. Логика первична по отношению к Богу *гносеологически*; но Бог первичен по отношению к логике *онтологически.*

Возражать, что тем самым мы подчиняем Бога своей логике, – означает устанавливать ложную дихотомию. Логика есть логика; нет «нашей» логики в противоположность «Его» логике. Наша логика основана на Его логике. Рациональная сущность Бога есть основа нашей рациональной сущности. Он соделал её такой, чтобы мы могли нечто понимать относительно

Него. Закон непротиворечивости применим к мышлению Бога точно так же, как к нашему. Люди не *изобрели* его; они его *открыли*.

Рациональность в противопоставлении °рационализму. Другие возражают в том плане, что подчинение истин о Боге человеческому рассуждению представляет собой разновидность рационализма (*см*. Спиноза, Бенедикт: эпистемология). Однако при таком возражении упускается из виду несколько важных моментов. Во-первых, Бог не подчиняется нашему рассуждению. Бог есть источник рассудочности, и Он создал нас подобными Себе. Таким образом, основополагающие принципы рассуждения не переносятся на Бога по нашему произволу; напротив, они сами исходят от Бога (*см*. вера и разум).

Во-вторых, основополагающие законы разума не противоречат Божьему откровению; они составляют существенный элемент в общем Божьем откровении. Человеческая рациональность с её основополагающими законами есть проявление рациональности Бога. Бог рационален, а люди созданы по Его подобию. Таким образом, применение логики не противоречит откровению; оно входит в него составной частью.

В-третьих, даже частное откровение (*см*. откровение частное, или особое) не может быть ни понято, ни передано вне логики. Мы даже не смогли бы отличить Божье откровение от откровения диавола, если бы не действовал закон непротиворечивости. Далее, когда в Библии говорится, что «так возлюбил Бог мир», мы не могли бы даже узнать, что любовь не есть ненависть, если бы не закон непротиворечивости. Таким образом, логика существенна как для общего (*см*. откровение общее), так и для частного откровения (*см*. откровение частное, или особое).

И наконец, существует разница между тем, чтобы обращаться к рассудку и быть рационалистом. Рационалист стремится *установить* все истины через человеческий разум. Рассуждающий христианин просто обращается к разуму для того, чтобы *выявить* истины, раскрытые Богом в общем

откровении или в откровении частном, через Библию (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Логика и Аристотель. Некоторые критики традиционной логики возражают, что логику изобрёл °Аристотель, и у нас нет причин предпочитать его западную форму логики логике «восточного» типа, где закон непротиворечивости не применяется. Однако Аристотель *не изобретал логику*; он её *открыл*. Законы рационального мышления извечно были действительны в Боге, а у рациональных существ – с самого их сотворения. Аристотель только *сформулировал* эти законы.

Подобная критика подразумевает также, будто бы «восточное» мышление может избежать обращения к логике. Но как мы видели, основополагающие законы мышления неизбежны для всех рациональных существ, в какой бы культуре они ни жили и какого бы мировоззрения ни придерживались. Ни один «восточный» философ (*см*. Дзэн-Буддизм) не может даже подумать или заговорить, не обращаясь к закону непротиворечивости. Само отрицание этого закона в своём выражении опирается на его существование. Он в буквальном смысле слова неопровержим (*см.* внутренне противоречивые высказывания).

Множество типов логики. ещё возражают, что существует много типов логики. С какой стати мы должны выделять только один тип и делать его эталоном для всех остальных типов? В ответ достаточно указать, что, хотя типов логики существует много (дедуктивная, индуктивная, символическая и так далее), все формы логики, тем не менее, основаны на фундаментальных принципах рационального мышления, изложенных выше. Например, ни одна валидная форма логики не может быть построена без принципа непротиворечивости. Если противоположности могут быть верны одновременно, то невозможным окажется само мышление. Но мы не можем отрицать мышления, не мысля при этом. Поэтому отрицание законов мышления в буквальном смысле слова немыслимо.

Логика и всемогущество. В Библии сказано, что «человекам это невозможно, Богу же всё возможно» (Мф. 19:26). Он всемогущ, а всемогущее Существо может сделать

всё. Поэтому, казалось бы, Бог может нарушать, если пожелает, закон непротиворечивости. Однако такой вывод основан на неверных представлениях. Когда Библия учит, что Бог может сделать невозможное, речь идёт не о том, что *актуально* невозможно, а лишь о том, что невозможно *для людей*.

Далее, всемогущество не подразумевает, будто бы Бог может сделать то, что противоречиво. Иначе Бог мог бы перестать быть Богом. Но для Несотворенного невозможно решить, что Он хочет стать сотворенным. Для Необходимого Существа (Которое не может не быть) невозможно решить, что Его больше не будет. Бог не может вступать в противоречие со Своей сущностью. Поэтому всемогущество не означает, что Бог может в буквальном смысле сделать всё. В Библии сказано, что «невозможно Богу солгать» (Евр. 6:18; ср. 2Тим. 2:13). И точно так же, как Бог не может вступать в противоречие со Своей нравственной сущностью, Он не может вступать в противоречие со Своей рациональной сущностью. В самом деле, всемогущество означает лишь, что Бог может сделать всё то, что не является актуально противоречивым или невозможным. Например, Бог не может сделать квадратный круг. Не в состоянии Он и сделать камень, настолько тяжёлый, что не сможет его поднять. Ибо если Он может сделать его, Он может его и передвинуть. Богу даже не понадобится «двигать» камень. Достаточно будет уничтожить его и создать заново в любом нужном месте.

Логика и чудеса. Бог создал законы природы, однако переступает их границы, творя чудеса (*см*. чудеса). Бог установил законы тяготения и текучести жидкостей, однако Иисус ходил по воде. Разве не могут законы логики нарушаться подобно законам физики?

Во-первых, это ложная аналогия. Законы природы являются *описательными*, а законы логики, как и законы этики, – законы *предписывающие*. То есть законы логики указывают нам, как мы должны рассуждать, чтобы наше мышление соответствовало реальному положению дел. Как и законы нравственности, эти законы представляют собой универсальные предписания (*см*. нравственность: абсолютная природа). Каждый должен

приходить к выводу, что коль скоро все треугольники имеют три угла и данная фигура есть треугольник, то она имеет три угла. Исключения не допускаются; прийти к этому выводу обязан каждый. Законы же физики – это описательные обобщения. Они просто сообщают нам, как обстоят дела; они не наставляют нас о том, что должно быть. В качестве описаний обычного положения дел они допускают исключения. Чудо есть исключение. Как таковое, оно не противоречит общему закону. Сравнение законов физики с законами мышления неправомерно.

Далее, Бог не создавал законов логики. Они выражают Его несотворенную сущность. Бог рационален, и существуют определённые фундаментальные принципы рациональности, которые не могут изменяться точно так же, как Бог не в состоянии изменить Свою сущность. Не таковы законы физики. Предположительно, Бог мог бы сотворить другие миры, с иными законами в них. Закон тяготения, например, действует в материальной Вселенной. Он недействителен для ангелов, не имеющих физического тела.

Логика и тайны веры. Кое-кто возражает, что величайшие тайны христианской веры, такие как Троица, Воплощение (*см*. Христос: божественная сущность) и предопределение (*см*. детерминизм; свобода воли), не соответствуют законам человеческого разума. Существует разница между утверждениями, которые выходят *за пределы* человеческого разумения, такими как истины веры, и утверждениями, которые идут *вразрез* с разумом. Те, которые выходят за пределы человеческой способности рассуждать, не идут вразрез с разумом. Человеческое разумение без помощи в виде частного откровения не в состоянии постичь их. Они могут быть познаны только через частное откровение. Коль скоро эти истины познаны, их посылки не противоречат другим раскрытым в откровении истинам.

Логика и Троица. Доктрина °Троицы говорит о трёх лицах одной Сущности. В ней не утверждается, будто бы существуют три лица в одном лице, или три сущности в одной Сущности. Это было бы логическим противоречием.

Логика и Воплощение. Воплощение не означает, будто бы Бог превратился в человека. Инфинитное Существо не может превратиться в финитное, а Необходимое – в лишь возможное. Утверждается лишь, что второе лицо Троицы стало человеком. Иисус принял человеческую природу, не расставаясь со Своей божественной природой. Таким образом, Воплощение было не вычитанием божественного, а добавлением человеческого. Две природы одного лица не есть противоречие. Противоречием были бы две природы одной природы или два лица одного лица, но не две природы, существующие у одного лица. Это тайна; это не противоречие.

Логика и предопределение. Не создаёт логического противоречия и сочетание предопределения со свободой воли. Нет противоречия в утверждении, что Бог предопределил, кто будет спасён, постольку, поскольку Он предопределил, что это будет осуществляться через свободный выбор людей. Противоречием же было бы утверждать, будто бы Бог *принуждает людей свободно* принять Его, поскольку принудительная свобода логически абсурдна. Но утверждение о том, что Бог в Своём всеведении предопределил, как Он будет осуществлять спасение через Свою благодать и через наш свободный выбор, не содержит логического противоречия. Это тайна, а не логическое противоречие (*см*. детерминизм; свобода воли).

Библиография:

Aristotle, *Posterior Analytics.*
→ *Prior Analytics.*
→ *On Sophistical Refutations.*
→ *Topics.*
I. Copi, *Introduction to Logic*.
N. L. Geisler, *Come Let Us Reason*.

Логическая тавтология

см. **Тавтология логическая**

Логический позитивизм

(*LOGICAL POSITIVISM*)

Логический позитивизм – это направление в мышлении, господствовавшее в 1920-х гг. среди кружка венских философов, в число которых входили Алфред Дж.°Айер, Рудольф Карнап (Carnap), Герберт Фейгль (Feigl) и Мориц Шлик (Schlick). Они стояли на антиметафизических позициях и выдвинули принцип эмпирической верифицируемости, гласящий, что все утверждения, которые не являются логическими тавтологиями или эмпирическими утверждениями, бессмысленны.

Эти воззрения подразумевали разрушительные последствия для христианства, так как нельзя стало бы осмысленно говорить ни о существовании, ни об атрибутах Бога. Все высказывания о Боге были объявлены буквально лишёнными смысла (*см*. Витгенштейн. Людвиг; принцип аналогии). Такую позицию иногда называют °акогностицизмом или семантическим атеизмом.

Корни принципа эмпирической верифицируемости уходят к эмпирическому скептицизму Дэвида Юма. В последних строках своего труда «Исследование о человеческом разумении» (*Inquiry Concerning Human Understanding*) Юм писал:

Если [...] мы приступим к осмотру библиотек, какое опустошение придётся нам здесь произвести! Возьмём в руки, например, какую-нибудь книгу по богословию или схоластической метафизике и спросим: содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Так бросьте её в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений! [Hume, 173, цит. по: Д. Юм, «Исследование о человеческом разумении», перев. С. И. Церетели. – М.: 1995].

Если Юм прав, то существует только два вида осмысленных утверждений: 1) те, которые истинны по определению (аналитические); 2) те, истинность которых

известна из чувственного опыта (синтетические). Только дефиниционные и чувственно-опытные утверждения имеют смысл. Все остальные буквально бессмысленны.

В англоязычном мире ревностным пропагандистом этого взгляда был Айер. На основе выводов Юма он сформулировал принцип эмпирической верифицируемости, в своём изначальном виде гласящий, что существует только два типа осмысленных высказываний.

Логический позитивизм умер от своего собственного меча (см. Feigl). Принцип эмпирической верифицируемости не является эмпирически верифицируемым. Все попытки уточнить его лишали его эффективности. Позитивизм не способен устранить метафизические высказывания (*см*. метафизика).

Библиография:

A. J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge*.

→ *Language. Truth, and Logic.*

→ *The Problem of Knowledge.*

H. Feigl, «Logical Positivism after Thirty-Five Years» // *Philosophy Today* (Winter 1964).

F. Ferre. *Language, Logic and God*.

A. Flew, et al., *New Essays In Philosophical Theology*.

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion* (chap. 12).

D. Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*.

Логос

см. **Теория логоса**

Ложные чудеса

см. **Чудеса ложные**

Ложь

(*LYING IN SCRIPTURE*)

Писание учит, что Бог истинен (Вт. 32:4) и что для Него невозможно солгать (Евр. 6:18). Бог велит нам не лгать (Исх. 20:16) и предостерегает, что Он сурово накажет лжецов (Отк. 21:8). Тем не менее в Библии встречается немало случаев, когда Бог словно бы благословляет ложь. Библейские критики часто ссылаются на это кажущееся противоречие.

Характерно, что этой проблемы не существует для приверженцев божественного волюнтаризма, считающих, что деяние становится благом или злом согласно тому, как захочет Бог. Однако эссенциализм (*см*. эссенциализм божественный) настаивает, что Бог сущностно благ и не может творить зло или желать его (*см*. Бог: сущность). В таком контексте проблема божественно одобряемой лжи стоит достаточно остро.

Категории предполагаемой лжи. Не все «случаи лжи» в Библии относятся к одной и той же категории. Некоторые из них – это действительно ложь, другие – нет. Некоторые одобряются Богом, другие не одобряются. Но ни в одном случае в Библии не говорится о божественном одобрении лжи как таковой.

Ложь, о которой сообщается без одобрения. В Библии рассказывается о действительных случаях лжи, но она при этом не одобряется. Библия описывает многие грехи, которые отнюдь не хвалит. Например, в Писании приведены некоторые из лживых слов сатаны. Сатана сказал Еве: «нет, не умрёте» (Быт. 3:4), хотя Бог со всей определённостью предостерёг людей о неминуемой смерти (Быт. 2:17). Это явный случай лжи, которую Бог не одобряет. Многие учёные относят ложь Раав (см. ниже) к той же категории. В таком случае, она стала благословенна *несмотря на* свою ложь, а не *за* неё.

Полуправда, которая не есть ложь. Не всегда полуправда представляет собой ложь. По меньшей мере в одном случае Сам Бог велел Самуилу сообщить Саулу только часть истины (1Цар. 16:1–5). Поскольку Самуил боялся лишиться жизни от руки царя Саула, когда Бог велел ему помазать нового царя, Бог

наставил его сказать Саулу, что он пришёл совершить жертвоприношение, а это было не только правдой, но одновременно и отговоркой.

Ложь, одобряемая ввиду высшего закона. Как считают некоторые консервативные библеисты и представители христианской этики, хотя ложь, *как таковая*, всегда есть зло, это не распространяется на ложь во спасение жизни. Они настаивают, что в основе здесь лежит иерархия, упорядоченность ценностей, в которой милосердие (спасение жизни) имеет приоритет перед истиной, становящейся причиной убийства. По-видимому, в эту категорию попадают еврейские повивальные бабки из главы Исх. 1 и, возможно, Раав, которая солгала, чтобы спасти жизнь еврейских соглядатаев.

Случаи предполагаемой лжи. Несколько ключевых эпизодов, на первый взгляд, предполагающих божественное одобрение лжи, подвергались скрупулёзному анализу. К ним относится, например, «полуправда» Авраама относительно его жены Сары, которая была ему наполовину сестрой.

Быт. 12:10–20. В опасении, что египетский фараон может убить его и забрать его жену (но не подвергаясь прямой угрозе), Авраам наказал Саре: «скажи же, что ты мне сестра, дабы мне хорошо было ради тебя, и дабы жива была душа моя через тебя» (Быт. 12:13). Сара приходилась Аврааму единокровной сестрой. Тем не менее то, что Авраам велел Саре сказать, было ложью.

Никакого божественного одобрения по поводу действий Авраама не выказывается; подразумевается прямо противоположное. Возрастание богатств Авраама не следует расценивать как Божье вознаграждение за его ложь. Дары фараона были вполне понятны. Он мог чувствовать себя обязанным выплатить компенсацию за все те несправедливые тяготы, которым подвергались в его нечестивой стране посетившие её чужестранцы, и за то, что по незнанию взял жену Авраама в свой дом. Прелюбодеяние строго запрещалось египетской религией.

Годы различных невзгод Авраама в дальнейшем могли быть прямым следствием недостатка у него в этом случае веры

в способность Бога защитить его. Хотя некоторые люди представлены в Библии как люди Божии, они всё-таки были подвержены ошибкам и отвечали за свои грехи, как ответил Давид за своё прелюбодеяние с Вирсавией и убийство её мужа (2Цар. 12). Бог благословлял таких людей *несмотря на* их грехи, а не *за* них.

Быт. 31. В Быт. 31:35 описывается явная ложь Рахили об украденных ею идолах. И всё же Бог, по всей видимости, благословил Рахиль, так как она не была поймана, и Бог дал процветание ей и её мужу Иакову. Однако более пристальный разбор данного текста показывает, что Бог отнюдь не благословил Рахиль за кражу идолов и за её ложь о содеянном. Одно только то, что Лаван не поймал Рахиль на воровстве, ещё не значит, будто бы Бог благословил её. Разумней предположить, что Бог не дал раскрыться воровству Рахили для того, чтобы оградить жизнь Иакова (ср. Быт. 31:31). Из дальнейшего библейского повествования явствует, что Бог отвёл Рахили место на заднем плане важных дел, пока она не умерла мучительной смертью (Быт. 35:16–20).

Нав. 2:4–5. Когда израильские соглядатаи пришли в Иерихон, они нашли для себя убежище в доме Раав. А когда царь Иерихонский велел Рааве выдать этих людей, Раав отвечала, что те уже ушли и она не знает, где они. После того как сыны Израилевы разрушили Иерихон, Рааве вместе со всеми её родными была сохранена жизнь в награду за её помощь. Как же Бог мог благословить Раав за ложь?

Апологеты библейского текста разделяются по этому вопросу на две категории. Некоторые настаивают, что отнюдь не ясно, действительно ли Бог благословил Раав за ложь. Благословил Он её за её веру (Евр. 11:31), а не за её коварство. Бог благословил Раав *несмотря на* её ложь, а не *за* неё. Сторонники этой точки зрения доказывают, что Бог спас и благословил Раав за её помощь соглядатаям и содействие во взятии Иерихона. Они настаивают, что ни в одном месте Библии не сказано прямо, будто бы Бог благословил Раав за её ложь.

Другие библеисты утверждают, что перед Раав стояла настоящая нравственная дилемма. Вероятно, для неё было бы

невозможно одновременно спасти соглядатаев и сказать правду воинам царя. В таком случае Бог не стал бы возлагать на Раав ответственность за содеянное (см. Geisler, chap. 7). Безусловно, человек не может считаться ответственным за нарушение им низшего закона ради выполнения своих высших обязанностей. В Библии заповедано подчинение властям (Рим. 13:1; Тит. 3:1; 1Пет. 2:13), но гражданское неповиновение становится оправданным тогда, когда власти стремятся совершить несправедливость (Исх. 5; Дан. 3; 6; Отк. 13). Случай еврейских повивальных бабок (Исх. 1), солгавших, чтобы спасти жизнь младенцев, служит, возможно, самым убедительным примером.

1Цар. 16:1–5. Как мы видели, Авраам испытал суд за то, что сказал лишь половину правды о своей единокровной сестре Саре, но в главе 1Цар. 16 Бог фактически советует Самуилу сказать, будто бы тот пришёл в Вифлеем для жертвоприношения, хотя на самом деле Самуил пришёл также для того, чтобы помазать Давида. Разве в данном случае Бог не поощряет обман? Почему Бог осудил Авраама за то же самое, что велит сделать Самуилу?

Здесь важно отметить, что две эти ситуации не одинаковы. «Полуправда» Авраама была ложью целиком и полностью, так как подразумевался вопрос: «жена ли тебе Сара?» И его ответ фактически означал: «нет, она моя сестра». Но таким ответом Авраам намеренно искажал факты, а это и есть ложь.

Самуила же спрашивали: «зачем ты пришёл?» Он дал ответ: «я пришёл для жертвоприношения Господу» (1Цар. 16:2). Это соответствовало фактам, а именно, для этого он пришёл, и это он и сделал. То обстоятельство, что его приход преследовал ещё одну цель, не было прямо связано ни с заданным ему вопросом, ни с данным им ответом, в отличие от случая Авраама. Разумеется, если бы Самуила спросили: «есть ли у тебя ещё одна цель прихода?», ему бы пришлось внести ясность. Ответ «нет» был бы обманом.

Умолчание и обман – не обязательно одно и то же. Самуил, безусловно, скрыл одну из целей своего прихода, чтобы спасти свою жизнь (1Цар. 16:2). Не всегда бывает необходимо (и возможно) говорить всё, чтобы сказать правду. Тот факт, что Бог

посоветовал Самуилу скрыть одну из целей своего прихода, чтобы тот избавился от страха смерти, не означает, что Самуил виновен во лжи. Сокрытие части истины и введение в заблуждение – не обязательно одно и то же. Скрытность и умолчание – не то же самое, что двуличность и лживость.

4Цар. 6:19. Когда Елисей вышел навстречу своим врагам, он сказал им: «это не та дорога и не тот город; идите за мною, и я провожу вас к тому человеку, которого вы ищете» (2Цар. 6:19). Как мог этот Божий человек солгать сирийским воинам?

Это очень просто, ведь то, что сказал им Елисей, фактически не было ложью. Сирийские воины были посланы в Дофаим, чтобы схватить Елисея. Господь поразил их слепотой, и Елисей вышел из города им навстречу. Он сообщил им: «это не та дорога и не тот город». Коль скоро Елисей вышел из города, его больше не было в Дофаиме. Соответственно, дорога в Дофаим уже не позволяла прийти и схватить Елисея, так как вела не в тот город. Елисей также посоветовал сирийцам: «идите за мною, и я провожу вас к тому человеку, которого вы ищете». И это тоже было правдой. Елисей пошёл впереди них в Самарию, а когда они пришли туда, Господь открыл глаза их, и они увидели Елисея и узнали, что находятся в Самарии.

2Пар. 18:18–22. В этом тексте Бог, согласно видению Михея пророка, попускает духу лжи пойти и увлечь нечестивого царя Ахава навстречу его злой участи. Текст гласит: «попустил Господь духу лжи войти в уста сих пророков твоих» (2Пар. 18:22). Но как может Бог всякой истины потворствовать такой лжи?

Апологеты указывают, что здесь Бог не творит зло, а просто устанавливает над ним Свой контроль для благих целей. Несколько обстоятельств существенны для понимания этой ситуации. Во-первых, это видение, метафорический образ верховного владычества Бога, выраженный через символику Его царственной власти.

Во-вторых, это драматическое видение изображает всеохватность владычества Бога, распоряжающегося даже злыми духами. Бог Библии, в отличие от богов некоторых языческих религий, верховно владычествует надо всем, в том

числе над злом, которое обращает на достижение Своих благих целей (ср. Иов 1–3).

В-третьих, Библия говорит, что Бог иногда «ожесточает» сердца людей (Рим. 9:17–18) и даже заставляет испытывать сильные заблуждения (2Фес. 2:11). Однако при более пристальном анализе мы обнаруживаем, что Бог делает это с теми, кто уже сам ожесточил своё сердце (Исх. 8:15), с не веровавшими истине (2Фес. 2:12). Бог даже их порочность обращает на достижение Своих целей. Бог *позволяет* лжи совершить суд над злом.

Бог в Своём стремлении к справедливости позволил духу лжи обмануть Ахава, чтобы свершилась Его верховная благая воля.

Ин. 7:3–10. Библейские критики иногда ссылаются на этот текст, чтобы показать, что Иисус лгал. Это серьёзное обвинение, так как здесь речь шла бы не только о божественно одобряемой лжи, но о лжи, высказанной Самим Богом в лице Его Сына. Неверующие братья Иисуса подстрекали Его пойти на праздник в Иерусалим и открыто объявить Себя Мессией (Ин. 7:3–4). Иисус отказался, говоря: «Я ещё не пойду на сей праздник, потому что Моё время ещё не исполнилось» (Ин. 7:8). Но позднее Иисус пришёл на праздник (Ин. 7:10). Однако Иисус не пошёл открыто, как предлагали Его братья, и пошёл не сразу же тогда, когда они предлагали. Далее, в Ин. 7:8 приведены точные слова Иисуса, что Он *ещё* не пойдёт. Он «остался в Галилее» (Ин. 7:9), а потом уже пошёл.

Лк. 24:28. Иисус, завершая Свою беседу с двумя учениками на дороге в Еммаус, «показывал им вид, что хочет идти далее» (Лк. 24:28). Хотя это не словесная ложь, справедливо будет признать, что солгать можно и действиями. Некоторые критики считают, что именно это и сделал в данном случае Иисус.

Однако, чтобы назвать это ложью, требуется весьма развитое воображение. Далее в тексте говорится: «Но они удерживали Его, говоря: останься с нами, потому что день уже склонился к вечеру. И Он вошёл и остался с ними» (Лк. 24:29). Другими словами, Иисус намеревался идти дальше, пока ученики не убедили Его остаться с ними. Вместо того чтобы

навязывать Своё общество ученикам, Иисус дождался, чтобы они сами проявили инициативу, что они, очевидно, сделали сразу же и с жаром. Показывая, что мог бы идти дальше, Иисус помог этим испуганным друзьям сблизиться с Ним.

Исх. 1:15. В большинстве предполагаемых случаев божественно одобренной лжи оказывается, что либо это была не ложь, либо не было божественного одобрения. Существует, однако, по меньшей мере один случай, когда, как представляется, имело место и то, и другое.

Фараон (царь Египетский) прямо приказал еврейским повивальным бабкам убивать новорождённых еврейских мальчиков. «Но повивальные бабки боялись Бога и не делали так, как говорил им царь Египетский, и оставляли детей в живых» (Исх. 1:17). Повивальные бабки не только нарушили приказ фараона, но и солгали в ответ на проверочный вопрос о том, что они делают: «Еврейские женщины не так, как Египетские; они здоровы, ибо прежде нежели придёт к ним повивальная бабка, они уже рождают» (Исх. 1:19). «За сие Бог делал добро повивальным бабкам», говорится в Исх. 1:20–21, «и так как повивальные бабки боялись Бога, то Он устроял домы их».

Не приходится сомневаться, что повивальные бабки и нарушали приказы властей, сохраняя жизнь младенцам мужского пола, и лгали, чтобы скрыть это. Нравственная дилемма, вставшая перед ними, была неразрешимой. Либо они подчиняются высшему Божьему закону, запрещающему убивать, либо исполняют свои низшие обязательства по отношению к фараону. Вместо того чтобы осуществлять сознательный геноцид среди детей собственного народа, повивальные бабки не исполняли велений царя. Бог заповедал нам подчиняться властям предержащим, но Он и заповедал нам не убивать (Исх. 20:13).

Спасение жизни безвинных есть обязанность более высокая, нежели подчинение начальствующим. Если власти приказывают совершить деяние против Бога, нам не следует подчиняться. Бог возложил бы на повивальных бабок ответственность за содеянное, если бы те исполнили свой долг

перед властями. В случае с повивальными бабками высшим законом было сохранение жизни новорождённых мальчиков (ср. Деян. 4; Отк. 13). Далее, ложь и худшее деяние – неповиновение – совершались в условиях глубокой преданности повивальных бабок Богу, продиктованной их верой. Этим женщинам приходилось делать выбор между преданностью и повиновением, выбор, требующий духовного мужества и мудрости. Сходная ситуация может возникнуть в вопросе подчинения авторитету родителей. Повиновение – это составная часть понятия нравственного авторитета. Но если родители потребуют от ребёнка совершить убийство или поклониться идолу, ребёнок должен в ответ подчиниться высшему авторитету и отказаться. Иисус указывал на эту необходимость следовать высшему нравственному закону, когда говорил: «кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10:37).

Страх повивальных бабок перед Богом побудил их поступать так, как было необходимо для спасения жизни младенцев. Их лживый ответ фараону был существенной составной частью в том, что они делали для этой высшей цели.

Заключение. Повествовательные тексты Библии, в которых действующие лица лгут, разделяются на несколько категорий: во-первых, в ряде случаев имеет место не ложь, а лишь вполне законное раскрытие не всей истины. Во-вторых, в большинстве случаев явной лжи нет никаких указаний на то, что Бог одобрил такой обман. Напротив, виновные обычно испытывали на себе то или иное проявление Божьего суда. В тех же случаях, которые по праву можно классифицировать как божественно одобряемый обман, например в истории с повивальными бабками из главы Исх. 1, существовало неразрешимое противоречие с высшим нравственным законом. Именно в тех исключительных обстоятельствах, когда возникает такое *неразрешимое* противоречие с одним из высших нравственных установлений Бога, Он освобождает нас от наших обязанностей по отношению к истине.

Библиография:

Augustine. *Against Lying*.

→ *On Lying*.
N. L. Geisler. *Christian Ethics: Opinions and Issues*, chap. 7.
J. Murray. *Principles of Conduct*.

Локк, Джон

(*LOCKE, JOHN*)

Жизнь и труды Локка. Локк родился в английском графстве Сомерсетшир в 1632 г. и умер в 1704 г. Ему не нравилось полученное им схоластическое образование, зато он с удовольствием читал Рене °Декарта и Фрэнсиса Бэкона (Bacon). Его труд о веротерпимости оказал сильное влияние на идеологию Американской революции – особенно на мышление Томаса °Джефферсона.

В число главных произведений Локка входят «Послание о веротерпимости» (*An Essay Concerning Toleration*, 1667), «Опыт о человеческом разумении» (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690) и «Разумность христианства» (*The Reasonableness of Christianity*, 1695).

Эмпирическая гносеология Локка. Локк был эмпириком, следуя в этом вопросе трудам Аристотеля (*см*. Аристотель). В «Опыте о человеческом разумении» он называет свою гносеологию «прямым историческим методом», подразумевая, что идеи трактуются в точности так, как они появляются в нашем разумении. Его целью было выявить происхождение, пределы и степень уверенности в нашем знании.

Два источника идей. Как считал Локк, существует два источника идей (или объектов мышления): 1) ощущение – восприятие внешнего объекта (который воздействует на наше тело и порождает в разуме идею); 2) рефлексия – процесс внутренних действий разума. Для доказательства он выдвигает четыре довода. Во-первых, дети рождаются как *tabula rasas* («чистые доски»), без набора врождённых идей. Во-вторых, когда опыт различается, возникают и различающиеся идеи.

В-третьих, когда опыта не имеется, не возникает и соответствующей идеи. Например, у человека, родившегося слепым, не будет идеи зрения, а у глухонемого – идеи звука. В-четвёртых, мы располагаем только идеями, которые соответствуют одному или нескольким из пяти чувств (в различных комбинациях).

Природа познания. Всякое знание Локк рассматривает как соответствие или несоответствие.

Интуиция есть соответствие между двумя непосредственно воспринимаемыми идеями (например, «я» и «существовать» = «я существую»). Это самый достоверный тип знания.

Демонстрация (доказательное знание) есть соответствие между двумя идеями, которое воспринимается через третью идею (например, «Бог существует»). Для нас такое знание менее достоверно, так как требуется цепочка умозаключений.

Ощущение есть соответствие между идеей и внешним объектом (например, «мир существует»). Доказательство существования внешнего мира у Локка выглядит так: 1) Должен существовать источник наших идей. Не все из них могли быть созданы нами. 2) Некоторые идеи ярче других, из чего следует, что они первичны, а не созданы нами. 3) Мы комбинируем свидетельства нескольких чувств о том, что эти яркие идеи приходят из внешнего мира. 4) Удовольствие и/или боль неоднократно возникают при контакте с ним, даже когда мы этого не хотим. Поэтому должен существовать внешний мир как источник этих ярких идей, над которыми мы не властны.

Доказательство существования Бога у Локка. Доказательство существования Бога у Локка следует схеме традиционного космологического доказательства (*см*. доказательство космологическое). 1) Нечто существует. Например, я существую (это известно из интуиции). Далее, мир существует (это известно из ощущения). 2) Это нечто, которое существует, возникло либо а) из себя самого; б) из ничего; в) из чего-то внешнего. Но: 3) только нечто может породить нечто. Нечто не может быть порождено «ничем». 4) Не может быть °бесконечной цепочки причин существования мироздания. Если бы она была бесконечной, всё мироздание ни на чём бы не основывалось. Но это невозможно, так как в таком случае (поскольку «ничто» не может породить нечто) мироздание никогда бы не начало существовать. Следовательно: 5) должна существовать первая причина моего существования и существования мироздания. 6) Это вечное существо должно быть самым могущественным и самым знающим. Оно должно

быть самым могущественным, потому что оно есть источник всякого могущества; и оно должно быть самым знающим, потому что познающее не может возникнуть из непознающего. Как считал Локк, нелепо говорить, будто бы разум может стоять за чем-то ещё, кроме мироздания в целом.

Апологетика христианства. Исходя из своего рационального °теизма, Локк строил аргументацию в традициях классической апологетики (*см*. апологетика классическая). В своём труде «Разумность христианства» он отстаивал существование чудес. В двух своих «Оправданиях» (1695, 1697) он обосновывал то, что высказал в «Разумности христианства».

Апологетика сверхъестественного. Локк не был ни деистом (*см*. деизм), ни сторонником социнианства, отрицающего воскресение Христа (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Он отстаивал существование чудес, а также то, что Библия есть Слово Божье (*см*. Библия: свидетельства истинности). Он полагал, что апологию Библии можно основывать на рассудке, хотя в ней содержатся тайны христианской веры, выходящие за пределы доступного для рассудка.

Божественность Христа. Локк также отстаивал божественность Христа (*см*. Христос: божественная сущность), заявляя: «Мы видим, что люди обосновывают свою веру в Него, то есть веру в то, что Он – Мессия, по причине сотворённых Им чудес» (Locke, *Reasonableness of Christianity*, [58] 1). О Иисусе Локк говорит: «Он был послан Богом; Его чудеса это доказали» (ibid., 242). Бросается в глаза отсутствие рассуждений о Троице. Впрочем, отсутствие не обязательно означает отрицание. Хотя Локк признавал в письме к Лимборху (Limborch), что высказывал некоторые вещи в угоду деистам (*см*. деизм), он явным образом отрицал арианство.

Взгляды Локка на этику и правительства. Как считал Локк, «закон Природы» (*см*. закон; сущность и виды) учит нас, что «поскольку мы все равны и независимы, никто не должен причинять вред другому в том, что касается его жизни, здоровья, свободы и имущества; ибо все люди есть

произведение всемогущего и беспредельно мудрого Создателя» (Locke, *An Essay Concerning Toleration*, 2.6).

Те же взгляды высказал Томас Джефферсон в Декларации независимости (1776), где написал: «Мы считаем самоочевидным, что все люди созданы равными; что их Творец наделил их определёнными неотчуждаемыми Правами; что к таковым относятся право на Жизнь, на Свободу и на стремление к Счастью».

Библиография:

J. G. Clapp, «Locke, John» // *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4.

J. Collins, *A History of Modern European Philosophy*.

J. Locke, *An Essay Concerning Toleration*.

→ *An Essay Concerning Human Understanding.*

→ *The Reasonableness of Christianity*.

Льюис, Клайв Стейплз

(*LEWIS, C. S.*)

Благодаря тому, что многие из его произведений имели популярную форму, такую как радиобеседы или сказки для детей, Клайв Стейплз Льюис (1898–1963) может быть назван самым известным в двадцатом столетии христианским теистом и апологетом (*см*. апологетика: причины существования). Профессор Оксфордского университета и бывший атеист, он умел выразить проникновенные истины так просто, что нашёл путь к сердцам миллионов людей. Льюис говорил, что не считает себя философом или богословом, однако благодаря глубокому пониманию важнейших основ °теизма он стал выдающимся апологетом и популяризатором.

Сущность и существование Бога. Льюис разделял представления Августина, Ансельма и Фомы Аквинского о Боге как вечном, необходимом, трансцендентном, нравственно совершенном и личностном Существе (*см*. Бог: сущность). Бог трансцендентен пространству и времени: «Почти наверняка можно сказать, что Бог не погружен во Время. Его жизнь не состоит из моментов, следующих друг за другом. [...] Половина одиннадцатого – как и любой другой момент от начала мироздания – всегда является для Него вечным Настоящим». Иными словами, «Он располагает всей вечностью, чтобы прислушиваться к молитве, вознесённой пилотом падающего самолёта за долю секунды до взрыва» (Lewis, *Mere Christianity*, 146).

Однако Бог также имманентен творению (присутствует и действует в нём). Льюис пишет: «Стремиться узреть Бога или Небеса, исследуя космос, – всё равно что читать или смотреть в театре все пьесы Шекспира в надежде найти в них Шекспира в качестве одного из персонажей или Стратфорд в качестве одного из мест действия. В каком-то смысле Шекспир присутствует в каждом мгновении каждой своей пьесы. Но он никогда не присутствует в них таким же образом, как

присутствуют Фальстаф или леди Макбет. Он также не рассеян по всей пьесе словно газ» (Lewis, *Christian Reflections*, 167–68).

°*Космологическое доказательство*. Хотя Льюис признавал теистическую форму эволюции (см. ниже), он верил в творение «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды). Ибо «то, что Бог создаёт, не есть Бог; точно так же, как то, что делает человек, не есть человек» (Lewis, *God in the Dock*, 138). Льюис объясняет, что материя не может быть со-вечной Богу:

Энтропия самой своей сущностью убеждает вас, что это правило, хотя может быть всеобщим в Природе, как мы её знаем, не может быть всеобщим абсолютно. Когда говорят: «Шалтай-Болтай свалился», вы сразу понимаете, что это ещё не вся история. Услышанный вами отрывок подразумевает как последующую главу, в которой Шалтай-Болтай долетит до земли, так и главу предыдущую, в которой он ещё сидел на стене. Природа, в которой от энтропии «останавливается движение», не может составлять всю историю. Часы не могут остановиться, если не́были сначала заведены» [Lewis, *Miracles*, 157].

Материя есть продукт космического Разума (*см*. дуализм). «Но признать существование космического разума *такого* рода – значит признать существование Бога вне Природы, Бога трансцендентного и сверхъестественного» (ibid., 30). Вселенная есть материя. Материя не может порождать разум; только разум может порождать материю (*см*. материализм). Мироздание не было сотворено из какой-то предсуществовавшей материи или субстанции. Оно было сотворено «из ничего». Бог сотворил этот мир свободно: «Свобода Бога состоит в том факте, что никакая причина, отличная от Него, не обуславливает Его действия, и что никакие внешние обстоятельства им не препятствуют – что Его собственная благость есть тот корень, из которого они все произрастают, и Его всемогущество есть тот воздух, в котором они расцветают» (Lewis, *Problem of Pain*, 23).

Бог сотворил мир не потому, что должен был это сделать; Он сотворил мир потому, что хотел этого. Существование Вселенной целиком обусловлено благой волей её Творца.

°*Нравственное доказательство*. Льюис начинает «Просто христианство» с той посылки, что объективный нравственный закон, существование которого подразумевается даже в самых обыденных наших ссорах, указывает на существование нравственного Законодателя. Существует «нечто, руководящее Вселенной и проявляющееся во мне в виде закона, который побуждает меня творить добро и испытывать угрызения совести за содеянное мною зло. Думаю, нам следует предположить, что эта сила скорее подобна разуму, чем чему-нибудь иному, потому что в конечном счёте единственное, что мы знаем помимо разума, – это материя. Но едва ли можно вообразить себе кусок материи, дающий указания» (Lewis, *Mere Christianity*, 34).

Доказательство Льюиса можно вкратце сформулировать так:

1) Должен существовать объективный и всеобщий нравственный закон, иначе никакие этические суждения не имели бы смысла (*см*. нравственность: абсолютная природа). Ничто нельзя было бы называть злым или нечестным делом, и не было бы никаких причин выполнять обещания или договорённости (Lewis, *God in the Dock*, chap. 1).

2) Этот нравственный закон не возникает внутри нас. По сути дела, мы им связаны.

3) Источник этого закона больше похож на разум, чем на материю, и не может быть составной частью мироздания – не в большей мере, чем архитектор является частью спроектированного им здания.

4) Следовательно, существует нравственный Законодатель, Который есть высший источник и эталон для способности различать добро и зло (ibid., chap. 7).

Полное обсуждение исходящего из нравственного закона доказательства Льюиса и его обоснование приведено в разделе о Льюисе в статье *доказательство нравственное*.

Сущность человека. Что бы ни утверждала наука о возникновении человеческого тела, этот процесс имел божественный источник и был завершён Богом через сотворение рациональной человеческой души.

Человеческие существа рациональны. Льюис ничуть не обиделся бы на определение «рационалист». Он неоднократно прославляет рациональность человека. Он пишет: «Я не мог бы объять мироздание, если бы не мог доверять своему разуму. Если бы мы не могли доверять умозаключениям, мы не могли бы ничего знать, кроме того, что существуем» (Lewis, *God in the Dock*, 277). «Сердце никогда не заменит голову; напротив, оно может и должно ей подчиняться» (Lewis, *The Abolition of Man*, 30).

Должно также существовать высшее объяснение, обоснование причин. «Нельзя вечно «отделываться» всё новыми и новыми объяснениями; вы обнаружите, что «отделались» от всех объяснений». Более того, «нельзя вечно «смотреть сквозь» вещи». Соответственно, «бесполезно пытаться посмотреть сквозь первичные принципы. Если «посмотреть сквозь» вы можете через всё, значит, прозрачно всё». Но «"посмотреть сквозь» все вещи – то же самое, что ничего не видеть» (ibid., 91).

Льюис был убеждён, что рациональное мышление неопровержимо. Он указывал, что «во всякой аргументации против состоятельности мышления делается молчаливое и незаконное исключение относительно тех самых мыслей, которые в данный момент высказываются». Поэтому «состоятельность мышления есть та ось, вокруг которой всё остальное должно выстраиваться настолько, насколько сможет» (Lewis, *Miracles*, 23).

Человеческие существа нравственны. Этот акцент на рациональности человека не отрицает его эмоций. Тех, кто ставит рассудок выше сердца, Льюис считает «людьми без грудной клетки» (Lewis, *Abolition of Man*, 34). «Голова управляет желудком через грудную клетку – вместилище эмоций, которые упорядоченный навык преобразует в стабильные чувства». Без этого промежуточного элемента «человек оказывается неполноценным: ибо в силу своего разума он – чистый дух, а в силу своего голода – просто животное» (ibid., 34). Кроме нравственной природы человека, существует достижимый нравственный идеал. Льюис согласился бы с утверждением, что

главная ценность обучения состоит в обучении главным ценностям. Образование выполняет своё основное назначение, когда учит выносить этические ценностные суждения, помогающие нравственно совершенствоваться. Без воспитания чувств разум бессилен против животного внутри (ibid., 33,34). Так, отмечает Льюис, лучше играть в карты с философским нигилистом, который воспитан как джентльмен, чем со специалистом по этике, который вырос среди карточных шулеров (ibid., 34). Только благодаря тому, что мы находимся под властью Божьего закона, можем мы говорить о том, что властвуем собою (ibid., 86).

Секулярный гуманизм, в своей простоте, которая хуже воровства, удаляет у человека орган нравственности и всё же требует выполнения нравственной функции. «Мы создаём человека без грудной клетки и ждём, что он будет добрым и смелым. Мы насмехаемся над честью и поражаемся, обнаруживая предателей в наших рядах» (ibid., 35).

Творческие способности людей. Примечательно, что Льюис также говорит об эстетическом аспекте творчества человека. Дороти Сэйерс в статье «За христианскую эстетику» (*Toward a Christian Aesthetic*) называет представление об искусстве как творчестве важнейшим вкладом христианства в эстетику (Sayers, 6). Художник или писатель – это не Творец, но это вторичный творец. Творческое самовыражение – это отражение внутренних чувств художника, точно так же, как Невидимый Бог дал Своё видимое отражение через явление Своего Сына во плоти. Льюис и другие христиане из его кружка в Оксфордском университете, именуемые «Инклинги», написали множество литературных произведений. Перу самого Льюиса принадлежат:

семь книг в жанре фэнтэзи, объединённые в серию «Хроники Нарнии» (*Narnia Chronicles*) – «Лев, колдунья и платяной шкаф», «Принц Каспиан», «Плавание «Утреннего путника"", «Племянник чародея», «Конь и его мальчик», «Серебряное кресло» и «Последняя Битва» (*The Lion, the Witch, and the Wardrobe; Prince Caspian; The Voyage of the Dawn Treader; The Magician's Nephew; The Horse and His Boy; The Silver Chair; The Last Battl*e);

«космическая» трилогия, в которой исследуется сущность Божьей битвы с личностным и общественным злом в рамках трёх взаимосвязанных научно-фантастических сюжетов: «За пределы Безмолвной планеты», «Переландра» и «Мерзейшая мощь» (*Out of the Silent Planet; Perelandra; That Hideous Strength*);

«Письма Баламута» и «Расторжение брака» (*Screwtape Letters; The Great Divorce*), обманчиво шутливые произведения, выявляющие психологические мотивы искушения и восстания против Бога;

тексты серии радиобесед на «Би-Би-Си», на основе которых создано классическое произведение апологетики «Просто христианство» (*Mere Christianity*), а также более глубокие работы по апологетике и философии, в том числе «Бог на скамье подсудимых», «Исследования по литературе Средневековья и Ренессанса», «Человек отменяется» и «Проблема боли» (*God in the Dock; Studies in Medieval and Renaissance Literature; The Abolition of Man; The Problem of Pain*);

интеллектуальная и духовная автобиография «Нежданное счастье» (*Surprised by Joy*);

волнующий рассказ о своём кризисе веры после смерти жены – «Рассматривая горе» (*A Grief Observed*);

ряд критических литературных статей и исследований;

обширная личная переписка, образцы которой опубликованы в сборнике «Письма к американской леди» (*Letters to an American Lady*).

Человеческие существа бессмертны. Льюис также говорит о вечной ценности человека (*см*. бессмертие). Это утверждение вытекает из веры в то, что каждый человек создан по образу Божьему. Утверждать гуманизм, отрицая высшие нравственные ценности, – значит вообще не признавать за человеком никакой реальной ценности. Секулярные гуманисты, считает Льюис, отменяют, а не утверждают гуманизм (см. «Человек отменяется» и аллегорическое изложение тех же идей в романе «Мерзейшая мощь»). Отрицая сущность человека, его бессмертие, его нравственную природу и подобие Богу, они отрицают личность и уничтожают основу для высшего уважения

к человеческому достоинству (Lewis, *The Abolition of Man*, 76, 77).

Ирония этого парадокса, таким образом, состоит в том, что секулярные гуманисты, возводя человека на престол божества, лишают его гуманного отношения вместе с соответствующим правом на уважение. И напротив, христианство, утверждая, что основа для высших ценностей происходит от трансцендентного Бога, сохраняет и основу для человеческого достоинства.

Итак, секулярные гуманисты дегуманизируют то, что стремятся обожествить. Только христианская позиция обеспечивает истинную гуманность. Ибо, указывает Льюис, «либо человек есть рациональный дух, обязанный вовеки подчиняться абсолютным ценностям *Дао* [нравственного закона], либо мы – лишь часть природы, ждущая, пока её сомнут и вылепят заново» (ibid., 84). Единственной гарантией от тирании и рабства является утверждение высшего достоинства бессмертной человеческой личности в контексте абсолютного нравственного закона. Ведь «процесс, который, если его не контролировать, отменит Человека, идёт среди коммунистов и демократов ничуть не медленней, чем среди фашистов» (ibid., 85). Только при абсолютном нравственном законе существует та конкретная реальность, в которой возможна подлинная человечность (ibid., 86).

У людей есть человеческое достоинство. Из рациональности человека и его нравственной ответственности проистекает человеческое достоинство. Для этой добродетели есть твёрдая основа в бессмертной сущности подобного Богу человека: у него есть умственные, нравственные и волевые способности. Именно поэтому человека надлежит наказывать за злые дела. Человек знает должное и заслуживает кары за беззаконие (Lewis, *God in the Dock*, 292). Наказание – это комплимент человеческому достоинству.

Цитируя Мартина °Бубера, Льюис призывает учёных не рассматривать личность человека как «оно», а перейти к гуманному «ты» (Lewis, *The Abolition of Man*, 90). Ни одного человека мы не должны уступить науке в качестве просто объекта для контроля. Это, говорит Льюис, «"сделка мага» […]

когда человек отдаёт Природе объект за объектом и, наконец, самого себя в обмен на власть» (ibid., 87). Когда науке удаётся захватить контроль, она преследует те же цели, что и магия, хотя её средства отличаются (ibid., 89). Льюис напоминает нам, что даже отец современной науки Фрэнсис Бэкон (Bacon) осуждал тех, кто превращает научное знание в самоцель, не считая его просто средством (ibid., 88). Льюис призывает учёных к покаянию: «Возрождённая наука, которую я имею в виду, не станет даже с минералами и растениями делать то, что современная наука угрожает сделать с самим человеком» (ibid., 89, 90).

Льюис упрекает секулярных гуманистов за хвастовство научными достижениями. «Что касается той власти над силами природы, которую демонстрируют авиация или радио, то человек в такой же мере является покорённым и пострадавшим, как и покорителем, ведь он становится мишенью и для бомбардировок, и для радиопропаганды» (ibid., 68). То, что мы называем властью над природой, оборачивается властью одних людей над другими (ibid., 69). «Каждый новый шаг в *покорении природы* оказывается новым шагом в *порабощении человека*. Каждое его достижение делает его не только сильнее, но и слабее» (ibid., 71).

Если те, кто стоит у власти, не подчиняются объективному нравственному закону, приобретённое могущество будет направлено только на порабощение рода человеческого, а не на его благо. Льюис говорит: «Я сильно сомневаюсь, сможет ли история привести нам хоть один пример человека, который, отступив от традиционной морали и приобретя власть, употребил эту власть во благо» (ibid., 75). Высшая ирония состоит в том, что люди, когда отступают от нравственного закона (который Льюис называет «Дао», это китайское слово, означающее «путь»), перестают быть людьми и становятся вещью. «Величайшие завоевания человечества обернулись отменой Человека» (ibid., 77).

Представления Льюиса о карательной функции правосудия оценивались современными ему секулярными гуманистами так тенденциозно, что ни одно академическое издание не

публиковало его произведений на эту тему. Его категорические высказывания впервые были опубликованы в одном австралийском журнале, а позднее включены в текст «Бог на скамье подсудимых». В той статье Льюис критиковал реформаторские взгляды секулярных гуманистов на правосудие. Он доказывал, что подвергать человека непрошеному, принудительному нравственному лечению – это тирания. Позиция реформаторов представляет собой «иллюзорный гуманизм», который камуфлирует свою жестокость с помощью той ложной посылки, будто бы преступление есть вопрос патологии, а не морали. По сути дела, с позиций реформаторов человек дегуманизируется, расценивается как пациент, объект лечения, а не как личность. Льюис настаивает, что «лечение» против воли переводит человека в категорию тех, кто не может решать сам за себя и никогда не сможет. А наказание, даже суровое, но назначенное человеку в качестве рационально мыслящего существа, расценивает его как носителя образа Божьего (Lewis, *God in the Dock*, 292).

Льюис остро осознавал опасность замены объективного нравственного закона Божьего субъективными политическими законами (*см*. закон: сущность и виды). История учит, что от диктаторов, вышедших за пределы нравственного закона, ничего хорошего ждать не приходится. Когда неограниченная политическая власть сосредотачивается в руках одного человека, потенциальные возможности для зла огромны. Эта мысль прослеживается также в социальном подтексте аллегорического романа «Мерзейшая мощь».

Чудеса. Натуралисты заявляют, что Природа – «это наше всё». Так что, если натурализм верен, всё происходящее в природе должно иметь объяснение в рамках всеобщей системы естественных законов. Но человеческий (логический) разум, который сами натуралисты признают и применяют, не может быть объяснён строго через неразумные естественные причины. Более того, «господин натуралист не вправе осуждать мысли других людей на том основании, что причины их иррациональны, и продолжать доверять своим собственным

мыслям, причины которых (если натурализм верен) точно так же иррациональны» (Lewis, *Miracles*, 22). Более того, доказывает Льюис, коль скоро натурализм верен, нет никаких оснований для того, чтобы натуралист оценивал мысли сумасшедшего или наркомана ниже, чем свои собственные. Это внутреннее противоречие натурализма.

Существует нечто большее, чем природа; существует разум, который нельзя свести к материи. И существуют ценности (что должно быть), которые нельзя свести к природе (что есть). По сути дела, над природой существует абсолютный нравственный Разум, который даёт нравственный закон.

Зло. Согласно Льюису, зло отнюдь не является вечным, как утверждает дуализм.

Эти две Силы, добро и зло, не объясняют существование друг друга. Ни то, ни другое [...] не может претендовать на то, чтобы быть Высшим Началом. Первичней любого из них оказывается тот неустранимый факт, что они существуют совместно. Ни одно из них не выбирало это сосуществование. Каждое из них, следовательно, *обусловлено* – волей-неволей обретает своё существование лишь в ситуации, и либо сама эта ситуация, либо какая-то неизвестная сила, порождающая эту ситуацию, и есть, в действительности, Высшее Начало. Дуализм ещё не достиг основ бытия. Вы не сможете считать две обусловленные, взаимно независимые сущности самообоснованным и самодостаточным, всеобъемлющим Абсолютом [Lewis, *God in the Dock*, 22].

Зло возникает вследствие свободы воли (*см*. свобода воли). Отсюда не следует, что быть свободным – это зло. В своей свободе мы больше всего подобны Богу и приобщаемся к вечной реальности (ibid., 129). Христиане соглашаются с дуалистами в том, что мироздание находится в состоянии войны. Ио христиане не считают, что это война между двумя независимыми силами. Скорее это мятеж, и мы живём на территории, захваченной бунтовщиками (Lewis, *Mere Christianity*, 51). Этот мятеж поначалу не был ориентирован на злодеяния. «Злодейство, если его проанализировать, оказывается стремлением к некоему благу, но ложным путём» (ibid., 49).

Льюис, как и °Августин, и °Фома Аквинский, считал, что зло существует не само по себе, а в качестве искажения добра (*см*. проблема зла). «Благо существует, так сказать, само по себе; а зло есть только испорченное благо. И сначала должно существовать что-то доброе, прежде чем оно сможет испортиться» (ibid., 49). Даже диавол – это падший ангел. Итак, «зло – это паразит, а не самостоятельная сущность» (ibid., 50).

Бог не допускает зла без благих целей. Даже чисто физическое зло имеет нравственное назначение. Ибо «Бог шепчет нам через наше наслаждение, говорит с нами через нашу совесть, но кричит нам через нашу боль – это его мегафон, чтобы разбудить глухой мир» (Lewis, *Problem of Pain*, 81).

Человеческие существа. Итак, люди – это свободные, рациональные и нравственные существа с бессмертной душой. Но каждый находится в своём теле в материальном мире вместе с другими телами. Льюис пишет: «У создания без окружающей среды не было бы выбора, какое принять решение, – таким образом, свобода, как и самосознание (если, конечно, это не одно и тоже), снова требует существования, кроме самой личности, чего-то иного, отличающегося от неё» (ibid., 17).

Среда, в которую помещён человек, именуется природой. Но бытие человека есть нечто большее, нежели естественные процессы. Человек мыслит рационально, а «ни одна мысль не является состоятельной, если может быть полностью объяснена как следствие иррациональных причин». Всякое мировоззрение, рассматривающее человеческий разум как следствие иррациональных причин, неприемлемо. Такие воззрения «были бы доказательством того, что таких вещей, как доказательства, не существует, а это бессмыслица» (Lewis, *Miracles*, 21).

Человек – существо одновременно рациональное и нравственное. Без этой нравственной составляющей не было бы подлинного человека, так что те, кто готов отменить нравственный закон, по ходу дела отменяет человека (Lewis, *Abolition of Man*, 77):

Либо человек есть рациональный дух, обязанный вовеки подчиняться абсолютным ценностям *Дао*, либо мы – лишь часть

природы, ждущая, пока её сомнут и вылепят заново, к вящему удовольствию мастеров, которые должны, согласно такой гипотезе, не иметь иных мотивов, кроме собственных «естественных» импульсов. Только *Дао* обеспечивает общечеловеческий закон поведения, который будет равным образом действителен и для правителей, и для управляемых. Догматическая вера в объективные ценности совершенно необходима для самой идеи власти, которая не есть тирания, и подчинения, которое не есть рабство [ibid., 84–85].

Этика. Нравственное человеческое существо обязано жить согласно абсолютному нравственному закону (*см*. нравственность: абсолютная природа), который превосходит человеческий закон. Именно его имели в виду составители Декларации независимости, когда писали о «законах Природы и Божьей сущности и «определённых неотчуждаемых правах» людей, которыми их «Творец наделил их». Как нравственные создания, сотворённые по образу Божьему, мы имеем определённые абсолютные обязанности перед другими людьми».

Этот объективный нравственный закон является предписывающим, а не описывающим. Он устанавливает принципы, по которым мы обязаны жить, а не просто описывает, как мы живём. И это не социальное соглашение, ведь иногда он осуждает общество. Не является он и стадным инстинктом, ибо мы иногда поступаем согласно нашему чувству долга и вопреки инстинкту самосохранения (Lewis, *Mere Christianity*, 22). Наше знание и понимание может прогрессировать, по сам нравственный закон не меняется (Lewis, *Abolition of Man*, 58, 59).

История и цель. Жизнь есть пробный камень для вечности. На протяжении жизни каждое рациональное создание принимает своё прижизненное решение. Все играют в эту игру, а «коль скоро в игру играют, в ней должна быть возможность и проиграть». Разумеется, добавляет Льюис, «я заплатил бы любую цену за возможность искренне сказать: «спасены будут все». Но мой разум возражает: «по своей воле или вопреки ей?» Если я отвечу: «вопреки их воле», я сразу увижу противоречие; разве может высший сознательный акт

подчинения себя Богу быть недобровольным? Если я отвечу: «по своей воле», мой разум вопрошает: «а что, если они *не захотят* покориться?"" (Lewis, *Problem of Pain*, 106–7).

Как видится Льюису, в конце жизни и истории будет два типа людей: «те, кто скажет Богу: «да будет воля Твоя», и те, кому Бог в конце концов скажет: «да будет воля твоя». Все, кто попадает в преисподнюю, сами это выбрали». Льюис считает, что «без этого собственного выбора никакой преисподней быть не может. Ни одна душа, которая всерьёз и постоянно стремится к счастью, его не упустит. Те, кто ищет, найдут. Тем, кто стучится, отворят» (Lewis, *The Great Divorce*, 69). Таким образом, двери ада заперты *изнутри*. Даже те, кто *хотел бы* выйти из преисподней, не готовы сделать это ценой самообучения, только через которое душа и может прийти к добру (Lewis, *The Great Divorce*, 127).

Оценка. Несмотря на огромное значение Льюиса для христианской апологетики, не всё в его взглядах совместимо с позицией евангельского христианства. Перу Льюиса принадлежит один из лучших опубликованных критических анализов натурализма («Чудеса»), где он отстаивает буквальное понимание новозаветных чудес, в том числе воскресения Христа. Тем не менее Льюис проявляет непоследовательность, отрицая буквальную трактовку многих ветхозаветных чудес (*см*. чудеса в Библии):

У древних евреев, как и других народов, была своя мифология; но поскольку они были богоизбранным народом, их мифология тоже была избранной – избранной Богом в качестве средства передачи древнейших священных истин, как первого шага процесса, завершившегося в Новом Завете, где истина стала полностью исторической. Сможем ли мы с уверенностью сказать, к какой фазе этого процесса исторической кристаллизации истины относится каждый конкретный сюжет из Ветхого Завета, – другой вопрос. Я полагаю, что воспоминания о царствовании Давида находятся на одном краю диапазона и вряд ли менее историчны, чем Евангелие от Марка и Книга Деяний; а Книга Ионы находится на противоположном его краю [Lewis, *Miracles*, 139].

Льюис признавал божественность Христа. Но он не верил в Христа, подтверждающего историческую достоверность и аутентичность ряда ветхозаветных событий, тех самых, которые Льюис отрицал. Иисус подтвердил буквальную истинность Книги Ионы (Мф. 12:40), безэволюционного создания Адама и Евы (Мф. 19:4), Ноева потопа (Мф. 24:38–39) и других чудесных событий (см. Geisler, *Inerrancy*, 3–35). Льюис, по всей видимости, привносит в своё прочтение Ветхого Завета представления о нехристианском развитии мифа (*см*. чудеса и миф). Особенно это удивительно с учётом его критики специалистов по Новому Завету, которые делали то же самое. Льюис упрекал их:

Богословие, отрицающее историческую достоверность почти всего, что есть в Евангелиях, с которыми жизнь, любовь и мысли христиан связаны скоро уже два тысячелетия, -- отрицающее либо чудеса вообще, либо, что ещё более странно, после поглощения такого верблюда, как Воскресение, оцеживающее такого комара (Мф. 23:34), как насыщение нескольких тысяч людей, оно, если предложить его человеку неискушённому, может привести только к одному из двух результатов. Оно сделает его либо римским католиком, либо атеистом [Lewis, *Christian Reflections*, 153].

Льюис всё-таки признавал, что в отношении ветхозаветных чудес он может ошибаться. Он понимал, что его представления лишь гипотетичны и могут быть ошибочны, а также что сама эта тема несколько выходит за рамки его знаний:

Рассмотрение ветхозаветных чудес выходит за рамки данной книги и потребовало бы разнообразных специальных знаний, которыми я не обладаю. Мои представления в настоящий момент – лишь гипотетические и открытые для любого количества поправок – состоят просто в том, что, точно так же, как с фактической стороны долгие приготовления обрели свою кульминацию в виде воплощения Бога в человека, с документальной стороны истина сначала появилась в *мифологической* форме, а затем, после долгого процесса конденсации и концентрации, воплотилась наконец в виде Истории [Lewis, *Miracles*, 139].

Льюис также разделял ряд других идей высшей критики относительно Ветхого Завета (*см*. Библия: критика). Он сомневался в исторической достоверности Книги Иова, поскольку «она начинается с человека, никак не связанного с историей, ни даже с легендами, не имеющего родословной, живущего в стране, о которой в других местах Библии едва ли хоть что-то говорится» (Lewis, *Mere Christianity*, 110). Льюис придерживался этого мнения, несмотря на то что Иов упоминается в качестве исторического лица как в Ветхом (Иез. 14:14, 20), так и в Новом Завете (Иак. 5:11). Земля Уц упоминается в Иер. 25:20 и в Пл.И. 4:21. Обычаи и формы имён собственных из книги Иова тоже находят своё подтверждение (Archer, 438–48).

Льюис весьма негативно расценивал многие псалмы, даже называл некоторые из них «диавольскими» (Lewis, *Reflections on the Psalms*, 25). Он отрицал авторство Давида для всех псалмов, кроме Псалма 17 (ibid., 114). Это тем более удивительно, если учесть высокий пиетет Льюиса перед Христом и Евангелиями. Иисус подтвердил, что Давид написал Пс. 109 (Мф. 22:41–46). Иисус также указывал на божественную авторитетность всего Ветхого Завета (Мф. 5:17–18; Ин. 10:35) и особенно Псалтири (ср. Лк. 24:44), которая входила в число книг, чаще всего Им цитируемых.

Хотя у Льюиса позднее возникали сомнения (Femgreen), полученное им образование, по-видимому, заставляло его придерживаться эволюционных (*см*. эволюция биологическая) взглядов на происхождение мироздания (см. Lewis, *Mere Chrisianity*, 52, 65). То, что даже такой благочестивый и интеллектуально мужественный апологет, как Льюис, может быть втянут в спекуляции гуманизма и высшей критики, доказывает, что каждый верующий должен постоянно оценивать истинность всего, о чём его информирует светское языческое окружение.

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*.

G. B. Ferngreen, et al., «C. S. Lewis on Creation and Evolution…».

N. L. Geisler, *Is Man the Measure?*

→ ed., *Inerrancy*.

C. S. Lewis, *Christian Reflections*.

→ *God In the Dock*. esp. «The Humanitarian Theory of Punishment».

→ *Mere Christianity.*

→ *Miracles.*

→ *The Abolition of Man.*

→ *The Problem of Pain.*

→ *He flections on the Psalms.*

→ *Screwtape Letters.*

→ *Studies In Medieval and Renaissance Literature*.

R. Purtill, *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith*.

D. Sayers, «Toward a Christian Aesthetics» // *The Whimsical Christian*.

J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*.

Лютер, Мартин

(*LUTHER, MARTIN*)

Мартин Лютер (1483–1546), великий немецкий реформатор, не был известен как апологет – он был слишком занят преобразованием Церкви. Тем не менее он, если правильно его понимать, не сказал ничего такого, что препятствовало бы представителям °классической апологетики постоянно апеллировать к разуму при защите христианской веры.

Осуждение рассудка. Лютер заявлял, что человеческий разум есть та Богом данная способность, благодаря которой люди отличаются от диких зверей (*disputatio de homine*). Лютер, как и другие великие учители Церкви, был озабочен тем, чтобы человеческое разумение не подменяло собою Благую Весть. В «Аугсбургском исповедании» (ст. 2) осуждается вера в то, что всякий может быть оправдан через «собственные усилия и разумение». Мартин Хемниц дополняет: «Разум сам по себе и на основе событий ничего не может установить относительно любви Бога к нам» (Chemnitz, 609). Такие резкие высказывания о человеческом разумении следует рассматривать в надлежащем контексте (*см*. вера и разум).

Во-первых, они были сделаны в контексте попыток некоторых людей обрести спасение собственными усилиями, а не заслугою Христа и благодатью через веру. Человеческое разумение не может привести к спасению. Спасение приносит только Благая Весть. Тем не менее это не значит, что к разуму нельзя обращаться при апологетике Евангелия. Во-вторых, Лютер считал, что искупительную любовь Бога нельзя выявить с помощью рассудка. Это не значит, что существование Бога нельзя установить с помощью рассудка (*см*. доказательство космологическое). В самом деле, к числу великих классических апологетов принадлежал °Августин, философский и богословский наставник Лютера.

Разум в лютеранском богословии. Хотя сам Лютер, в своей сосредоточенности на спасении, не разрабатывал ни апологетику, ни систематическое богословие, его сподвижник

Филипп Меланхтон (Melanchton), занимался и тем, и другим. Меланхтон и другие лютеранские реформаторы обращались к классической апологетике, чтобы сформулировать доказательства существования Бога. Хемниц говорит о достоинствах учения, выведенного из Писания «на пути добра, уверенности, твёрдости и ясного разумения» (ibid., 249). В собственной полемике Лютера мощной связующей силой выступает неопровержимая рассудочная аргументация.

Конечно, разум может быть «орудием диавола», когда он задействован с враждебностью к Богу. Но твёрдая опора лютеранских реформаторов на Писание, как и современное лютеранское мышление свидетельствуют о давней традиции рассудочного богословия и апологетики. Одним из современных представителей лютеранской традиции является Джон Уорвик Монтгомери (Montgomery), отстаивающий в своих трудах христианскую веру. Эти труды указаны среди источников данной статьи.

Библиография:

M. Chemnitz, *Examination of the Council of Trent*, vol. 1.

L. S. Keyser, *A System of Christian Evidence*.

M. Luther, *Luther's Works*, vol. 34, J. Pelikan, ed.

J. W. Montgomery, *Christianity and History*.

→ *Christianity for the Tough Minded*.

→ *Evidence for Faith.*

М

Магия

см. **Чудеса и Магия**

Маймонид

(*MAIMONIDES*)

Моше бен Маймон (1134–1204) принял латинизированную форму своего имени – «Маймонид». Он покинул свою родную Кордову в Испании вместе с мусульманскими захватчиками и, отправившись в Северную Африку, в конце концов осел в Египте, где и умер в Каире. Хотя он был также известен своим учением о праве, «рабби Моисей», как его называли схоласты, стал самым знаменитым иудейским философом Средневековья.

Своё произведение «Путеводитель колеблющихся» Маймонид адресовал не слишком образованным иудейским мыслителям, которые находились в интеллектуальном тупике, так как полагали, что принципы греческой философии противоречат их религиозной вере. Речь шла о тех, кто колеблется между кажущимися несовместимыми утверждениями философии и религии. Маймонид считал, что глубокие познания в греческой философии не требуют отказа от соблюдения заповедей. К сожалению, это согласование у него обычно происходило путём аллегорического прочтения Писания вместо его буквального истолкования.

В дополнение к своему иудейскому вероучению, особо подчёркивающему единственность и невыразимость Бога, Маймонид испытал глубокое влияние таких философов, как °Фараби, °Аристотель, °Аверроэс, °Филон, °Платон и °Плотин. Итогом стала уникальная система Маймонида, синтезирующая взгляды этих философов, однако с предпочтением Платона Аристотелю и с общим доминированием идей Плотина. Сам Маймонид оказал влияние на °Фому Аквинского и других схоластических философов, а также на рационалиста нового времени Бенедикта °Спинозу.

Философия. В соответствии со своим иудейским образованием Маймонид был убеждён в единственности Бога. Он также считал, что существование Бога доказуемо, однако Его сущность непознаваема. Он выдвинул доказательства существования Бога, к которым обращались и позднейшие

схоласты и в которых Бог выступал, например, в качестве Первичной Причины, Первичного Двигателя и Необходимого Существа (это три из пяти доказательств бытия Бога у Фомы Аквинского). В отличие от древнегреческих философов, он считал Бога как действующей, так и формальной, и конечной причиной мироздания.

Древнегреческие философы доказывали вечность мироздания, однако Маймонид счёл их аргументацию неубедительной, так как в ней упускалось из виду всемогущество Бога, Который может в Своей свободе создавать Вселенную с любым сроком существования, какой только пожелает. Такого же хода рассуждений придерживался и Фома Аквинский.

Вслед за Плотином Маймонид считал, что всякое знание о Боге лишь негативно по форме. Что-либо в позитивной форме можно знать только о действиях Бога, но не о Его природе, которая сущностно непознаваема.

Библия раскрывает одно имя Бога в положительной форме – YHWH. Это «четырёхбуквенное» имя означает «абсолютное существование». Бог есть чистое и необходимое существование. Бытие всех Его созданий лишь возможно. Их существование – это лишь «случайный атрибут», добавляемый к их сущности.

Оценка. Во взглядах Маймонида содержится много ценного. С точки зрения классического теизма и апологетики (*см*. апологетика классическая), большое значение имеют его представления о природе Бога и творении, а также доказательства бытия Бога.

Христиан не устраивает негативизм в богословии Маймонида, не допускающем позитивных аналогий (*см*. принцип аналогии). Кроме того, его склонность аллегорически толковать те места в Писании, которые казались несовместимыми с доминирующей тогда платоновской философией, можно назвать неоправданной и неприемлемой.

Библиография:

S. Baro, ed., *Essays on Maimonides*.

Maimonides, *Guide for the Perplexed*.

A. Maurer, *Medieval Philosophy*, chap. 8.
S. Pines, «Maimonldes» // *EP*.
H. A. Wolfson, «Maimonides on Negative Attributes» // A. Marx, ed., *Louis Ginzberg Jubilee Volume*.

Маллинз, Эдгар Янг

(*MULLINS, EDGAR YOUNG*)

Э. Я. Маллинз родился 5 января 1860 г. в округе Франклин штата Миссисипи. Он учился в колледже Миссисипи и в Техасском сельскохозяйственном и техническом колледже, который окончил в 1879 г. Услышав однажды в Первой баптистской церкви г. Далласа проповедь бывшего юриста Мэджора Уильяма Эвандера Пенна (Penn), Маллинз обратился в веру. Пенна характеризовали как человека, который «обращался к рассудку и убеждению без обвинений» (Nettles, 54). Ощутив, что призван к служению, Маллинз в 1881 г. поступил в Южную баптистскую богословскую семинарию и окончил её в 1885 г., специализируясь на богословии и философии. В 1886 г. его женой стала Айсла Мэй Хоули (Hawley). После пасторского служения в штатах Кентукки и Мэриленд, он занял в 1899 г. пост президента Южной семинарии, на котором и оставался до своей смерти в 1928 г.

Маллинз был и богословом, и апологетом. Его главный труд по апологетике озаглавлен «Почему истинно христианство?» (*Why Is Christianity True?*, 1905). Последняя его книга, «Христианство на перепутье» (*Christianity at the Crossroads*, 1924), весьма полемична. Тема апологетики присутствует и в других его произведениях: «Аксиомы религии» (*The Axioms of Religion*, 1908), «Христианская религия в её доктринальном выражении» (*The Christian Religion in Its Doctrinal Expression*, 1917) и «Свобода и авторитет в религии» (*Freedom and Authority in Religion*, 1913).

Соотношение науки и Писания. Большое влияние на Маллинза оказал °индуктивный метод современной науки. Он также отдавал дань прагматической философии Уильяма °Джеймса. Не отказываясь от традиционной апологетики, он считал, что время диктует задачу «сформировать христианскую позицию посредством принципов исследования, принятых нашими оппонентами, в той мере, в какой эти принципы обоснованны» (Mullins [1], 4).

Хотя Маллинз далёк был от того, чтобы опровергать теорию °эволюции, он твёрдо отстаивал положение о прямом акте сотворения человека. Он готов был признать, что «Бог создал мир постепенно, за долгие эпохи, что во Вселенной имеет место прогресс и развитие» (Mullins [4], 67). И всё же в его высказываниях о науке и религии критикуются те учёные, которые превращают «гипотетические открытия в физическом мире в удобное оружие для нападок на факты религии». Точно так же, он противился тому, чтобы «преподносить в качестве фактов то, что остаётся просто гипотезами». Хотя Маллинз признаёт, что «теория эволюции долгое время оставалась рабочей гипотезой для науки», он сразу указывает, что «лучшие из её сторонников легко согласятся с тем, что причины происхождения видов не были выявлены. Не было представлено и каких бы то ни было доказательных опровержений того, что человек является прямым творением Бога, как сказано в книге Бытие» (Mullins [5], 64).

В защиту веры в сверхъестественное. Маллинз заявляет, что «Важнейшим вопросом сегодня является борьба между верящими в сверхъестественное и отрицающими его (*см*. чудеса: аргументы против). В христианстве мы непоколебимо отстаиваем веру в сверхъестественное» (Mullins [5], 64). Он твёрдо выступает против того, чтобы основывать христианство на натурализме, характеризуя последний словами: «преступление против человеческой природы [...] за миллионы миль от великого борющегося сердца мира» (Mullins [4], 148).

В защиту теизма. Хотя Маллинз сосредотачивался на христианском духовном опыте, он не предавал полному забвению и теистические доказательства существования Бога (*см*. Бог свидетельства существования). В книге «Почему истинно христианство?» он резко критиковал основные альтернативные °мировоззрения – °пантеизм, идеализм, °материализм, °агностицизм и натуралистический эволюционизм. Сам он, однако, предпочитал прагматическое обоснование христианского вероучения. Тем не менее он стремился отвести от себя обвинения в субъективизме, указывая не только на рациональный характер христианства, но

и подчёркивая его фактическую и историческую основу. Он был против того, чтобы сводить христианство к философии. Он писал: «Христианство, в первую очередь, – это отнюдь не философия мироздания. Это религия [...] Христианство является исторической религией и религией духовного опыта. Оно основано на фактах, христианское мировоззрение утверждено на этих фактах» (Mullins [4], 163).

В защиту историчности Евангелия. Глубина апологетики Маллинза раскрывается в уважительном отзыве о нём Тортона Уэйлинга (Whaling), профессора апологетики и богословия в Пресвитерианской богословской семинарии г. Луисвилла, отмечающего, что «Маллинз прекрасно знаком с историческими нападками на христианскую веру и в равной степени является мастером исторических ответов на них» (Nettles, 56). Даже его доктринальный труд «Христианская религия в её вероучительном выражении» содержит развёрнутую апологетику фактов об историческом Иисусе. Основываясь на достоверности показаний новозаветных свидетелей (*см*. Новый Завет: историческая достоверность), Маллинз реконструирует по историческим материалам образ сверхъестественного Иисуса, °рождённого от Девы, жившего безгрешной жизнью (*см*. Христос: уникальность), умершего за грех мира и во плоти воскресшего из мёртвых (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

В защиту богодухновенности Писания. Маллинз применял индуктивный подход к Писанию, следуя идеям Джеймса °Орра, Маркуса Доддса (Dodds) и Уильяма Сэнди (Sanday). Он отвергал подход, который называл «схоластическим», превращающим любого библейского священнописателя «просто в неразумное орудие, в руку с пером, которою водит Святой Дух» (Mullins [3], 379). Тем не менее он с готовностью исповедовал свою веру в то, что Библия есть Божье откровение (*см*. Библия: свидетельства истинности). В ней, говорил Маллинз, «нам дано то авторитетное Писание, которое христианский духовный опыт не превосходит и превосходить не может» (ibid., 382). Он даже говорит, что библейские священнописатели излагают «истину, не

запятнанную ошибками» (Mullins [21, 144). Вслед за Джеймсом Орром Маллинз утверждает, что Библия «беспристрастно истолковывает и судит, не содержит в своих положениях доказуемых ошибок и гармонична в своём учении» (Mullins [3], 381).

Сосредоточенность на христианском опыте. Не игнорируя объективный и рациональный аспекты веры, Маллинз глубоко сосредотачивается на аспекте духовного опыта в христианской религии. Христианство, говорит он, «должно иметь дело с двумя важнейшими категориями фактов – фактами духовного опыта и фактами исторического откровения Бога через Христа» (Mullins [21, 18). Он указывает на свидетельство самых известных христиан, как принадлежащих церковной истории, так и современников. Маллинз убеждён, что обнаружил «неопровержимое свидетельство объективного существования Личности [Бога], столь важной для меня» (Mullins, 284). Обобщая все эмпирические свидетельства непрерывной череды христиан, восходящей к Новому Завету, он приходит к выводу: «Моя убеждённость становится абсолютной» (ibid).

Библиография:

William E. A. Ellis. *A Man of Books and A Man of the People.*

Fisher Humphreys. «E. Y. Mullins» // *Baptist Theologians*, Timothy George and David Dockery, eds.

E. Y. Mullins (1), *Why Is Christianity True?*

E. Y. Mullins (2), *The Christian Religion In Its Doctrinal Expression*.

E. Y. Mullins (3), *Freedom and Authority in Religion*.

E. Y. Mullins (4), *Christianity at the Crossroads*.

E. Y. Mullins (5), «Science and Religion» // *Review and Expositor* 22.1 (Jan. 1925).

E. Y. Mullins (6), *The Axioms of Religion*.

Tom Nettles, «Edgar Young Mullins» // *Handbook of Evangelical Theologians.*

Bill Clark Thomas, *Edgar Young Mullins: A Baptist Exponent of Theological Restatement.*

Маркс, Карл

(*MARX. KARL*)

Карл Маркс (1818–1883) является одной из самых значительных фигур среди всех атеистов нового времени (*см*. атеизм). Его немецко-еврейская семья обратилась в лютеранство, когда ему было шесть лет. На него оказал сильное влияние идеализм °Г. В. Ф. Гегеля (Hegel; 1770–1831), у которого он учился; атеизм Маркс перенял у другого ученика Гегеля, Людвига Фейербаха (Feuerbach; 1804–1872). После радикальных политических выступлений, которые привели к его высылке из Франции (1845), Маркс совместно с Фридрихом Энгельсом (Engels) написал «Коммунистический манифест» (1848). Благодаря финансовой поддержке Энгельса, с его процветающим текстильным бизнесом, Маркс смог многие годы заниматься в Британском музее теоретическими исследованиями и создал свой труд «Капитал» (*Das Kapital*, 1867).

Бог и религия. Ещё в студенческие годы Маркс был воинствующим атеистом, убеждённым, что «критика религии есть основа всякой критики». Эту критику Маркс позаимствовал преимущественно у радикального младогегельянца по имени °Фейербах.

Энгельс говорит о том «влиянии, которое Фейербах, в большей степени, чем любой другой философ после Гегеля, оказал на нас» (Marx, *Marx and Engels on Religion*, 214). Он торжественно говорит о книге Фейербаха «Сущность христианства», что она «одним ударом [...] сокрушила [религию] [...] тем, что безоговорочно вернула материализм на трон» (ibid., 224). Маркс взял на вооружение три принципа Фейербаха:

Во-первых, «человек есть высшая сущность для человека» (ibid., 50). Это значит, что существует категорический императив отвергать всё то – а особенно религию – что принижает человека. Во-вторых, «человек создал религию, а не религия человека» (ibid., 41). Религия есть самосознание человеческого существа, которое ощущало бы свою беспомощность без

некоего отождествления себя с «Богом». В-третьих, религия есть «фантастическое отражение в разуме человека внешних сил, господствующих в его повседневной жизни, отражение, в котором вполне земные силы принимают форму сил сверхъестественных» (ibid., 147). Бог есть проекция человеческого воображения. Бог не создавал человека по Своему подобию; это человек создал по своему подобию Бога (*см*. Фрейд, Зигмунд).

°Атеизм у Маркса, однако, заходит много дальше, чем у Фейербаха. Маркс согласен с материалистами в том, что «материя не является продуктом разума, но сам разум является просто высшим продуктом материи» (ibid., 231). Маркс возражал против того, что Фейербах не обобщил следствия из своей философии на сферу общественных отношений, ибо «он вовсе не хотел упразднить религию; он хотел её усовершенствовать» (ibid., 237). «Фейербах, –рассуждает Маркс, – не видел, что «религиозное чувство» уже само по себе есть социальный продукт» (ibid., 71). Поэтому «он не понял значения «революционной», так сказать, «практически-критической» деятельности» (ibid., 69). Согласно лозунгу Маркса, «религия есть опиум для народа» (ibid., 35). Люди отравляются наркотиком религии, «потому что в этом мире человек не может обрести уверенности в своей полной самореализации и всестороннем развитии, [поэтому] он ищет утешение в воображаемой картине другого, более совершенного мира» (ibid., 36).

В марксистской эволюционной концепции Вселенной абсолютно не остаётся места для Творца, Вседержителя (*см*. эволюция биологическая). Высшее Существо °деизма, отгороженное от всего существующего мира, – это противоречие в терминах. Маркс заключает, что единственная услуга, которую можно оказать Богу, – это принудительно сделать атеизм обязательным символом веры и запретить религию в целом (ibid., 143). Маркс отвергает даже агностицизм: «Что, в самом деле, представляет собой агностицизм, если не, как выразительно говорят в Ланкастере, «shamefaced» (стыдливый)

материализм? Представления агностиков о природе насквозь материалистичны» (ibid., 295).

Маркс не строил иллюзий относительно того, будто бы религия немедленно отомрёт, как только восторжествует социализм. Поскольку религия есть лишь отражение реального мира, она не исчезнет до тех пор, когда «практические взаимодействия в повседневной жизни дадут человеку не что иное, как вполне постижимые и разумные взаимоотношения с его собратьями и с природой» (ibid., 136). Чтобы не осталось религии, должна сначала реализоваться коммунистическая утопия.

Человеческие существа. Марксизм характеризуется материалистическими воззрениями в вопросе происхождения и сущности человека (*см*. материализм). Это, разумеется, влечёт за собой идею натуралистической эволюции. «Капитал» увидел свет только через восемь лет после публикации в 1859 г. труда Чарлза °Дарвина «О происхождении видов» (*On the Origin of Species*). Теория эволюции стала полезным дополнением в материалистическом мировоззрении Маркса. «Разум есть продукт материи». То есть разум развивается из материальной субстанции. Неживое (материя) существовало всегда (*см*. эволюция космическая). Неживое порождает живое (*см*. эволюция химическая), а в конце концов неразумная жизнь порождает разумную (*см*. эволюция биологическая).

Маркс написал свою докторскую диссертацию в Йенском университете (1841) о материализме древнегреческих философов Эпикура и Демокрита. Получив точку опоры в виде дарвиновской теории эволюции, Маркс стал объяснять, обходясь без понятия Бога, происхождение человеческой жизни как результата эволюционных процессов в материальном мире.

Маркс отвергал чистую философию за её умозрительный характер, контрастирующий с жизненно важной задачей преобразования мира (Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. 82). Поэтому он не особенно интересовался философским материализмом. Как материалист, он не отрицал разум полностью. Он был убеждён, что в человеке всё, в том числе его разум, определяется материальными

обстоятельствами. «Для нас разум – это разновидность энергии, функция мозга; всё, что мы знаем, – что материальный мир управляется неизменными законами, и т.д., и т.п.» (Marx, *Marx and Engels on Religion*, 298). Эту позицию философы сейчас могли бы охарактеризовать как «эпифеноменализм», который настаивает, что разум нематериален, но зависит от материи в своём существовании. Загробная жизнь, безусловно, есть лишь иллюзия (*см*. бессмертие).

Карла Маркса больше занимало конкретное социальное бытие. Он был убеждён, что «реальная сущность человека – это тотальный итог его *социальной* сущности» (ibid., 83). За вычетом таких очевидных биологических фактов, как потребность в пище, Маркс склонен был принижать значение индивидуального бытия. Как он считал, то, что истинно для одного человека в одно время и в одном обществе, будет истинным и для всех, во все времена и везде (ibid., 91–92). Сознание определяет человеческое бытие, однако социальное бытие определяет сознание (ibid., 67). Социология не сводится к психологии. Одним из главнейших обобщений теории стал тезис о том, что человек есть социально активное существо, отличающееся от других животных тем, что люди *производят* для себя средства к существованию (ibid., 69). Они работают для того, чтобы жить. Таким образом, заключает Маркс, работать нужно, нужно осуществлять в жизни какую-либо производительную деятельность.

Те, кто не нашёл самореализации в производительном труде, переживают отчуждение. Такое отчуждение прекратится, когда будет покончено с частной собственностью (ibid., 250). Частная собственность, однако, есть не причина, а следствие отчуждения (ibid., 176). Отчуждение как таковое заключается в том факте, что рабочий вынужден вместо личной самореализации трудиться для самореализации другого человека. Даже результатами его труда владеет другой человек. Лекарством от этого недуга станет грядущее коммунистическое общество, где человек сможет самореализоваться, работая на общее благо (ibid., 177, 253).

Мир и история. Марксистское мировоззрение в целом является материалистическим и диалектическим. Маркс употреблял термин *исторический материализм* для «таких представлений о ходе истории, при которых первопричина и великая движущая сила всех существенных событий ищется в экономическом развитии общества» (Marx, *Marx and Engels on Religion*, 298). При конкретном применении этой концепции в истории Маркс становится *диалектическим* материалистом, выявляющим тезис, антитезис и синтез. История развивается согласно всеобщему диалектическому закону, и ход её предсказуем точно так же, как астрономы предсказывают орбиты. В предисловии к «Капиталу» Маркс сравнивает этот метод с методами физики и говорит, что «конечная цель данного труда – раскрыть экономический закон движения современного общества», а также указывает, что естественный закон капиталистического производства «действует с железной необходимостью, приводя к неизбежным результатам» (Marx, *Das Kapital*, "Preface").

Суть диалектики современной истории состоит в том, что тезису капитализма противостоит антитезис социализма, который сменится окончательным синтезом коммунизма. История предопределена, как траектории звёзд, с той оговоркой, что историей управляют не законы механики, а законы экономики (*см*. детерминизм). Человечество экономически детерминировано. Иными словами, «способ производства материальных благ определяет общий характер социальных, политических и духовных процессов жизни» (ibid., 67, 70, 90, 111f.). Существуют и другие факторы, но экономика является главным фактором социальной детерминированности. Энгельс патетически восклицал: «Ни на чём большем, чем это, ни я, ни Маркс никогда не настаивали. Поэтому, если кто-то, извращая наши слова, утверждает, что экономический элемент является единственным определяющим, он превращает это высказывание в бессмысленную, абстрактную, нелепую фразу» (Marx, *Marx and Engels on Religion*, 274).

Будущее. Основываясь на своём знании диалектики истории и её экономической детерминированности, Маркс

уверенно предсказывал, что капиталистический строй будет становиться всё более нестабильным и что классовая борьба между буржуазией (правящим классом) и пролетариатом (рабочим классом) будет усиливаться. Таким образом, бедные будут становиться всё беднее, и их будет всё больше, до тех пор, когда они, в ходе грандиозной социальной революции, возьмут власть и переведут историю на новую, коммунистическую стадию (ibid., 79–80, 147f., 236).

Тот факт, что эти предсказания не сбылись, стал для марксистской теории большим конфузом. Поскольку произошло прямо противоположное, это едва не привело к философской кончине марксизма.

Коммунистическая утопия. Согласно Марксу, капитализм имеет собственные внутренние противоречия. Когда рабочих масс становится всё больше, а капиталистов всё меньше, последние концентрируют в своих руках всё больше контроля над производительными силами, развитие которых им уже выгодней тормозить. Тогда массы уничтожат капитализм, как помеху для общественного производства, и завладеют промышленной экономикой. В возникшем прогрессивном обществе не будет наёмного труда, не будет денег и социальных классов, а в конечном счёте – и государства. Такая коммунистическая Утопия будет просто свободной ассоциацией производителей, находящейся под их собственным сознательным управлением. Общество в конце концов придёт к принципу «от каждого – по способностям, каждому – по потребностям» (ibid., 263). Перед этим, однако, будет переходный период «диктатуры пролетариата» (ibid., 261). Но на высшей стадии государство исчезнет, и наступит подлинная свобода.

Этика. Марксистская этика имеет несколько характерных особенностей. Три из них – это её релятивизм (*см*. нравственность: абсолютная природа), утилитарность и коллективизм.

Релятивизм. Поскольку марксизм есть атеизм, а ещё Ницше (Nietzsche) указывал, что одновременно со смертью Бога отмирают все абсолютные ценности, вполне понятно, что

марксистская этика – этика релятивистская, относительная. Никаких нравственных абсолютов не существует. И этому есть две причины. Во-первых, не существует ничего внешнего миру, вечного. Единственный абсолют – это диалектический процесс развития мира. Как писал Энгельс, «мы, следовательно, отвергаем любую попытку навязать нам нравственную догму какого бы то ни было вечного, высшего и вовеки неизменного закона под тем предлогом, будто бы мир нравственности имеет свои непреложные принципы, трансцендентные по отношению к истории» (см. Hunt, 87–88).

Во-вторых, не существует фундаментальной или субстанциальной основы для общих принципов человеческого поведения. Понятия добра и зла определяются социально-экономической структурой общества. Классовая борьба порождает собственную этику.

Утилитарность. Мерилом нравственности выступает польза для построения коммунистического общества. Всё, что вносит свой вклад в дело коммунизма, есть добро, а всё, что мешает этому главному делу, есть зло. Действия могут быть оправданы их целью. Ленин однажды определил нравственность как то, что помогает уничтожить эксплуататорское капиталистическое общество и объединить рабочий класс для построения нового общества, коммунистического (ibid., 89). Итак, цель оправдывает средства. Некоторые неомарксисты от этого отказывались, настаивая, что средства должны подчиняться тем же самым принципам нравственности, что и цель. Но это было отклонением от ортодоксального марксизма. Это коммунистический эквивалент принципа утилитаристов «максимальное благо для наибольшего числа людей в долговременной перспективе».

Коллективизм. В марксистской этике коллективное ставится выше индивидуального. Это наследие °Гегеля, который считал, что совершенство жизни достижимо только тогда, когда индивид органически встроен в этическую тотальность. Для Маркса, однако, высшей этической тотальностью выступает не государство, как для Гегеля, а «всеобщая свобода воли». Причём эта «свобода» (*см*. свобода

воли) – не индивидуальная, а коллективная, всеобщая. Отличие от Гегеля состоит в том, что центр тяжести смещается с государства на общество, с политического на социальное.

В совершенном обществе частная мораль упраздняется, и достигаются этические идеалы общества в целом. Они будут определяться материальным производством. Материальное производство определяет религию, метафизику и нравственность.

Оценка. *Положительные черты*. Следует высоко оценить заботу Маркса об условиях жизни рабочих. Сегодня условия труда несравненно лучше, чем это было сто с лишним лет назад, когда Маркс написал «Капитал». Точно так же, Маркс прав, критикуя такое отношение к рабочим, когда они становятся средством для цели капиталистической наживы. Людей нельзя использовать для целей получения вещей, даже если это вещи, нужные другим людям. Таким образом, марксизм внёс ценный вклад в социальную этику, которая ставит людей выше денег.

Марксизм был ответом на неограниченный, бесконтрольный капитализм. Любая система, допускающая, не ставя никаких нравственных ограничений, чтобы богатые становились всё богаче, а бедные всё беднее, является общественным злом. В древнееврейской экономике такие тенденции сдерживались благодаря введению юбилейного года (наступающего через каждые сорок девять лет), когда собственность возвращалась её первоначальным владельцам.

Утопические устремления марксизма благородны. Марксизм является одновременно философией истории и идеалом для преодоления встречающегося в мире зла. Эта утопия овладела воображением и подвигла на решительные действия многих идеалистических мыслителей.

Негативные черты. К сожалению, в марксизме не менее значительны его вредные аспекты. Центральным из них является воинствующий, догматический атеизм. Внутренне противоречиво утверждение, будто бы Бог есть «не более чем» проекция человеческого воображения. Утверждения вида «не более чем» предполагают знание «более чем». Невозможно

знать, что понятие «Бога» целиком существует лишь в нашем воображении, если знание о Боге не выходит за пределы чистого воображения.

Детерминистские представления Маркса об истории противоречат фактам. В реальности всё пошло не так, как предсказывал Маркс. Историческая теория Маркса также содержит ошибку смешения категорий, предполагая, будто бы экономические факторы действуют с непреложностью законов физики.

Материализм в сфере учения о человеке игнорирует глубокие духовные и религиозные аспекты сущности человека, не говоря уже о свидетельствах нематериальности и бессмертия человеческой личности. Соответственно, свойственные марксизму представления о происхождении человека основаны на несостоятельной натуралистической концепции эволюции. Такие представления, как было показано, не позволяют объяснить происхождение человека. Метафизика Маркса в целом построена на отрицании всего сверхъестественного и исключает возможность чуда. Однако такая позиция имеет роковые для неё философские изъяны, которые обсуждаются в статье *чудеса: аргументы против.*

Этический релятивизм в самой жёсткой своей форме самоубийствен. Абсолютное отрицание всех абсолютов само себя опровергает, выдвигая один абсолют вместо других. Социалистическое общество на практике не может избежать абсолютизма. Кроме того, одиозный характер имеют софизмы пресловутой этики «цель оправдывает средства».

Марксизм, характеризуясь замечательным идеализмом целей (утопия для человечества), демонстрирует, однако, плачевные практические результаты. Реальность для миллионов людей в странах победившего марксизма оказалась больше похожа на ад, чем на рай. Как ни привлекательна цель идеального общественного устройства, революционные средства её достижения свелись к массовому уничтожению людей, беспрецедентному в истории человечества. С христианской точки зрения, средством преобразования человечества должна быть не революция, а духовное

возрождение. Свобода приходит не через рождение нового правительства, а через рождение нового внутреннего человека – то есть через рождение свыше. Представления Маркса о религии были поверхностными. Ему следовало бы прислушаться к увещеваниям собственного отца, обращённым к 17-летнему Карлу: «Вера [в Бога] рано или поздно становится для человека реальной [потребностью], и бывают в жизни моменты, когда даже атеист невольно причащается поклонения Всемогущему» («Письмо из Трира», 18 ноября 1885).

Маркс также мог бы вспомнить свои мысли, когда он верил, что «единение с Христом приносит внутренний подъём, утешение в страданиях, спокойную уверенность, и сердце открывается для любви к человечеству, для всего, что есть благородного, для всего, что есть великого, но не из-за амбиций и не из-за стремления к славе, а единственно ради Христа» (написано юным Марксом между 10 и 16 августа 1835 года).

Отец Маркса опасался, что именно жажда славы превратила христианские чувства Карла в демонические устремления. В марте 1837 г. он предостерегал своего честолюбивого сына:

По временам я не могу отделаться от подозрения, которое вызывает у меня самые дурные предчувствия и страх, когда, словно молния, пронзает меня при одной мысли: пребывает ли твоё сердце в согласии с твоим умом, с твоими талантами? Осталось ли в нём место для земных, но добрых чувств, которые в этой юдоли скорби так важны для утешения человека, способного переживать? *А поскольку очевидно, что твоё сердце вдохновляется и управляется демоном, который живёт далеко не во всех людях, то небесный этот демон или фаустовский?* [Marx, Selected Writings; *курсив Н. Г*.].

Библиография:

K. Blokmuehl, *The Challenge of Marxism*.

N. L. Geisler, *Is Man the Measure?* (chap. 5).

R. N. C. Hunt, *The Theory and Practice of Communism.*

D. Lyon, *Kart Marx: A Christian Assessment of His Life Thought*.

K. Marx, *Das Kapital*.

→ *Marx and Engels on Religion*.
→ *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*.

Мартин, Майкл

(*MARTIN, MICHAEL*)

Майкл Мартин, библейский критик конца двадцатого столетия, написал книгу «Аргументация против христианства» (*The Case against Christianity*), чтобы доказать, что Иисус не был историческим лицом. Он настаивает, что самые ранние слои четырёх евангелий не являются историческими, что Павел не интересовался историческим Иисусом и что Иисус, если и существовал, не воскресал из мёртвых.

Оценка. Критика точки зрения Мартина исходит из тех утверждений о ряде ранних посланий Павла, которые сам Мартин признаёт (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). Мартин признаёт аутентичность некоторых ранних посланий, в том числе 1 и 2 Коринфянам и Послания к галатам. В этих посланиях Павел утверждает, что Иисус умер и воскрес (1Кор. 15). Он отмечает, что апостолы после смерти Иисуса находились в Иерусалиме (Гал. 1:17), где Павел навещал их дважды, один раз после своего обращения (Гал. 1:18–19) и ещё один раз – через четырнадцать лет (Гал. 2:1–10). Позднее он также встречался с Петром в Антиохии (Гал. 2:11–14). Павел не только был современником апостолов, но имел и равный с ними статус (1Кор. 9:1). Вопреки Мартину, Павел знал Иакова, «брата Господня» (1Кор. 9:5; Гал. 1:18–19). Таков естественный смысл этих текстов.

Далее, Иосиф Флавий называет Иакова «братом Иисуса», а не братом из Иерусалимской секты (Josephus, 20.9.1). Фактически, во всех четырёх евангелиях о братьях Иисуса говорится в контексте Его земных родственных связей (Мф. 12:46–47; Мк. 3:31–32; Лк. 8:19–20; Ин. 7:5). Древних свидетельств о противоположном не существует.

Павел упоминает и другие подробности жизни Иисуса (2Кор. 15:16–21). Таким образом, просто неверно говорить, будто бы историчность Иисуса ничем не подтверждается. Даже самые ранние слои тех материалов, которые признаёт Мартин,

содержат ряд подробностей, в том числе важнейших, о смерти и воскресении Христа.

Поздняя датировка евангелий. Имеются также веские причины отвергать предложенные Мартином поздние даты создания Евангелий – от 70 г. до 135 г. по Р. Х. Коль скоро будет доказана ошибочность этой посылки, вся остальная аргументация против историчности Иисуса рассыплется. Даже такой радикальный богослов, как Дж. А. Т. Робинсон, датирует Евангелия периодом 40–65 гг. (Robinson, 352).

Можно выдвинуть несколько доводов в пользу датировки до 70 г. Большинство учёных относят Евангелие от Марка к 60-м гг., точнее, к периоду 65–70 гг. Мартин ошибочно утверждает, будто бы Евангелие от Марка нигде не упоминается до середины второго столетия. Папий ссылался на Марка в первой четверти второго века. Мартин также ошибается, заявляя, будто бы Евангелие от Луки не было известно ни Клименту, ни Игнатию, ни Поликарпу. Они цитируют все три синоптических евангелия, в том числе текст о воскресении из Лк. 24. По утверждению Мартина, Климент не имеет ясности в вопросе о том, получены ли были учениками наставления от Иисуса во время Его земного служения. Однако Климент пишет: «Апостолы получили Благую Весть для нас от Господа Иисуса Христа – а Иисус Христос был послан Богом» (1 Климента 42). Аргументация Мартина против ранней датировки евангелий рушится. А коль скоро евангелия были созданы поколением современников и очевидцев событий (как в случае датировки до 70 по Р. Х.), то имеются твёрдые свидетельства об историчности Иисуса (*см*. Новый Завет: историческая достоверность).

Даже такой радикальный богослов, как Джон А. Т. Робинсон, пришёл к выводу, что поздняя датировка несостоятельна. Он считает, что евангелия созданы от 40 г. до 60 г. Специалист по римской истории Колин Хемер (Hemer) показал, что Лука написал Книгу Деяний между 60 г. и 62 г. А Лука говорит, что его евангелие было уже к этому времени написано (см. Деян. 1:1; ср. Лк. 1:1). Большинство критиков считают, что Евангелие от Марка и/или Евангелие от Матфея были написаны до Евангелия

от Луки. В таком случае все три евангелия созданы при жизни современников и очевидцев (*см*. Новый Завет: датировка).

Обращение к внебиблейским источникам. Мартин использует внебиблейские источники далеко не лучшим образом. Он необоснованно отвергает упоминания Иисуса у Иосифа Флавия. Он даже некорректно ссылается на двух авторитетов, якобы разделяющих его точку зрения, Ф. Ф. Брюса (Bruce) и Джона Дрейна (Drane). Брюс, как и большинство учёных, скептически относится к такому прочтению одного из текстов Флавия, как будто бы автор верил в воскресение Христа. Тем не менее Брюс недвусмысленно признаёт общую аутентичность ссылок Флавия на Иисуса в качестве исторического лица. А Дрейн заявляет: «Большинство учёных не имеют никаких сомнений относительно аутентичности» большей части из них. Итак, те самые люди, на которых Мартин ссылается, чтобы дезавуировать тексты Флавия, считают, что эти тексты доказывают: Иисус был исторической личностью начала первого столетия.

Критика концепции Воскресения. Мартин полагает, что расхождения между евангелиями ставят под сомнение сам факт Воскресения. Речь идёт о проблеме, какие женщины и когда были у гроба. Матфей говорит о Марии Магдалине и другой Марии, Марк добавляет к этим двум Мариям Саломию, а Лука – Иоанну. Иоанн упоминает только Марию Магдалину.

Решение этой проблемы найти нетрудно. Расхождений между независимыми рассказами следует ожидать. Если бы такие расхождения не выявились, рассказы были бы весьма подозрительны. Более полное обсуждение появлений женщин у гроба приводится в статье воскресение Христа. Несоответствия поддаются согласованию (*см*. Библия: предполагаемые ошибки; воскресение Христа). Относительно женщин у гроба Марк и Лука отмечают, что причастны к событиям были и другие женщины (Мф. 15:40–41; Лк. 23:55; 24:10). Иоанн передаёт слова Марии в первом лице множественного числа (Ин. 20:2), показывая, что она была не одна и что это не исчерпывающий рассказ обо всех, кто приходил ко гробу.

Мартин также проводит неправомерную аналогию между свидетельством о Иисусе и свидетельскими показаниями в суде. Критики больше озабочены тем, чтобы перечислить несоответствия, нежели тем, чтобы рассмотреть текст в беспристрастном прочтении. Наши нормы свидетельских показаний отличны от тех, что существовали для очевидцев в первом столетии. По сравнению с другими древними историческими источниками евангелия исключительно хорошо подкреплены свидетельствами. Назначением евангелий, однако, было не изложение свидетельств или показаний очевидцев, а независимый рассказ с позиций веры. Факт Воскресения может быть установлен независимо от исторической достоверности евангелий на основе свидетельств, признанных почти всеми критиками (см. например, Habermas, chap. 5).

Свидетельство Павла о Воскресении. Мартин и многие другие критики признают аутентичность главы 1Кор. 15, а также раннюю датировку этого текста примерно 55–56 гг. Одна эта глава разрушает все построения Мартина. Павел зафиксировал показания очевидцев, данные уже через пять лет после событий, и не позднее, чем через двадцать пять лет после них, а также привёл собственное свидетельство о явлении Христа после Его воскресения. Мы располагаем и другими данными, подтверждающими свидетельство Павла. Например, обоснованием служат материалы Павла, связанные с символом веры. Вопреки всем отрицаниям Мартина, евангелия были созданы достаточно рано, чтобы подтверждать события. Подтверждают их и проповеди в Книге Деяний (Деян. 2; 10; 13; *см*. Книга Деяний: историческая достоверность). В этих проповедях приводятся исторические подробности (как Иисус ел с учениками). В самом деле, общей темой этих проповедей было Воскресение.

Перечень «иллюзий» у Мартина. Мартин заявляет, что ученики стали жертвами «божественной мании» (*folie a deus*). У них были божественные галлюцинации. Однако это мнение основано на чисто случайных обстоятельствах. Далее, у библейских учеников Иисуса не проявлялись характерные

симптомы галлюцинирующих личностей. Фактически, они были столь убеждены и столь убедительны, что готовы были умереть за своё свидетельство, и то же самое происходило с их духовными преемниками. Мнение о «божественной мании» не имеет свидетельств в свою пользу, а против него свидетельств достаточно много.

Заключение. Мартин не в состоянии подтвердить свой тезис о том, что Иисус даже не был исторической личностью. Даже исходя из принятых им самим посылок, можно продемонстрировать историчность Иисуса. Далее, имеются серьёзные основания отвергать позднюю датировку евангелий у Мартина. А если принять раннюю дату, историчность Иисуса становится фактом; спорить можно только о деталях.

Библиография:

K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament.*

C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*.

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

Clement of Alexandria, *Stromata*.

Flavius Josephus, *Antiquities*.

R. T. France, *I Believe in the Historical Jesus*.

G. Habermas, *The Verdict of History*.

I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*.

M. Martin, *The Case, against Christianity*.

B. Metzger, *The Text of the New Testament*.

J. W. Montgomery, *Christianity and History*.

→ *The Shape of the Past.*

J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*.

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*.

G. A. Wells, *Did Jesus Exist?*

Материализм

(*MATERIALISM*)

Материализм утверждает, что всё есть материя или сводится к ней. В отличие от этого *пантеизм* утверждает, что всё есть разум. Теисты (*см*. теизм) считают, что Разум породил материю, а материалисты – что материя породила разум (*см*. атеизм). В строгом материализме «разум» в действительности не существует, только материя. Согласно менее строгому материализму, который также называют «эпифеноменализм», разум существует, но соотносится с материей примерно так же. как тень от дерева соотносится с деревом.

Томас Гоббс так определял материю:

Мир (я имею в виду не то земное существование, удовольствия которого называются «мирскими», а *Вселенную*, то есть целокупность всего сущего) вещественен, иными словами, представляет собой вещественное тело; и имеет измерения протяжённости, а именно, длину, ширину и глубину; также, каждая часть тела подобна телу и имеет те же измерения; н, соответственно, каждая часть Вселенной есть тело, а то, что не есть тело, не является частью Вселенной; а учитывая, что Вселенная есть всё, то, что не является частью Вселенной, есть ничто и, соответственно, нигде не находится [Hobbes, 269].

Основные положения. Все материалисты разделяют несколько общих фундаментальных убеждений (например, что всё состоит из материи [энергии]). Большинство материалистов согласны между собой и относительно других тезисов, например, что люди не бессмертны (*см*. бессмертие).

Материя есть всё сущее. Как сказал Карл °Саган, космос – это всё, что только есть, всё, что только было, и всё, что когда- либо будет. Всё сущее есть материя или сводится к ней и зависит от неё. Если бы материя прекратила существовать, ничего бы не осталось.

Материя вечна. Большинство материалистов верят, что материя была всегда. Или же, как сказал один атеист, если уж

материя была порождена, то она была порождена «*из ничего*" и "*ничем*" (Kenny, 66; *см*. творение: различные взгляды). Материальная Вселенная – это самоподдерживающаяся и самое себя порождающая система. Вероятно, она вечна, но, если она когда-то начала существовать, она начала существовать сама по себе, без посторонней помощи. Согласно рассуждениям Айзека Азимова, имела место равная вероятность: что из ничего и получится ничего, или что из ничего получится нечто. К счастью, как раз получилось нечто (Asimov, 148). Итак, материя либо вечна, либо спонтанно возникла «из ничего».

Традиционные материалисты считали, что существуют бесчисленные неуничтожимые крупицы реальности, которые назвали *атомами* (*см*. атомизм). После расщепления атома и появления формулы °Эйнштейна $E = MC^2$ (энергия равна массе, умноженной на квадрат скорости света), материалисты стали говорить о неуничтожимости энергии. Они ссылаются на Первое начало термодинамики, гласящее, что «энергия не может ни создаваться, ни уничтожаться». Энергия не прекращает существовать; она просто принимает новые формы. Даже после смерти все составляющие нашего тела переходят в окружающую среду и используются заново. Этот процесс идёт вечно (*см*. законы термодинамики).

Творца не существует. Ещё одной посылкой строгого материализма является атеизм или нонтеизм. То есть либо Бога нет, либо, по крайней мере, нет потребности в Боге. Как это сформулировано в «Гуманистическом манифесте II», «будучи нонтеистами, мы берём в качестве отправной точки человека, а не Бога, природу, а не божественное» (Kurtz, 16). Согласно атеистическим представлениям о творении «из материи», не нужна была никакая причина, чтобы породить существование материи или наделить уже существовавшую материю формой. Нет ни Творца, ни Созидателя (Формирователя) мироздания. Мироздание само себя объясняет.

Люди смертны. Ещё одним следствием из этой позиции становится тот тезис, что не существует бессмертной, неумирающей «души», некоей духовной составляющей

человеческого существа (*см*. бессмертие). Как сказано в «Гуманистическом манифесте 1», «традиционный °дуализм души и тела должен быть отвергнут». По мнению материалистов, существование души или духовной составляющей опровергнуто современной наукой (Kurtz, 8, 16–17). Никакой души нет, есть только химические реакции в мозговой ткани. Менее твёрдые материалисты признают существование души, но отрицают, что она может существовать независимо от материи. С их тючки зрения, душа относится к телу так же, как отражение в зеркале – к смотрящему в него. Когда тело умирает, умирает и душа. Когда материя разрушается, разум уничтожается вместе с ней.

Люди – не уникальные живые существа. Материалисты расходятся между собой в вопросе о природе человека. Большинство признаёт особый статус человека, как венца эволюционного процесса (*см*. эволюция биологическая). Таким образом, нельзя говорить о качественном отличии человека от животных. Люди отличаются от низших форм жизни только степенью своего развития, а не своей сущностью. Человек – это высшая и самая поздняя ступенька на лестнице эволюции животных, и его способности развиты лучше, чем у родственных ему приматов (*см*. гуманизм секулярный).

Аргументация в пользу материализма*. Природа самосознания*. Чтобы существовало нечто большее, нежели материя, разум должен сохранять самосознание после смерти. Однако разум не может функционировать без мозга. Следовательно, когда мозг умирает, сознательная деятельность прекращается. Этот довод предполагает, что сознание есть функция физического, что «разум» – это функция материи. Разум есть лишь процесс внутри мозга. Такое допущение не имеет обоснований.

Необоснованно и то допущение, что разум и мозг, поскольку функционируют *совместно*, должны быть идентичны. Отсюда вытекает следствие, что я – не что иное, как мой мозг. Это логическая ошибка упрощения. Не всё, что существует совместно, обязательно должно быть тождественно, точно так же, как идеи, выраженные словами, не есть то же самое, что эти

слова. Разум и мозг могут взаимодействовать, не будучи тождественны друг другу.

Зависимость сознания. В модифицированной разновидности материализма, которая называется «эпифеноменализм», разум не тождественен мозгу, но соотносится с материальностью мозга так же, как тень от дерева соотносится с деревом. Эта аргументация снова предполагает, хотя и не доказывает, зависимость разума от мозга. Определённые психические функции могут быть объяснены через физические процессы, но это ещё не означает, что они зависимы от этих физических процессов. Коль скоро реальность имеет духовное, а не только физическое измерение, разум демонстрирует все признаки своей способности функционировать и в том, и в другом. Нейробиология – это эмпирическая наука, однако её представители с готовностью признают, что и близко не подошли к тому, чтобы выявить «я» человека. Они могут количественно исследовать взаимодействия «разум – мозг», но не имеют доступа к изучению таких качественных аспектов, как эмоциональные или личностные реакции.

Доступ к миру. Материалисты утверждают, что разум (личность) получает доступ к миру через мозг. Смерть разрушает мозг и таким образом закрывает эту дверь. Мозг человека, безусловно, является для него одним из средств доступа к миру, но мы не можем знать, единственное ли это средство. Может быть, единственное, а может быть, и нет. Важнее то, что возможно существование иного мира или даже множества иных измерений с совершенно другими способами доступа. И может существовать другой путь к сознанию, отличающийся от взаимодействия мозга с физическим миром. Коль скоро существуют духовные существа, Бог и ангелы, а мы располагаем весомыми свидетельствами их существования (*см*. Бог: свидетельства существования), они, безусловно, имеют сознание, не располагая такой дверью доступа к миру, как физическое тело. Разумеется, материалисты стараются исключить возможность существования таких духовных измерений реальности, однако оснований для этого нет.

Необходимость воплощения. Как рассуждают материалисты, личность человека не может существовать без тела, а смерть уничтожает тело. Поэтому она уничтожает и личность человека. Это построение порочного круга, так как понятие «личности» определяется произвольно, не имеющим научного подтверждения способом. По изложенным ранее причинам, у нас не может быть уверенности в том, что смерть разрушает личность. В лучшем случае мы можем сказать, что смерть обрывает лишь одно измерение сознания – осознание этого мира. Но мы можем сохранить самосознание, осознание Бога и осознание иного мира.

Оценка. Поскольку многие воззрения материалистов совпадают с воззрениями других атеистов и агностиков, они обсуждаются в соответствующих статьях. Отрицание материалистами всего сверхъестественного (*см*. чудеса) лишено философских оснований. Точно так же не имеет научного обоснования постулируемая ими теория эволюции (*см*. эволюция биологическая; эволюция космическая).

Аргументация материалистов внутренне противоречива. Утверждения вида «не более чем» предполагают знание «более чем». Откуда я могу знать, что моя личность – не более чем мой мозг, если только я не есть нечто большее? Я не могу исследовать свой мозг под микроскопом, если только сам не буду смотреть в этот микроскоп извне.

В основе материализма лежит отрицание того, что разум или дух существует как самостоятельное начало, живущее и после разрушения материальной составляющей человека. Разум считается чем-то материальным или, по крайней мере, чем-то, зависящим от материи.

Строгий материализм внутренне противоречив. То, что чистый материализм внутренне противоречив, очевидно (см. Lewis, chap. 3). Ведь само собой разумеется, что материалистическая *теория* не состоит из материи. То есть *теория* материи не содержит в себе материи. *Идея* о том, что все состоит из молекул, сама из молекул не состоит. Ведь *мысль* о всей материи сама должна быть вне материи и выше её. Если мысль о материи есть часть материи, то она не может

быть мыслью о *всей* материи, так как, будучи частью материи, она не может превзойти самое себя, чтобы содержать истину о *всей* материи.

Разум (мысль) может превзойти материю, только если сам есть нечто большее, нежели материя. Если же он есть нечто большее, чем материя, то материя – это не всё, что существует. Всё материальное ограничено пространством и временем. Если материя движется, то она движется в пространстве и времени. Но для разума таких ограничений нет. Разум странствует по Вселенной, не покидая комнаты. Даже материалист говорит о своих личных мыслях. Но если строгий материализм верен, мыслей, как таковых, не существует. Это просто потоки электронов или иных материальных частиц. Только сознающее себя существо может действительно иметь мысли. Материалисты хотят, чтобы другие люди приняли их доктрину и соглашались с их воззрениями. Однако, если материалистические воззрения верны, это невозможно. Коль скоро сознание – это просто следствие движения электронов, люди есть материальные процессы, а не свободные существа.

Модифицированный материализм внутренне противоречив. Некоторые материалисты признают, что разум есть нечто большее, нежели материя, но отрицают, что он может существовать независимо от материи. Они утверждают, что разум больше материи точно таким же образом, как целое больше суммы своих частей. И всё же целое прекращает существовать, когда прекращают существовать его составные части. Например, автомобильный мотор, как целое, есть нечто большее, чем сумма его составных частей, рассыпанных по полу в гараже. Несмотря на это, если разрушить составные части, «целый» мотор тоже исчезнет. Точно так же, разум есть нечто большее, нежели материя, но он зависит от материи и прекращает существовать, когда материальная составляющая человека разрушается.

Хотя противоречивость такой материалистической аргументации менее очевидна, чем в первом случае, она точно так же ошибочна. В ней утверждается, что разум в конечном счёте зависит от материи. Однако само утверждение «разум

зависит от материи» не предполагает, что его истинность зависит от материи. Фактически, оно предполагает, что оно истинно по отношению ко всякому разуму и ко всей материи. Но никакое высказывание относительно *всей* материи не может ставить свою истинность в зависимость от материи. Нельзя выйти за пределы всей материи, чтобы сделать утверждение относительно всей материи, и одновременно заявлять, что разум находится внутри материи, так как зависит от неё. Если мой разум полностью зависит от материи, то он не в состоянии делать утверждений с точки зрения, находящейся вне материи. А если эти утверждения не высказаны с точки зрения, независимой от материи, то они, по сути, не являются утверждениями относительно *всей* материи. Ибо нужно выйти за пределы сущности, чтобы обозревать её целиком. Целое нельзя увидеть изнутри. Это была бы претензия на трансцендентное знание при опоре на лишь имманентный операционный базис.

Разум трансцендентен материи. Хотя материалисты стремятся свести всё к материи, а не разуму, представляется, по крайней мере, с гносеологической точки зрения, что верно как раз обратное. Ибо, каким бы способом я ни анализировал материю, всегда есть это моё «я», которое остаётся вне объекта моего анализа. В самом деле, даже когда я анализирую самого себя, существует некое «я», трансцендентное «мне» как объекту. Я никак не в состоянии постичь своё трансцендентное «я» (своё «эго»). Я мог бы только заметить его как таковое «краешком глаза». Даже если я попытаюсь поместить моё «я» под микроскоп для анализа, оно уже станет «мной», на которое и смотрит моё вечно ускользающее «я». Всегда есть нечто большее «меня»; это моё «я», которое не является просто «мной». Следовательно, вопреки материализму, всё сводится (то есть в конечном счёте зависит) к этому «я».

Разум первичен и не зависит от материи.

Материя не вечна. Имеются веские свидетельства в пользу той теории происхождения Вселенной, которую учёные стали называть «моделью Большого взрыва», предполагающей, что материя имела своё начало во времени. Космологическое доказательство типа °*калам* указывает, что Вселенная имеет

свою причину. Однако причина существования всей материи сама не может быть материей; поэтому существует нечто большее, нежели материя. Как сформулировал Карл °Маркс, либо материя породила разум, либо разум породил материю. Поскольку материя была порождена, породить её должен был Разум.

Нравственный Законодатель был нематериальным. Ещё один способ показать, что не всё сущее есть материя, сводится к так называемому °нравственному доказательству бытия Бога. Его можно изложить так:

1) Существует объективный нравственный закон (*см*. нравственность: абсолютная природа).

2) Нравственный закон является предписывающим законом, а не описывающим (констатирующим) законом.

3) Предписательное не является составной частью описательного (констатированного), то есть материального мира.

4) Таким образом, существует нематериальная объективная реальность. Существует нечто большее, нежели материя (Lewis, *Mere Christianity*, 17–19).

Заключение. Всякая аргументация в пользу материализма является по своей сути внутренне противоречивой. Любая попытка отрицать существование некоей реальности вне материи уже подразумевает, что нематериальная реальность, например разум, существует. Материализм как философская позиция несостоятелен.

Библиография:

I. Asimov, *The Beginning and the End.*

N. L. Geisler, *When Skeptics Ask*.

T. Hobbes, *Leviathan*.

A. Kenny. *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence.*

P. Kurtz, ed., *Secular Humanist Manifestos I and II*.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

→ *Miracles*.

J. P. Moreland, etal., *Immortality*.

C. Sagan, *Cosmos*.

Мейчен, Дж. Грешэм

(*MACHEN, J. GRESHAM*)

Дж. Грешэм Мейчен (Machen; 1881–1937) родился в США в г. Балтиморе и получил степень по классическим языкам в Университете Джонса Хопкинса. Он учился в Принстонской богословской семинарии у Б. Б.°Уорфильда и Р. Д. Уилсона (Wilson). Он также прошёл обучение в Принстонском университете и в качестве аспиранта – в Германии, в Марбурге и Гёттингене. В Марбургском университете он учился у Адольфа Юлихера (Julicher) и у Вильгельма Германна (Herrmann), ученика Альбрехта Ритчля (Ritschl). В Гёттингенском университете он учился у Э. Шурера (Schurer) и В. Боузета (Bouset). В 1906 г. Мейчен стал преподавателем по курсу Нового Завета в Принстонской семинарии.

В 1912 г. Мейчен прочёл речь «Христианство и культура» («Christianity and Culture»), которая должна была обозначить ведущую тему его профессиональной деятельности. Он сформулировал главную проблему для христианской церкви как соотношение между знанием и благочестием. В вопросе об этом соотношении существует три подхода, указывал он. Либеральные протестанты подчиняют евангелие науке и отбрасывают всё сверхъестественное. Фундаменталисты сохраняют сверхъестественное, но отвергают науку. Предложенное Мейченом решение состояло в том, чтобы соединить стремление к познанию с религией.

К 1914 г. Мейчен был в Принстонском университете полноправным профессором по курсу Нового Завета. После Первой мировой войны Северная пресвитерианская церковь и Принстонская семинария претерпели фундаментальный сдвиг в своём богословии, сместившись от исторического христианства и традиционного кальвинизма к либеральному, модернистскому подражанию немецким богословским течениям. В последующих битвах конфессия и семинария раскололись. В 1929 г. Мейчен, Освальд Т. Аллис (Allis), Корнелиус °Ван Тил (Van Til) и Роберт Дик Уилсон вместе с двадцатью своими студентами покинули

семинарию. Под руководством Мейчена эти люди основали Вестминстерскую семинарию в Филадельфии.

В 1933 г. Мейчен, чтобы противостоять нарастанию либерализма в Пресвитерианской церкви США, основал Независимое бюро по пресвитерианским миссиям за границей. Это бюро сертифицировало и принимало под свою эгиду ортодоксальных миссионеров, предоставляя, таким образом, консервативным общинам альтернативу – вместо нежелательной поддержки либерализма в виде спонсирования либеральных миссионеров. Генеральная ассамблея потребовала, чтобы Мейчен ушёл из бюро. Он отказался, и был обвинён в нарушении данного при рукоположении обета. Не получив даже возможности объяснить свои действия, он был отстранён от служения Нью-Брансуикской пресвитерией в г. Трентон, штат Нью-Джерси. Вместе с другими он был отлучён от Пресвитерианской церкви США в 1936 г. Незамедлительно была создана новая организация, Пресвитерианская церковь Америки. Всего лишь через несколько месяцев Мейчен скоропостижно скончался во время своего проповеднического турне в поддержку новой конфессии. Без его целенаправленного руководства новорождённая церковь разделилась в соответствии с личными тенденциями её лидеров. В конце концов остались две деноминации – Ортодоксальная пресвитерианская церковь и Библейская пресвитерианская церковь.

Хотя Мейчен отвергал ярлык «фундаментализм» и некоторые богословские положения, традиционно принимаемые в движении фундаменталистов, в 1920-е гг. он был интеллектуальным лидером этого движения. Его образованность и профессиональные труды вызывали глубокое уважение даже у его оппонентов. Одной из самых ценных составляющих его наследия для нескольких поколений студентов стал его учебник «Греческий язык Нового Завета для начинающих» (*New Testament Greek for Beginners*, 1924). Большое значение имеет и его классическое произведение апологетики «°Рождение Христа от Девы» (*The Virgin Birth of Christ*, 1930). В этом сборнике лекций, прочитанных в

Колумбийской богословской семинарии, доказывается, что концепция рождения от Девы не была позднейшим добавлением к христианскому вероучению. В число других важнейших трудов Мейчена по апологетике, укрепляемой разумом веры, входят «Происхождение религии Павла» (*The Origin of Paul's Religion*, 1921), «Христианство и либерализм» (*Christianity and Liberalism*, 1923), «Что есть вера?» (*What Is Faith?*, 1927), «Христианская вера в современном мире» (*The Christian Faith in the Modern World*, 1938) и «Христианский взгляд на человека» (*The Christian View of Man*, 1937).

Ревностная и вдумчивая апологетика. Апологетика у Мейчена тесно связана с трудами таких учёных, как Чарлз Ходж (Hodge), Б. Б. Уорфильд, А. А. Ходж (Hodge), Каспар Уистар Ходж (Hodge) и Геерхардус Фос (Vos). Как и взгляды этих людей, философия Мейчена имела свои корни в идеях Томаса °Рида и в шотландском °реализме. Мейчен верил, что разум, имеющий дело с фактами и опирающийся на факты, имеет существенное значение для веры. Мейчен придерживался классической схемы: *notitia* (когнитивное познание), *assensus* (чувство), которое влечёт за собой *fiducia* (веру). Мейчен указывал, что разум не *доказывает* веру. В этом, полагал он, и состоит фундаментальная ошибка либерализма (*Lewis and Demarest*. 374). Мейчен всегда предостерегал, что к христианскому духовному опыту следует обращаться в надлежащем контексте: «Христианский духовный опыт используется правильно, когда он подтверждает документальное свидетельство [...] Христианский духовный опыт используется правильно, когда он помогает убедить нас, что описанные в Новом Завете события действительно происходили, но он никогда не поможет нам стать христианами, вне зависимости от того, происходили эти события или нет» (Machen, *Christianity and Liberalism,* 72).

Отправной точкой Мейчена в апологетике была сознательная убеждённость человека, который полагается на логический анализ, дедукцию и здравый смысл. Мейчен не разрабатывал теистические доказательства; тем не менее он опирался на традиционную апологетическую аргументацию.

Мейчен зашёл даже так далеко, чтобы отсрочить своё рукоположение до тех пор, когда он сможет удовлетворительным образом ответить на возражения °Канта. Мейчен утверждал:

Самой основой религии Иисуса была торжествующая убеждённость в реальном существовании личностного Бога. И без такой убеждённости никакая религия в наши дни не может по праву обращайся к Иисусу. Иисус был теистом, и рациональный теизм лежит в основе христианства. Да, действительно, Иисус не обосновывал Свой теизм рациональными доводами; Он не дал заблаговременный ответ на выпады Канта против теистических доказательств. Но это означает не то, что Он был безразличен к вере, которая логически вытекает из этих доказательств, а лишь то, что эта вера была настолько тверда, как у Него, так и у Его слушателей, что Его учение во всех случаях заранее её предполагает. Таким образом, сегодня нет необходимости каждому христианину анализировать логические основания своей веры в Бога; человеческий разум обладает замечательной способностью кристаллизовать в единственной мысли логически безупречную аргументацию, и то, что выглядит чисто интуитивным убеждением, может оказаться итогом многих шагов в логическом выводе. Или, как ещё может быть, вера в личностного Бога вытекает из первичного откровения, а теистические доказательства становятся лишь логическим подтверждением того, что изначально было постигнуто иным способом. Как бы то ни было, логическое подтверждение веры в Бога жизненно важно для христианства [ibid., 59–60].

Безошибочная и непогрешимая. Мейчен, следуя давней традиции Принстона, считал, что изначальные тексты Библии (автографы) всецело богодухновенны, но в том смысле, что Слово Божье было опосредовано через жизнь и личность священнописателей и через тот литературный жанр, в котором они писали. Таким образом, исторические повествования не следует рассматривать с тех же самых позиций, что и поэзию. Писание есть непогрешимая Божия истина и не содержит ошибок, но оно не создано механически, под диктовку (*см*.

Библия: свидетельства истинности). «Во всех своих частях», говорит Мейчен, Писание есть «подлинное Слово Божье, абсолютно истинное во всём, что оно говорит о фактах, и абсолютно авторитетное в своих заповедях» (Machen, *Christian Faith in the Modern World,* 2, 37). Он утверждает: «Только автографы библейских книг – иными словами, эти книги в том виде, в каком они вышли из-под пера священнописателей, а вовсе не копии этих автографов, имеющиеся у нас в настоящее время – были созданы в силу того сверхъестественного побуждения от Святого Духа и под тем Его руководством, которые мы называем богодухновенностью» (ibid., 39).

Апологетика христианства. Апологетика ортодоксального вероучения у Мейчена была по большей части эвиденциальной. Она исходит преимущественно из обращения к библейским и историческим фактам, которые требуют адекватного объяснения. Апологетика ортодоксального вероучения у Мейчена сосредотачивается на двух важнейших чудесах – рождении от Девы и телесном воскресении Иисуса Христа. Мейчен, по аналогии с Павлом (1Кор. 15:17), часто указывает на тот факт, что если Христос в реальной истории не был рождён от Девы и не воскрес телесно на третий день после смерти, то вера наша тщетна.

Мейчен, отстаивая чудесные деяния в Писании (*см*. чудеса: аргументы против), особенно те, которые совершил Христос, определяет сверхъестественное событие как то, что «совершается непосредственной, в отличие от опосредованной, силой Божьей» (Machen, *Christianity and Liberalism*, 99). Тем самым, отмечает он, подразумевается существование личностного Бога и существование реальной упорядоченности в природе. Таким образом, чудеса в их сверхъестественности неразрывно связаны с теизмом.

Отстаивая новозаветные чудеса (*см*. чудеса в Библии), Мейчен указывает на ошибку отделения чудес от остального содержания Нового Завета. Неправильно рассматривать воскресение Христа так, как если бы всё, что нужно доказать, сводилось просто к воскресению в первом столетии некоего жителя Палестины (ibid., 104). Напротив, воскресение находит

своё подтверждение через ту историческую уникальность Христа – Кем Он был и Кем Себя провозглашал – и через тот «соответственный повод», то есть предназначение чудес, которые могут быть установлены (ibid., 1, 104). Вера, проявленная ранней церковью, стала самым убедительным доводом относительно Воскресения (Machen, *What Is Christianity?* 6, 99). Мейчен в своей апологетике библейских чудес указывает также на неоправданную натуралистическую тенденциозность при отрицании их либеральной церковью.

Оценка. Мейчен отстаивал критически важные положения ортодоксальной протестантской веры в первой половине двадцатого века. Он установил стандарт высочайшего уровня научных работ в то время, когда мало кто из других учёных, будь то либеральных или консервативных, проводил серьёзные академические исследования. Многие его труды по-прежнему пользуются широкой известностью.

Общий апологетический подход Мейчена ёмко охарактеризовал Ч. Аллин Рассел: «Это был тезис Мейчена – о том, что христианство и либерализм есть две существенно различающиеся и взаимоисключающие религии, а отнюдь не две разновидности одной и той же веры». Мейчен доказывал, что они пользуются сходным языком, но имеют совершенно разные корни. «Критикуя либерализм как нехристианскую религию, Мейчен заявлял, что либеральные попытки примирить христианство с современной наукой лишили христианство всех его отличительных признаков» (Russell, 50).

Библиография:

W. Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology*.

→ *Handbook of Evangelical Theologians*.

G. Lewis and B. Demarest, *Challenges to Inerrancy: A Theological Response*.

D. G. Hart, «The Princeton Mind in the Modern World and the Common Sense of J. Gresham Machen», *WTJ* 46.1 (Spring 1984): 1–25.

J. G. Machen, *Christian Faith in the Modem World.*

→ *Christianity and Liberalism.*

→ *The Christian View of Man.*

→ *The Origin of Paul's Religion.*
→ *The Virgin Birth of Christ.*
→ *What Is Christianity?*
→ *What Is Faith?*

G. M. Marsden, «J. Gresham Machen, History and Truth», *WTJ* 42 (Fall 1979): 157–75.

C. A. Russell, «J. Gresham Machen, Scholarly Fundamentalist», *JPH* 51 (1973): 40–66.

N. B. Stonehouse, *J. Gresham Machen: A Biographical Memoir.*

C. I. K. Story, «J. Gresham Machen: Apologist and Exegete», *PSB* 2 (1979): 91–103.

Метафизика

(*METAPHYSICS*)

Метафизика (букв. «сверх физики») – это изучение бытия или реальности. Этот термин взаимозаменяем с термином *онтология* (греч. *ontos*, "бытие", и *logos*, "слово о").

Метафизика – это философская дисциплина, которая отвечает на вопросы такого рода: что есть реальность? (*см*. реализм); присуща ли реальности единственность или множественность? (*см*. проблема единственности и множественности); материальна реальность или нематериальна? (*см*. материализм); естественна ли она или сверхъестественна? (*см*. чудеса: аргументы против). ещё одна важная метафизическая проблема – вопрос равнозначности и аналогичности типов бытия (*см*. принцип аналогии).

Согласно традиции, идущей от Аристотеля и Фомы Аквинского, метафизика определяется как изучение бытия в той мере, в какой оно есть бытие. Физика есть изучение бытия в той мере, в какой оно физично. Математика – изучения бытия в той мере, в какой оно поддаётся количественному анализу.

Метафизический плюрализм

см. **Плюрализм метафизический**

Метод индуктивный

см. **Индуктивный метод**

Милль, Джон Стюарт

(*MILL, JOHN STUART*)

Джон Стюарт Милль (1806–1873) придерживался мировоззрения так называемого ограниченного теизма (*см*. ограниченный теизм) в сочетании с логическим позитивизмом, носившим выраженный антиметафизический оттенок (*см*. Айер, А. Дж.). Обычно его расценивают как пионера современного научного мышления. Он разработал правила индуктивного научного рассуждения (*см*. индуктивный метод) и был одним из основателей этического утилитаризма. Милль углубил формулировку канонов индуктивного научного мышления, которые впервые изложил Френсис Бэкон (Bacon; 1561–1626) в *Novum Organum* (1620).

Маленький Бог. Милль отвергал традиционное °телеологическое доказательство в виде, предложенном Уильямом °Пэйли. Согласно его рассуждениям, доказательство Пэйли построено на аналогии, когда сходство следствий подразумевает сходство причин. Такого рода аналогия ослабевает по мере нарастания различий. Часы указывают нам на существование часовщика только потому, что мы из прежнего опыта знаем, что часы изготовляются часовщиками. В часах нет никаких внутренних качеств, которые требовали бы определённых качеств часовщика. Точно так же, отпечатки подошв указывают нам, что здесь прошёл человек, а помет – что прошло животное, потому что предыдущий опыт свидетельствует в пользу такой связи. Дело здесь не во внутренних свойствах самих следов. Таким образом, заключает Милль, аргументация Пэйли слаба.

Далее Милль выдвигает то, что считает более сильной формулировкой телеологического доказательства, построенной па индуктивном «методе согласования». Это доказательство было самым слабым в индуктивной методологии Милля, однако он считал, что телеологическое доказательство приобретает при такого рода индукции самую сильную свою форму. Милль исходит из органического, а не механического аспекта природы:

1) Имеет место поразительная согласованность различных элементов в человеческом глазу.

2) Невероятно, чтобы это соединение элементов возникло путём случайного отбора.

3) Метод согласования требует существования некоей общей причины строения глаза.

4) Эта причина была конечной (целевой) причиной, а не действующей (порождающей) причиной.

Милль говорил, что теория биологической эволюции, если окажется верной, ослабит даже эту сильнейшую форму телеологического доказательства. Ибо многое из того, что кажется устроенным в согласии с некиим замыслом, в теории эволюции объясняется через выживание наиболее приспособленных (см. Geisler, *Philosophy of Religion*, 177–84).

Рассуждения Милля привели его к постулату о финитном Боге:

Существо великого, но ограниченного могущества, относительно которого мы не можем даже догадываться, как или чем оно ограничено; великого и, возможно, неограниченного ума, но не исключено также, что ещё более ограниченного, нежели Его могущество; Тот, Кто стремится к тому и уделяет тому некоторое внимание, чтобы Его создания были счастливы, но имеет, по-видимому, и другие мотивы для действий, больше Его занимающие, и о Ком вряд ли можно предполагать, что Он сотворил Вселенную единственно для этой цели ["Природа» в «Три эссе о религии» («Nature» in *Three Essays on Religion*, 194); если не указано иное, нижеследующие ссылки относятся к этим эссе].

При таком описании Бог ограничен в могуществе и благости. Мы можем вывести из наблюдения природы, что Бог благожелательно относится к Своим созданиям, «но перескакивать отсюда к выводу о том, что Его единственным или главным намерением является такая благожелательность и что единственной целью и задачей творения было счастье Его созданий, – означает не только сделать вывод, не подтверждённый каким бы то ни было свидетельством, но и войти в противоречие с теми свидетельствами, которыми мы

располагаем» (ibid., 192). Бог у Милля не может знать будущее, предвидеть результаты Своих действий. Он не всемогущ. Свидетельство указывает на разум, превосходящий любые человеческие способности, однако тот факт, что Бог использует для достижения Своих целей те или иные средства, говорит нам об ограниченности Его возможностей. «Кто стал бы обращаться к средствам, если бы для достижения его целей было бы достаточно одного только его слова?» (ibid., 177).

Хотя Милль полагает, что творцов могло быть много, он предпочитает думать, что всё-таки был только один Творец (ibid., 133). Кроме общих принципов устройства природы, почти нет оснований верить в благожелательность Творца. Природа не направлена на конкретную нравственную цель, если какая-то цель вообще существует (ibid., 189).

Ограничения возможностей Бога находятся в Нём Самом, а не просто порождаются мирозданием или другими существами. Он не может контролировать силы и свойства ткани Вселенной. Материал мироздания не позволяет Богу полнее достигать Своих целей, или же Он просто не знает, как их достичь (ibid., 186).

Творение. Согласно Миллю, мир не был создан «из ничего». «Те свидетельства, которые у нас есть, указывают на творение, но, в действительности, не Вселенной, а нынешнего порядка вещей в ней, устроенного рациональным Разумом, власть Которого над материалом не была абсолютной» (ibid., 243). Фактически, в природе мы не находим оснований считать, что материя или силы были созданы Существом, соединившим их так, как они сейчас выглядят. Нет ясности, имел ли Он власть для того, чтобы изменять какие-либо свойства материи. Материя и энергия, таким образом, вечны. Из них Бог построил мироздание, используя подручные материалы с их свойствами (ibid., 178).

Постулируя существование финитного Бога и вечной материи, Милль следует °Платону в его теистическом °дуализме. Творение – это не творение *ex nihilo* («из ничего») или *ex deo* («из Бога»). У Милля это творение *ex materia* (из

предсуществовавшей материи; *см*. творение: различные взгляды).

Милль верит в материальную Вселенную, которую называет «Природой». *Природа* – это система в целом, материалы и их свойства (ibid., 64). Это «все факты, актуальные и потенциально возможные» или «тот ход вещей [...] которому все они подчиняются» (ibid., 5–6). Поскольку в природе всё происходит единообразно, мы можем говорить о *законах* природы. «Все явления, в достаточной мере исследованные, как выяснилось, происходят с регулярностью и даже характеризуются определёнными заданными условиями, отрицательными и положительными, при наступлении которых неизменно происходят» (ibid). Задача науки – изучение таких условий.

Чудеса. Милль считает, что финитный Бог – творец законов Природы и может вмешиваться в дела человечества, хотя нет никаких свидетельств того, что Он это делает. Милль согласен с Дэвидом °Юмом в том, что «свидетельства нашего опыта против чудес неизменны и несомненны» (ibid., 221). Милль приходит к выводу Юма об отрицании всего сверхъестественного другим путём (*см*. натурализм; чудеса). Милль убеждён, что необычное событие, даже если оно опровергает твёрдо установленный закон, указывает просто на открытие ещё одного закона, прежде неизвестного (ibid., 221).

Поэтому любые вновь открытые явления всё-таки основаны на каком-то законе и всегда в точности воспроизводятся, если ещё раз возникнут те же самые обстоятельства (ibid., 222). Чудо претендует на нарушение законов природы, а не просто замену одного закона природы другим. Такое нарушение законов не может быть признано. Почему Милль так уверен, что существует естественное объяснение для любого события? Он выводит доказательство из полного отсутствия в нашем опыте сверхъестественного и частой встречаемости в нём естественных причин:

Самые общие принципы здравого рассуждения запрещают нам предполагать для любого следствия причину, относительно которой у нас совершенно нет какого бы то ни было опыта, если только мы не удостоверимся, что все причины, относительно

которых у нас есть опыт, в данном случае отсутствуют. Но ведь не много найдётся вещей, чаще встречающихся в нашем опыте, чем физические факты, которые имеющееся у нас знание не позволяет объяснить [ibid., 229–30].

Нет, следовательно, никаких оснований отказываться от предположения, что каждое «чудо» имеет естественную причину, и до тех пор, пока такое предположение возможно, «ни один человек обычного практического ума не примет домыслы о причине, принимать которые нет никаких резонов, кроме стремления объяснить с их помощью загадку, и без того имеющую вполне достаточные объяснения» (ibid., 231).

Чудеса нельзя объявить невозможными до тех пор, пока существует Бог. Как считает Милль, «коль скоро мы имеем прямое свидетельство наших чувств о сверхъестественном факте, то он может быть настолько же полно удостоверен и твёрдо установлен, как и любой естественный факт». Будучи обусловлены такой личной встречей с ними, чудеса лишены исторического значения и не имеют силы в качестве свидетельств откровения (ibid., 239).

Мировое зло и этика. Одно из самых убедительных свидетельств финитности Бога – это существование мирового зла (*см*. Кушнер, Хагольд; ограниченный теизм; проблема зла). Милль приходит к выводу: «Если устроитель мироздания может [сделать] всё, что хочет, то Он хочет зла, и этого вывода невозможно избежать» (ibid., 37). Людей казнят, когда они делают то, что делает Природа, убивая всякое живое существо. Очень часто эта смерть приходит в муках. Природа совершенно равнодушна к милосердию и справедливости, обращаясь с благороднейшими из людей так же, как с худшими из них. Такое зло было бы абсолютно несовместимо со всемогущим и всеблагим Существом. Лучшее, на что можно надеяться, – это отчасти благое существо с ограниченным могуществом (ibid., 29–30). Ввиду брутальности зла в природе было бы иррационально и безнравственно выводить из её законов образцы поведения. Обязанность человека – не подражать природе, но улучшать её. Некоторые аспекты природы могут быть благими, однако «ни одной общепризнанной доктриной так

и не было установлено, какие конкретно разделы в устройстве природы следует считать созданными специально для нашего наставления и руководства в нравственности» (ibid., 42). В любом случае невозможно определить, что именно в природе выражает характер Бога.

Поскольку этика не может основываться на откровении или на сверхъестественном, очевидно, что не существует абсолютных принципов морали (ibid., 99). Отвергнув нравственные абсолюты (*см*. нравственность: абсолютная природа), Милль разрабатывает утилитарное этическое исчисление, с помощью которого определяется, что человек обязан делать, чтобы принести максимальное благо наибольшему числу людей в долговременной перспективе.

Милль с величайшим уважением относился к нравственному примеру Иисуса (ibid., 253–54). Но когда дело доходит до разъяснения, что означает христианское «Золотое правило»: «во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). Милль считает, что ответ должен дать утилитаризм. Мы должны поступать так, чтобы принести максимальное благо наибольшему числу людей. Этических абсолютов не существует. Бывают случаи, когда ложь приносит больше блага, чем истина. Наш лучший руководитель – опыт, с помощью которого мы можем вывести общие этические правила (Mill, *Utilitarianism*, chap. 2).

Участь человека. Человеческое существо – это разум и душа человека, а не только его материальное тело. Далее, нет свидетельств того, что душа не может быть бессмертной. Просто свидетельств в пользу бессмертия души тоже нет (*см*. бессмертие). Милль твёрдо убеждён, что души людей не становятся «привидениями», которых волнуют дела человеческие. А что касается остального, то у нас есть только наши надежды (Mill, *Three Essays*, 201, 208–10). В одном Милль был уверен, *если* существует жизнь после смерти, то «ничто не может в большей степени противоречить любой оценке, которую мы только можем сделать, исходя из правдоподобия, нежели распространённое представление о грядущей жизни как состоянии вознаграждения и наказания (*см*. ад) в каком-либо

ином понимании, кроме того, что влияние наших поступков на наш характер и наши чувства будет преследовать нас и в грядущем, как это происходило в прошлом и происходит в настоящем» (ibid., 210–211). Любая грядущая жизнь будет просто продолжением жизни нынешней. Предположение о принесённом смертью радикальном перевороте в образе нашего существования противоречило бы всем аналогиям, которые можно вывести в этой жизни. Мы должны предполагать, что будут действовать те же самые законы природы.

Несмотря на отсутствие свидетельств бессмертия, жизнь «здесь и сейчас» стоит того, чтобы жить, как стоит и предпринимать усилия по самосовершенствованию (ibid., 250). Существуют также основания для оптимизма в отношении рода человеческого:

…Условия человеческого существования весьма благоприятны для возникновения этого чувства, постольку, поскольку всё время продолжается битва, в которой и скромнейший представитель человечества не лишён возможности сыграть свою роль, та битва между силами добра и зла, в которой даже малейшая помощь правому делу имеет свою ценность, способствуя медленному и зачастую неощутимому прогрессу, когда добро постепенно отвоёвывает территорию у зла, однако за долгое время отвоёвывает столь заметно, чтобы обещать чрезвычайно отдалённую, но отнюдь не случайную окончательную победу добра [ibid., 256].

Милль не только выражает оптимизм в отношении окончательной победы добра над злом, но и верит, что гуманистические усилия в этом направлении безусловно должны стать новой религией. Ибо, «сделать что-нибудь в течение жизни, пусть даже в самом скромном выражении, если уж ничто большее недоступно, для того, чтобы эта цель стала хоть чуть-чуть ближе, – вот самая волнующая и вселяющая энтузиазм мысль, которая только может вдохновлять человеческое существо» (ibid., 257).

Оценка. *Неадекватность представлений о Боге*. С философской точки зрения, существование финитного «бога» не

является самодостаточным. Оно противоречит принципу °причинности, гласящему, что всякое финитное существо имеет свою причину. Финитный Бог есть лишь великое создание, которое нуждается в Творце. Бытие финитного существа не является необходимым, оно лишь возможно. То есть такого существа могло бы не существовать. А всё, что могло бы не существовать, зависит в своём существовании от Необходимого Существа, Которое не может не существовать (*см*. доказательство космологическое).

Далее, Бог, не являющийся абсолютно совершенным, не есть Бог в высшем смысле. Несовершенство можно измерять только высшим эталоном совершенства. Но высшим совершенством, по определению, и является Бог. Таким образом, если существует несовершенный финитный бог, он есть нечто меньшее, нежели высший Бог. Поскольку Бог у Милля причастен к мировому злу, можно сказать, что аргументация Милля лучше всего доказывает существование диавола. Как бы то ни было, нечто, не вполне благое, недостойно поклонения. Поклонение некоей сущности приписывает ей высшее достоинство. Чего ради приписывать высшее достоинство сущности, которая не является абсолютно достойной? Всякое финитное существо есть тварь, а поклонение твари есть идолопоклонство. Или же, заимствуя терминологию Пауля Тиллиха (Tillich), *высшая приверженность* не должна относиться к чему-то меньшему, нежели *Высшее*. А создание, благое лишь отчасти, не есть Высшее.

Некоторые представители ограниченного теизма пытаются уйти от этой критики, постулируя существование Бога, ограниченного в Своём могуществе, но не в Своём совершенстве. Это выглядит произволом и тенденциозностью мышления. Как может Бог быть бесконечно благим Существом, коль скоро Он есть существо лишь финитное? Разве может сущность быть чем-то большим, чем позволяют её свойства? Допустимо ли расширять атрибуты Бога по сравнению с тем, что определено Его сущностью?

И наконец, финитный Бог не даёт уверенности, что мировое зло будет преодолено. Поскольку религиозная приверженность

– это высшая приверженность, у нас появляется высшая приверженность к причине блага, которая может в конечном счёте не восторжествовать. Может ли финитный бог, не способный гарантировать победу добра, действительно побуждать нас к высшей преданности ему? Много ли в действительности людей будет с высшей преданностью служить делу, относительно которого нет никакой уверенности, что оно в конечном счёте победит? Можно воодушевить человека на мужественное признание: «Для меня лучше проигрывать в битве, которая в конце концов будет выиграна, чем побеждать в битве, которая в конце концов будет проиграна». Финитный бог вселяет слишком мало уверенности, чтобы вдохновлять такие порывы души.

Неадекватность представлений о мировом зле. Проблема мирового зла не опровергает существование Бога и Его благость. Для своего решения она требует существования бесконечно могущественного и совершенного Бога. Мы не можем даже узнать, что есть несправедливость в высшем смысле, если не знаем, что над миром существует некая высшая Справедливость. Только бесконечно могущественный и совершенный Бог может преодолеть зло. Только всемогущий Бог может победить зло; только всеблагой Бог стремится к этой победе. Финитный бог на это не способен (*см*. проблема зла).

Милль допускает ошибку смешения категорий, когда утверждает, что Бог несовершенен, поскольку отнимает жизнь так, что среди людей это считалось бы убийством. Бог есть Творец жизни, и Он имеет право забирать то, что даёт (Вт. 32:39; Иов 1:21). Мы не создаём жизнь; мы не имеем права её отнимать. Садовник, который властен над цветами и кустами в собственном дворе, лишён права срезать те, что принадлежат соседу. Кто ими владеет, тот ими и распоряжается. Бог владеет всякой жизнью. Он волен забрать её, если захочет, и не нарушит никакого нравственного закона.

Неадекватность представлений о чудесах. Отрицание чудес у Милля, как и у Юма, есть построение порочного круга. В основе убеждений Милля лежат методы, которые заведомо предполагают истинность натурализма (*см*. чудеса; чудеса:

аргументы против). Он исходит из той предпосылки, что всякое исключение из законов природы обязательно имеет естественное объяснение. Если заведомо ясно, что любое событие, каким бы необычайным оно ни было, имеет естественное объяснение, то чудеса заведомо отрицаются. Подход Милля к человеческому бессмертию таков, что упускаются из виду весомые свидетельства в пользу его существования.

Неадекватность этики. Утилитаризм также неадекватен. В качестве разновидности релятивизма он уязвим для той же самой критики, что и собственно релятивизм (*см*. нравственность: абсолютная природа). Как можно узнать, что нечто не абсолютно, не имея абсолютного эталона для измерения? Далее, утилитаризм для своей реализации требует, чтобы финитные существа предвидели, что именно сможет принести максимальное благо наибольшему числу людей в долговременной перспективе. У нас редко бывает уверенность, какие наши поступки принесут наибольшее благо даже в краткосрочной перспективе. Только бесконечно мудрый и благой Бог мог бы реализовать утилитаризм. А такого Бога у Милля нет.

Библиография:

N. L. Geisler, *Christian Ethics*.
→ P*hilosophy of Religion*.
Plato, *Timaeus.*
J. S. Mill, *System of Logic.*
→ *Three Essays on Religion: Nature*.
→ *Utility of Religion, and Theism*.
→ *Utilitarianism*.

Мировоззрение

(*WORLDVIEW*)

Мировоззрение определяет то, как человек рассматривает, интерпретирует реальность. Соответствующее немецкое слово *die Weltanschauung* означает «взгляд на мир и жизнь», «парадигма». Это те рамки, в которых или через которые человек осмысливает поток жизни. Мировоззрением обусловлен весь мир представлений человека о Боге, происхождении Вселенной и разума, о том, что такое зло, какие существуют ценности, какова природа человека и каков его удел.

Существует семь основных мировоззренческих систем. Каждая из них уникальна. За единственным исключением – в °пантеизме/политеизме – в рамках каждой из этих систем нельзя, оставаясь последовательным, допускать истинность любого другого мировоззрения, так как их основополагающие посылки являются взаимоисключающими (*см*. мировые религии и христианство; плюрализм религиозный; природа истины). С точки зрения логики, истинным может быть только одно мировоззрение. Семь основных мировоззренческих систем – это теизм, деизм, атеизм, пантеизм, панентеизм, ограниченный теизм и политеизм.

Обзор систем. *Теизм. Инфинитный, личностный Бог существует вне Вселенной и в ней*. Теизм гласит, что физическая Вселенная – это ещё не всё, что есть. Вне Вселенной существует инфинитный, личностный Бог, Который её сотворил, поддерживает её существование и действует в ней сверхъестественным образом. Трансцендентно Он – «там», а имманентно – «здесь». Это мировоззрение представлено в традиционных иудаизме, христианстве и исламе.

Деизм. *Бог вне Вселенной, но не в ней*. Деизм – это теизм за вычетом чудес. Он гласит, что Бог трансцендентен Вселенной, но не имманентен ей, во всяком случае не имманентен сверхъестественным образом. В отношении функционирования мироздания здесь исповедуется натурализм. Как и в теизме, источником для возникновения мироздания был

его Творец. Бог сотворил мир, но не совершает в нём действий. Он завёл пружину творения и предоставил ему функционировать самостоятельно. В отличие от пантеизма, где трансцендентность Бога отрицается в пользу Его имманентности, в деизме отрицается имманентность Бога в пользу Его трансцендентности. К представителям деизма относятся Франсуа-Мари °Вольтер, Томас °Джефферсон и Томас °Пейн.

Атеизм. Нет Бога ни вне Вселенной, ни в ней. Атеизм гласит, что физическая Вселенная – это «всё, что только есть». Бога нет нигде, ни вне Вселенной, ни внутри неё. Вселенная, космос – это всё, что вообще есть, и всё, что вообще будет. Всё есть материя. Она сама поддерживает своё существование. Одними из самых известных атеистов были Карл Маркс (Marx), Фридрих °Ницше и Жан Поль °Сартр.

Пантеизм. Бог есть всё / Вселенная. Для пантеистов нет никакого трансцендентного Творца вне Вселенной. Творец и творение – это два разных способа обозначения для одной и той же реальности. Бог есть Вселенная, Всё, а Вселенная есть Бог. В конечном счёте, есть только одна реальность, а не множество разных. Всё есть разум. Пантеизм представлен в определённых разновидностях индуизма, °дзэн-буддизма и «христианской науки».

Панентеизм. Бог существует во Вселенной, как разум в теле. Вселенная – это «тело» Бога. Это его актуальный полюс. Но у Бога есть и ещё один «полюс», отличный от физической Вселенной. Богу присущ инфинитный потенциал становления. Представители этого мировоззрения – Алфред Норт °Уайтхед, Чарлз °Хартсшорн и Шуберт Огден (Ogden).

°*Финитный годизм. Финитный Бог существует вне Вселенной и в ней*. Финитный годизм похож на теизм, только здесь Бог, существующий вне Вселенной и действующий в ней, ограничен по Своей природе и в Своём могуществе. Как и деисты, большинство представителей ограниченного теизма признают сотворение мироздания, но отрицают вмешательство в него в виде чудес. Зачастую основанием для того мнения, что Бог ограничен в Своём могуществе, называют неспособность

Бога преодолеть зло. Этого мировоззрения придерживались Джон Стюарт °Милль, Уильям °Джеймс и Петер Бертоцци (Bertocci).

°*Политеизм. Множество богов существует вне мира и в нём*. Политеизм – это вера во многих финитных богов, которые тем или иным образом влияют на мир. Инфинитный Бог, стоящий вне мира, отрицается. Считается, что боги действуют в мире, зачастую каждому отводится своя особая сфера. Когда из многих финитных богов один расценивается как главный, такая религия называется «энотеизм». К основным представителям политеизма относятся древние греки, мормоны и новые язычники (например, ведьмы).

Важность мировоззрения. Мировоззрение обуславливает личную систему осмысления и ценностей у человека, то, что он думает и как поступает. Самый важный вопрос, на который отвечает мировоззрение, – «откуда мы?» Ответ на этот вопрос имеет критическое значение для того, какие ответы будут даны на другие вопросы. °Теизм гласит, что нас создал Бог. Сотворение мира было творением «из ничего», *ex nihilo*. °Атеизм утверждает, что мы эволюционировали случайным образом. В атеизме предполагается творение из материи, *ex materia.* °Пантеизм гласит, что мы – эманация Бога, подобно тому, как свет исходит от солнца или искры летят из огня. Здесь творение – это творение из Самого Бога, *ex Deo* (*см*. творение: различные взгляды). В других системах варьируются с различными нюансами те же основные разновидности этих концепций.

Теизм
Атеизм
Деизм
Огр. теизм
Панентеизм
Пантеизм
Политеизм
Бог
Один инфинитный личностный
Нет
Один инфинитный личностный

Один финитный личностный
Один, потенциально инфинитный, актуально финитный
Один инфинитный безличностный или личностный
Много финитных личностных

Мир

Творение *ex nihilo,* финитный
Вечный (материальный), творение *ex materia*
Финитный, творение *ex nihilo*
Творение *ex materia* или *ex nihilo*
Творение *ex materia* и *ex Deo*, вечный
Творение *ex Deo*, нематериальный
Творение *ex materia*, вечный

Бог и мир

Бог вне мира и в мире
Есть только мир
Бог вне мира, но не в нём
Бог в мире и вне мира
Бог потенциально вне мира, актуально – в мире
Бог суть мир (всё)
Боги в мире

Чудеса

Возможны и реальны
Невозможны
Возможны или нет, но не реальны
Возможны или нет, но не реальны
Невозможны
Невозможны
Возможны и реальны

Природа человека

Душа и тело, бессмертные
Смертное тело
Смертное тело / бессмертная душа
Смертное тело / бессмертная душа
Смертное тело / бессмертная душа (не для всех)
Смертное тело / бессмертная душа
Смертное тело / бессмертная душа

Участь человека

Воскресение для награды или наказания
Исчезновение
Награда или наказание для души
Награда и/или наказание
В памяти Бога
Реинкарнация, слияние с Богом
Божественная награда или наказание
Происхождение зла
Свобода воли
Человеческое невежество
Свобода воли и/или невежество
Борьба внутри Бога или выбор человека
Необходимый аспект Бога
Иллюзия
Борьба между богами
О прекращении зла
Будет преодолено Богом
Может быть преодолено людьми
Может быть преодолено людьми или Богом
Может быть преодолено людьми или Богом
Не может быть преодолено ни людьми, ни Богом
Будет поглощено Богом
Не будет преодолено богами
Основа этики
Основа в Боге
Основа в человеке
Основа в природе
Основа е Боге или человеке
Основа в меняющемся Боге
Основа в низших проявлениях Бога
Основа в богах
Природа этики
Абсолютная
Относительная
Абсолютная
Относительная
Относительная

Относительная
Относительная

История и её цель

Линейная, целенаправленная, цель предопределена Богом
Хаотическая, бесцельная, вечная
Линейная, целенаправленная, вечная
Линейная, целенаправленная, вечная
Линейная, целенаправленная, вечная
Циклическая, иллюзорная, вечная
Линейная или циклическая, целенаправленная, вечная

Каждая такая концепция определяет, например, представления человека о смерти. Теисты верят в личное бессмертие, атеисты, как правило, – нет. Для теиста смерть есть начало существования, а для атеиста – его конец. Для пантеиста смерть есть окончание одной жизни и начало следующей, ведущей к завершающему слиянию с Богом.

Теисты верят, что мы были сотворены Богом с предназначением вечно приобщаться к Нему и поклоняться Ему. Пантеисты считают, что в конце концов мы утратим в Боге всякую индивидуальность. Атеисты обычно рассматривают °бессмертие только как продолжение жизни вида в целом. Мы остаёмся жить в воспоминаниях (на какое-то время) и в наследии, которое оставляем грядущим поколениям.

Очевидно, то, что человек думает о грядущем, повлияет на то, как он будет жить сейчас. В классическом теизме «мы проходим этот путь только один раз» (ср. Евр. 9:27), поэтому жизнь требует определённой серьёзности и целеустремлённости, которых не будет в ней для того, кто верит в °реинкарнации. Тогда целеустремлённость сведётся к преодолению плохой *кармы*, чтобы следующая жизнь стала очередным шагом вперёд. Но всегда остаются дополнительные шансы в грядущих жизнях, чтобы можно было совершать попытки снова и снова. Для атеиста всё сказано одной старой рекламой пива: «Это нужно делать со смаком, ведь второго раза не будет».

Добродетельный поступок приобретает в разных мировоззренческих системах разный смысл. Теист

рассматривает добрые дела как абсолютную обязанность, которая возложена на нас Богом (*см*. нравственность: абсолютная природа) и имеет внутреннюю ценность независимо от результатов. Атеист рассматривает этичное поведение как добровольную обязанность, которую род человеческий предусматривает для людей. Такие поступки не имеют собственной внутренней ценности, отличной от той, которую приписывает им общество.

Кроме того, между мировоззренческими системами существует пропасть в вопросе о природе ценностей. С точки зрения теиста, Бог наделил определённые категории, например человеческую жизнь, высшей ценностью. Она священна, потому что Бог сотворил человека по образу Своему. Поэтому существуют божественно данная обязанность чтить жизнь человеческую и абсолютный запрет на убийство. С точки зрения атеиста, жизнь человека имеет ту ценность, которую человечество (в каждом из своих разнообразных социумов) ей приписывает. Ценность её относительно высока – по сравнению с другими ценностными категориями. Обычно атеисты расценивают деяния человека как добро, если они приносят благие результаты, и как зло – в противном случае. Христиане верят, что определённые деяния суть благо, какими бы ни были результаты.

Различия мировоззренческих систем можно свести в таблицу, которая помещена ниже. В некоторых случаях термины описывают только доминирующую или характерную для данной системы точку зрения, не разделяемую, однако, абсолютно всеми её сторонниками.

Заключение. Реальность – это либо только Вселенная, либо только Бог, либо и Вселенная, и Бог (боги). Если Вселенная и есть всё, что вообще существует, то верен атеизм. Если всё, что существует, есть Бог, то верен пантеизм. Если существуют и Бог, и Вселенная, то есть либо один Бог, либо много разных богов. Если богов много, то верен политеизм. Если Бог только один, то Он либо финитен, либо инфинитен. Если существует один финитный Бог, то верен ограниченный теизм. Если у этого финитного Бога есть два полюса (один вне

мира, а другой в мире), то верен панентеизм. Если существует один инфинитный Бог, то либо сверхъестественное вмешательство этого Бога в дела мироздания возможно, либо нет. Если возможно, то верен теизм. Если нет, то верен деизм.

Библиография:

N. L. Geisler, *Worlds Apart: A Handbook on World Views*.

D. Noebel, *Understanding the Times*.

J. Sire, *The Universe Next Door*.

Мировые религии и христианство

(*WORLD RELIGIONS AND CHRISTIANITY*)

Ортодоксальное христианство провозглашает себя истинной религией. На то же самое претендуют ислам и другие религии. Даже °индуизм и буддизм (*см*. Дзэн-Буддизм), несмотря на их эклектическую окраску, объявляют себя истинными. Поскольку притязания всех этих религий на истинность являются взаимоисключающими, очевидно, что все они истинными быть не могут. Например, некоторые религии – монотеистические, такие как традиционные иудаизм, христианство и ислам. Другие, такие как индуизм, дзэн-буддизм и «христианская наука», – пантеистические. А язычество, неопаганизм и мормонизм – это разновидности политеизма (*см*. политеизм). Представления этих религий о Боге несовместимы. В конечном счёте, истинной может быть только одна из них, а все остальные ложны.

Исключительность христианства. Исключительность христианства проявляется в его совершенно особенном учении о Боге, о Христе, о Библии и о пути к спасению. Хотя есть и другие монотеистические религии, христианство объявляет истинными именно свои представления о Боге – доктрину Троицы (*см*. троица).

Уникальное учение о Боге. Ни одна другая религия в человеческой истории не была в явном виде тринитарной. У °Платона была триада в высшей реальности его Блага, Демиурга и Мировой Души (*см*. Платон). Но его Благо не было личностным и не было Богом. Мировая Душа не была личностной. У этих трёх элементов триады не было единой природы. В неоплатонизме появляются Единое, Нус и Мировая Душа (*см*. Плотин). Но этот ряд эманаций – не три отдельные ипостаси одной сущности. И Единое, и Мировая Душа безличностны. Единое не имеет сущности, существа. Только в христианской °Троице есть единый в Своей сущности Бог, Который проявляется в вечности тремя различными ипостасями – это Отец, Сын и Святой Дух (Мф. 28:19).

Христиане утверждают, что такое учение о Боге – истинное и нет иного Бога (1Кор. 8:4, 6). Все другие учения – это ложные представления об истинном Боге (как в иудаизме) или о ложных богах (как в индуизме). Мусульманское учение о Боге ошибочно, потому что гласит, будто бы Бог имеет только одну ипостась.

Иудаистические (то есть ветхозаветные) представления о Боге – это представления об истинном Боге, но не полные. Иудаизм правильно провозглашает, что есть только один Бог (Исх. 20:2–3; Вт. 6:4). В Ветхом Завете допускается множественность лиц в единой сущности Бога (Пс. 109:1), а иногда говорится о Сыне Божьем (Пр. 30:4). Есть место, где в короткой части текста упомянуты все три лица Троицы (Ис. 63:7–10). Но в Ветхом Завете три лица Троицы ни разу не определяются явным образом как три ипостаси единого Бога. Иудейский Бог в Ветхом Завете – это истинный Бог, явным образом раскрытый в Своём единстве. Здесь дано развёртывающееся откровение. Боги, описываемые во всех остальных религиях, ложны. Эти боги совершенно несовместимы с библейскими представлениями о Боге. Исключительность христианства в том и состоит, что только такие представления истинны.

Уникальное учение о Христе. Ни в одной из остальных мировых религий не верят, что Христос – единственный Сын Божий, Сам Бог, воплотившийся в человека (*см*. Христос: божественная сущность). Только в ортодоксальном христианстве исповедуется, что Иисус – полностью Бог и полностью человек, сочетающий две природы в одном лице. Другие религии воздают Христу должное. Но ни в одной из них Он не считается воплощённым Богом. В буддизме и индуизме Он – гуру, показавший путь к высшей реальности (к Брахману). Ислам признаёт Его одним из нескольких пророков (*см*. Мухаммед: предполагаемое призвание Богом). В индуизме воплощение фактически представляет собой °реинкарнацию Кришны. Но между Христом и Кришной есть существенные различия. У Кришны воплощение только временное. Это воплощение не монотеистического Бога, а пантеистического. В реальности нельзя даже сравнивать христианское учение о

Христе и концепции любой другой религии. Некоторые религиозные течения и культы переняли представления о божественности Христа. Но в каждом таком случае добавляются специфические неортодоксальные воззрения, которые полностью искажают провозглашаемые в Писании истины. В одной из разновидностей буддизма доходит до того, что Будда умирает за наши грехи. Но это чрезвычайно далеко от христианства и даже чуждо природе исконного буддизма (*см*. Христос: уникальность).

Относительно мистических религий британский учёный Норман Андерсон поясняет:

Фундаментальное различие между христианством и мистериями состоит в исторической основе первого и мифологическом характере последних. Божества мистерий были не более чем «туманными фигурами воображаемого прошлого», тогда как Христос, о Котором благовествовала апостольская проповедь, *kerygma*, жил и умер всего за несколько лет до появления первых новозаветных документов. А когда апостол Павел писал своё Первое послание к коринфянам, большинство из примерно пяти сотен свидетелей Воскресения были ещё живы [Anderson, 52–53].

Уникальные представления о записанном слове Божьем. Священные или мудрые книги есть в большинстве религий, в том числе – во всех главных мировых религиях. В иудаизме есть Тора, в °исламе – Коран, а в индуизме – «Бхагавадгита». По сравнению с этими и другими текстами христианская Библия уникальна:

□ Только в Библии провозглашается, что она создана исключительным, богодухновенным образом (*см*. Библия: свидетельства истинности). В Коране утверждается, что его текст был продиктован вслух Мухаммеду архангелом Гавриилом (Джибрилом).

□ Только в Библии содержатся сверхъестественные пророческие предсказания (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Другие религии претендуют на пророческие предсказания, но не в состоянии привести примеры ясного предсказания, которое было сделано за сотни лет до того, как

исполнилось буквальным образом, примеры, аналогичные тем, что встречаются в Библии. Мусульмане, например, заявляют, что Мухаммед оставил в Коране ряд предсказаний. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что они не соответствуют подобным притязаниям (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение; Мухаммед: предполагаемые чудеса).

□ Только Библия удостоверена сверхъестественным образом (*см*. Библия: свидетельства истинности; Христос: божественная сущность). Ибо только Библия написана Божиими пророками, относительно которых особые деяния Бога свидетельствовали (ср. Исх. 4:1 и далее; Евр. 2:3–4), что они говорят о Боге истину (*см*. чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики).

Уникальность пути к спасению. Хотя в некоторых других религиях (например, в «школе Кошки» индуистского течения бхакти, см. Otto) встречаются представления о благодати, христианство уникально в своём пути к спасению:

□ Оно объявляет человека греховным и отчуждённым от святости Бога (Быт. 6:5; Пс. 13; Ек. 7:29; Лк. 13:3; Рим. 3:23).

□ Оно настаивает, что никакое количество праведных дел ещё не позволяет человеку попасть на небеса (Ис. 64:6; Рим. 4:5; Кф. 2:8–9; Тит. 3:5–7).

□ Оно провозглашает, что есть только один путь к Богу, открытый через смерть и воскресение Иисуса Христа ради наших грехов (Ин. 10:1, 9; 14:6; 1Кор. 15:1–6). В это нужно уверовать сердцем и исповедовать устами, чтобы спастись (Рим. 10:9). Никакого другого пути нет. Иисус сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6; ср. Ин. 10:1; Деян. 4:12).

Спасение и другие религии. Христианство, таким образом, не допускает возможности спасения в каких-то других культах или религиях. Ибо Христос не признаётся Сыном Божиим, Который умер за наши грехи и воскрес из мёртвых, ни в одной нехристианской религии (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Важно не делать из этой строгости христианской позиции ложных выводов:

Из этого не следует, будто бы Бог не любит в этом мире неверующих. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Апостол Павел указывает, что Бог хочет, чтобы все люди познали истину (1Тим. 2:4).

Из этого не следует, кто Бог не предлагает спасение всем. Иоанн учит нас, что Христос есть искупительная жертва как за наши грехи, так и «за грехи всего мира» (1Ин. 2:2). Христос умер не только за избранных, но и за всех «нечестивых» (Рим. 5:6). Он искупил даже тех, кто лже-учительствует, «отвергаясь» Его (2Пет. 2:1).

Из этого не следует, что Благая Весть будет проповедана только нескольким избранным народам. Иоанн пророчествует: «после сего взглянул я, и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племён, и колен, и народов, и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих» (Отк. 7:9).

Из этого не следует, что спасение недоступно тем, кто никогда не слышал о Христе (Деян. 10:35; Евр. 11:6; *см*. спасение язычников). Всякий, кто бы ни искал Бога, найдёт Его. Пётр говорит о Боге, что «во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10:35). Священнописатель Послания к евреям указывает, что Бог «ищущим Его воздаёт» (Евр. 11:6).

Всем явственно виден свет творения (Рим. 1:19), и у всех есть совесть (Рим. 2:12–15), хотя этого достаточно только для осуждения, а не для спасения. Есть много путей, которыми Бог может открыть Благую Весть тем, кому предстоит спастись. Обычный путь – через миссионерскую проповедь (Рим. 10:14–15). Но Бог властен спасать и Своим словом, которое может ниспослать в видении, во сне, как гласе небес или как речь ангела (Отк. 14:6). Для Бога нет ограничений в способах, которыми Он может открыть спасительную весть тем, кто Его ищет (Евр. 1:1). Но если люди отвращаются от света, который

видят. Бог не ответственен за то, чтобы света для них стало больше (Ин. 3:19).

Истина и другие религии. Многие христиане готовы допустить, что в других религиях есть своя доля истины или своя ценность (*см*. природа истины). Все люди получают общее откровение (Пс. 18; Деян. 17; Рим. 1:19–29; 2:12–15). Бог раскрывает для них истину, так что не приходится удивляться, если в их верованиях можно встретить как истину, так и благо.

Существует, однако, важное различие между истиной, которую исповедуют христиане, и истиной, как её понимают нехристиане. Христианская религиозная система – это истинная система, содержащая некоторые ошибки. А все нехристианские религиозные системы – это ошибочные системы, содержащие некоторые истины (*см*. плюрализм религиозный). Единственно истинная система – это система христианская. Поскольку христиане – существа лишь финитные, в нашем понимании этой истинной системы будут встречаться некоторые ошибки. Именно поэтому нам надлежит и дальше возрастать в познании истины (2Пет. 3:18), помня, что сейчас наше знание ещё не совершенно (1Кор. 13:9, 12). И напротив, ни одна нехристианская система не истинна как система, хотя в ней могут содержаться некоторые истины. Однако сама система затемняет и преломляет эти истины, так что даже они искажены. И ни одна нехристианская система не освещает путь к спасению.

Ответы на некоторые возражения. Уникальные по своему характеру утверждения христианской религии для нехристианского разума выглядят вызывающе. «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия» (1Кор. 1:18). И всё же чувствующие себя задетыми критики христианства заслуживают ответа.

Обвинения в узости мышления и эксклюзивизме. Говорят, что христианству свойственны узость мышления и эксклюзивизм (антиплюрализм). На взгляд современного человека, нет худшего недостатка, чем узость мышления. Но это довод скорее эмоциональный, чем рациональный:

Истинным может быть только одно мировоззрение. Если в различных мировоззренческих системах содержатся

взаимоисключающие утверждения, истинной может быть только одна из них (*см*. плюрализм религиозный). Истинная система мышления должна быть исчерпывающей в вопросах мышления и жизни. Она должна характеризоваться последовательностью и непротиворечивостью своих фундаментальных утверждений. Но самое главное, такая система должна соответствовать реальности, прошлой, настоящей и будущей, естественной и сверхъестественной. И каждая из основных систем мышления содержит такие ключевые утверждения относительно важнейших истин, что эти утверждения противоречат своим аналогам во всех остальных системах. Либо христианское учение о Троице, о божественности Христа (*см*. Христос: божественная сущность) И единственном пути к спасению истинно, либо верна какая-то другая система, а христианство ложно.

Истина ограниченна по самой своей природе. Возможно, говорить, что для задачи «3 + 3 = ?» единственно правильным ответом будет «6», – это эксклюзивизм, но ведь все остальные ответы неверны. Точка зрения неверующего точно так же ограниченна. Утверждать, что «христианство истинно, а все нехристианские системы ложны», – это не большая узость мышления, чем утверждать, что «°индуизм истинен, а все другие системы ложны». Утверждение об истине не может быть абсолютно инклюзивным.

Сказанное не означает, что какие-то дополнительные утверждения в рамках противоположных систем мышления не могут быть истинны одновременно. Нехристиане тоже считают, что убивать нельзя и что Земля круглая. Но только в христианстве (и в иудаизме, из которого оно возникло) верят, что мир был сотворён триединым Богом *ex nihllo*, «из ничего». Христиане и нехристиане наравне могут считать Иисуса высоконравственным человеком. Но только христиане верят, что Он был Богочеловеком. Итак, хотя возможно согласие относительно ряда истин, относительно основополагающих истин, уникальных для христианской веры, согласия с другими системами быть не может.

Все религии претендуют на истинность. Как уже отмечалось, притязания на исключительное обладание истиной присущи любой религиозной системе, в которой высказываются утверждения об истине. Это оказывается так даже в случае «широких», эклектических религий. Индуизм претендует на истинность своего утверждения о том, что «к Богу ведёт много путей». Это может показаться открытостью мышления, широтой взглядов, однако в этом утверждении ровно столько же эксклюзивизма, сколько и в христианских. Оно исключает все противоположные мнения.

Обвинение в несправедливости. Не будет ли нечестно, несправедливо утверждать, что ни в какой другой религии пути к спасению нет? Такое возражение несостоятельно по причинам, которые рассматриваются в статье спасение язычников. Достаточно указать, что Бог предлагает спасение всем (Ин. 3:16; 1Ин. 2:2). Каждый, кто действительно к нему стремится, его обретёт (Деян. 10:35; Евр. 1:6).

Заключение. Любое утверждение об истине эксклюзивно. Система, которая абсолютно инклюзивна, не содержит утверждений об истине. И любое высказывание, что-либо утверждающее, в силу своих логических следствий что-нибудь да отрицает. Такие высказывания, как «Бог есть всё», противоположны таким высказываниям, как «Бог не есть всё». То и другое не может быть истинно одновременно. Любое утверждение об истине исключает свою противоположность. В самом деле, любая религия претендует на обладание *истиной* – даже если эта истина сводится к вере в то, что все другие внутренне непротиворечивые религиозные системы тоже истинны. Но если две или несколько религий исповедуют одни и те же истины, то это, по сути дела, одна и та же религия. И лежащая в их основе обобщённая религиозная система будет точно так же претендовать на истинность, отрицая все противоположные религиозные системы. Итак, утверждения христиан о том, что христианство есть истинная религия, – это не в большей степени узость мышления, чем в случае всех остальных религий {*см*. плюрализм религиозный).

Библиография:

N. Anderson, *Christianity and World Religions*.
E. C. Beisner, *God In Three Persons*.
F. F. Bruce. *Paul and Jesus*.
Y. S. Chishti, *What Is Christianity*.
W. Corduan, *Neighboring Faiths.*
G. Habermas, *The Verdict of History*.
J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*.
J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*.
R. Nash, *Christianity and the Hellenistic World.*
R. Otto, *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted.*
Plato, *The Republic*.
Plotinus, *Enneads*.
G. L. Prestige, *God In Patristic Thought*.
H. Ridderbos, *Paul and Jesus*.
H. Smith, *The Religion of Man*.

Мистицизм

(*MYSTICISM*)

Основные положения. Термин «мистицизм» происходит от древнегреческого слова *mustikos*, означающего «посвящённый в мистерии». В конечном счёте оно стал употребляться в христианских кругах для обозначения ветви христианского богословия, признающей возможность прямого общения души с Богом. В рамках °пантеизма мистиком обычно называют того, кто стремится путём медитаций и самоотречения слиться с Высшим. В философии речь зачастую идёт о том убеждении, что интуитивное и непосредственное познание высшей реальности возможно.

Типы мистицизма. Для классификации мистицизма можно применять много подходов. В терминах мировоззренческой позиции (*см*. мировоззрение) его можно разделять на христианский и нехристианский или теистический и не теистический. Кроме того, различные формы мистицизма существуют в большинстве мировых религий. А некоторые из них, например °дзэн-буддизм, сами по себе являются мистическими религиями. Нас же интересует, имеет ли мистицизм какое-либо значение для апологетики. Иными словами, помогает ли мистический духовный опыт подтвердить истинность системы верований того, кто его переживает?

Природа мистического духовного опыта. Известно, как трудно дать определение религиозного духовного опыта. Фридрих °Шлейермахер говорит, что религия есть ощущение абсолютной зависимости от Всего. Пауль Тиллих (Tillich) определяет религию как высшую приверженность. Наш собственный анализ показывает, что религия подразумевает осведомлённость о существовании некоего трансцендентного Иного (см. Geisler, *Philosophy of Religion*).

Личный религиозный опыт. Религиозный опыт бывает двух основных типов – общий и частный. Первый доступен всем людям, а второй уникален, дан только некоторым. Первый – публичный, а второй – сугубо личный. Мистический духовный

опыт является личностным по самой своей природе. Это не значит, что у других не может быть сходного опыта. Это просто означает, что такой опыт уникален для того, кто его переживает. И к такому опыту нет открытого для всех доступа в любое время.

Концентрированный религиозный опыт. Некоторые формы понимания являются общими, другие – особенными. Например, понимание человеком того, что он состоит в браке, является общим, существует у него в любое время. Но понимание человеком того, что он вступает в брак, – это особый духовный опыт, переживаемый только во время самой церемонии. Мистический духовный опыт больше похож на второй случай. Это концентрированное и обострённое осознание Высшего, тогда как общий религиозный опыт подобен описанному Шлейермахером непрекращающемуся и не конкретизированному пониманию своей зависимости от Высшего.

Интуитивность духовного опыта. Мистический опыт приобщения к Богу не является когнитивным. Он не опосредован через концепции или идеи. Напротив, он является непосредственным и интуитивным. Это прямое общение с Богом. В таком своём качестве он не является дискурсивным. Он не включает в себя процесса рассуждений.

Неизъяснимость духовного опыта. Хотя многие мистики пытались описать свой духовный опыт, большинство предпочитает сразу заявить, что слова не в силах его выразить. Многие признают, что могли бы только указать, чем он не является. Все попытки дать описание в позитивной форме оказываются чисто метафорическими, аллегорическими, символьными. Такой опыт можно пережить, но нельзя пересказать (*см*. Плотин).

Значение мистического опыта для апологетики. Мистицизм не лишён своей ценности. Как отмечал Уильям °Джеймс, он указывает на некое состояние, находящееся за пределами чисто эмпирического и рационального. К мистицизму в его христианских формах, таких как у Майстера (Иоганна)

Экхарта (Eckart; также Eckhart и Eckardt), были причастны многие ортодоксальные христиане.

Тем не менее здесь мы должны обратить самое пристальное внимание на заявления мистиков о самоочевидной истинности их мистического духовного опыта. Они настаивают, что этот опыт так же фундаментален, как чувственное восприятие, являясь разновидностью восприятия духовного. Другие же это оспаривают и выдвигают множество причин для отрицания какого бы то ни было истинностного содержания подобного опыта.

Мистический опыт не является самоудостоверяющим. Хотя нет необходимости отрицать существование транскогнитивных психических состояний, мистиками нередко провозглашается, что подобный опыт является самоудостоверяющим. По всей видимости, здесь смешиваются две разные вещи. Такой опыт может быть удостоверяющим для самого его субъекта (переживающего его), но не является самоудостоверяющим. Нечто самоудостоверяющее, как в случае самоочевидных первичных принципов (*см*. первичные принципы), может быть опознано при анализе терминов высказывания. Например, утверждение «все треугольники имеют три угла» самоочевидно, так как предикат (сказуемое) выражает в точности то же самое, что и подлежащее. Но в мистическом духовном опыте приобщения к Богу подобных параллелей нет.

Мистический опыт не является объективным. По собственному признанию мистиков, их духовный опыт является не общественным, а личным достоянием каждого. Как таковой, он, следовательно, субъективен, а не объективен. Но субъективный опыт действителен только для переживающего его субъекта. Как отмечает Уильям Джеймс в своём эпохальном труде «Разновидности религиозного духовного опыта» (*Varieties of Religious Experience*), мистический опыт лишён авторитетности для тех, кто его не пережил.

Мистический опыт не поддаётся анализу. Поскольку мистический опыт не имеет объективной основы, он также является принципиально неподконтрольным. Субъективный по

самой своей природе, он не допускает объективной проверки. Таким образом, он полностью относителен, обусловлен тем, кто его переживает. И поэтому невозможно выяснить, что из субъективного опыта законным образом приложимо к другим людям.

Взаимоисключающие свидетельства мистического опыта. Когда на мистический опыт ссылаются для обоснования системы верований того, кто этот опыт пережил, он лишён всякого значения по той простой причине, что встречается и в конкурирующих системах верований. Ведь если свидетельства одного и того же рода используются для подтверждения противоположных взглядов, то они являются взаимоисключающими. Свидетельство должно быть уникальным, присущим одной системе в противоположность всем остальным, чтобы выделять эту систему из всех остальных.

Мистический опыт может быть неверно истолкован. Здесь отнюдь не делается попытка отрицать то, что некоторые люди переживают мистический духовный опыт. Не отрицается и то, что они могут считать его самоудостоверяющим. Мы также не станем оспаривать тот факт, что он может показаться этим людям сам себя разъясняющим, истолковывающим собственную суть.

Мы просто укажем, что никаких свидетельств в пользу таких утверждений нет. Сходный опыт у людей с разным °мировоззрением кажется им подтверждением их конкретной мировоззренческой позиции, их религиозной системы. Однако этот факт уже сам по себе показывает, что такой опыт ничего не подтверждает, ведь противоположности не могут быть верны одновременно. Говоря вкратце, подобный опыт отнюдь не истолковывает сам себя и поэтому может быть неверно истолкован теми, кто его переживает.

Мистицизм ведёт к °агностицизму. Как признаёт большинство мистиков, у них есть знание только в негативной форме. То есть они знают лишь, каким Бог не является. Но у них нет позитивного знания о том, каков Бог, по крайней мере нет в когнитивном смысле. Словом, они – представители

религиозного агностицизма или °акогностицизма. Они могут верить в Бога и ощущать Бога, но у них нет позитивного знания о том, во что они верят и что ощущают. Они осознают сферу мистического, но, подобно Людвигу °Витгенштейну (Wittgenstein), *вынуждены хранить о ней молчание. Такая позиция порождает по меньшей мере две серьёзные проблемы*.

Во-первых, чисто негативное знание невозможно. Нельзя знать не-Это, если не знать, чем является Это. Точно так же, нельзя знать, чему Бог не подобен, если не знать, чему Он подобен. Во-вторых, поскольку религия, по крайней мере в теистическом смысле, предполагает личностные отношения с Богом, затруднительно понять, как они могут возникнуть у того, кто ничего не знает о качествах Возлюбленного Существа. В этом отношении уместен комментарий атеиста Людвига °Фейербаха: «Только тогда, когда человек утрачивает вкус к религии, сама эта религия становится пресным существованием – и бытие Бога становится пресным существованием – существованием без качеств» (Feuerbach, 15).

Библиография:

D. K. Clark, *The Pantheism of Alan Watts*.

D. Clark and N. L. Geisler, *Apologetics in the New Age*.

W. Corduan, «A Hair’s Breadth from Pantheism: Meister Eckhart’s God-Centered Spirituality», *JETS* 37 (1994).

M. Eckhart, *Meister Eckhart*, trans. Haymond B. Blakney.

F. Feuerbach, *The Essence of Christianity*.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics* (Chap. 6).

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion* (Part One).

S. Hackett, *Oriental Philosophy*.

G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*.

D. L. Johnson, *A Reasoned Look at Asian Religions.*

R. Otto, *Mysticism: East and West.*

Plotinus, *Enneads*.

D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism.*

F. Schaeffer, *The God Who is There*.

Митраизм

(*MITHRA1SM*)

Некоторые современные критики христианства доказывают, что эта религия основана не на божественном откровении, а на заимствованиях из мистических религий, таких как митраизм. Мусульманский автор Юсуф Салим Хишти (Chishti) атрибутирует такие доктрины, как смерть Христа и Искупление, в качестве языческих учений апостола Павла, а доктрину °Троицы – в качестве языческих построений отцов Церкви.

Теория языческих источников. Хишти, пытаясь показать огромное влияние мистических религий на христианство, утверждает: «Христианская доктрина искупления в сильной степени окрашена влиянием мистических религий, особенно митраизма, где тоже есть свой Сын Божий, рождённый от Девы, а также распятие и воскресение после искупления грехов человечества, и, наконец, вознесение Сына на седьмое небо». Он продолжает: «Если страницу за страницей сличать учение митраизма с христианством, то вас наверняка поразит выявляющееся между ними сходство, настолько близкое, что многие критики вынуждены прийти к выводу: христианство – это факсимиле, второе издание митраизма» (Chishti, 87).

Хишти перечисляет некоторые черты сходства между Христом и Митрой: Митра считался Сыном Божиим, он был спасителем, он был рождён от Девы, у него было двенадцать учеников, он был распят, воскрес из мёртвых на третий день, он искупил грехи рода человеческого и вернулся к своему Отцу на небеса (ibid., 87–88).

Оценка. Добросовестное чтение материалов Нового Завета показывает, что Павел не учил новой религии и не обращался к уже существующей мифологии. Краеугольные камни христианского вероучения взяты, несомненно, из Ветхого Завета, иудаизма в целом и жизни исторической личности по имени Иисус.

Иисус и происхождение вероучения Павла. Внимательное изучение посланий Павла и Евангелия показывает, что

источниками для учения Павла о спасении послужили Ветхий Завет и учение Иисуса. Простого сравнения учений Иисуса и Павла достаточно, чтобы доказать этот тезис.

Как Иисус, так и Павел учили, что христианство есть исполнение иудаизма. Павел, как и Иисус, учил, что христианство стало исполнением иудаизма. Иисус провозгласил: «не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков: не нарушить пришёл Я, но исполнить» (Мф. 5:17). Ещё Он указывал: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божье благовествуется, и всякий усилием входит в него. Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадёт» (Лк. 16:16–17).

Как Иисусу в евангелиях, так и Христу у Павла иудаизм явно родственен, а мистические культы чужды. Павел писал римлянам: «потому что конец закона – Христос, к праведности всякого верующего» (Рим. 10:4). Колоссян он учил: «итак, никто да не осуждает вас за пищу, или питие, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу: это есть тень будущего, а тело – во Христе» (Кол. 2:16–17).

Христианство учит, что род человеческий греховен. Как Иисус, так и Павел учили, что человеческие существа греховны. Иисус сказал: «истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления» (Мк. 3:28). У Иоанна Он предупреждает: «потому Я и сказал вам, что вы умрёте во грехах ваших; ибо если не уверуете, что это Я [Тот, Кем Себя провозглашаю], то умрёте во грехах ваших» (Ин. 8:24).

Павел, подчёркивая, что все люди греховны, утверждает: «все согрешили и лишены славы Божьей» (Рим. 3:23). Ефесян он укорял: «и вас, мёртвых по преступлениям и грехам вашим» (Еф. 2:1). В самом деле, само определение Благой Вести включает в себя указание «Христос умер за грехи наши, по Писанию» (1Кор. 15:3).

Христианство учит о необходимости искупления кровью. Как Иисус, так и Павел учили, что пролитая кровь Христа необходима для искупления наших грехов (*см*. смерть Христа). Иисус провозглашал: «ибо и Сын Человеческий не для того пришёл, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу

Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). На последней вечере Он сказал: «сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:28).

Павел столь же категоричен. Он подтверждает, что во Христе «мы имеем искупление Кровью Его, прощение грехов, по богатству благодати Его» (Еф. 1:7). В Послании к римлянам он добавляет: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были ещё грешниками» (Рим. 5:8). Вспоминая прежнюю, ветхозаветную Пасху, Павел сказал: «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1Кор. 5:7).

Христианство провозглашает воскресение Христа. Иисус и Павел учили также, что смерть и погребение Иисуса обрели своё завершение в Его телесном воскресении (*см*. воскресение Христа: свидетельства; воскресение Христа: физическая природа). Иисус сказал: «так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мёртвых в третий день» (Лк. 24:46). Иисус предрекал: «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его [...] А Он говорил о храме тела Своего» (Ин. 2:19, 21).

После воскресения Иисуса из мёртвых Его ученики вспомнили, что Он говорил им. Тогда они поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус (Ин. 2:22; ср. Ин. 20:25–29).

Апостол Павел тоже указывал на необходимость Воскресения для спасения. Римлянам он писал: «[Иисус] предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25). Действительно, Павел, подчёркивая, что вера в Воскресение имеет решающее значение для спасения, наставлял: «если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мёртвых, то спасёшься» (Рим. 10:9).

Христианство учит о спасении по благодати через веру. Иисус подтвердил, что каждому человеку необходима Божия благодать. Ученики Иисуса спросили Его: «так кто же может спастись?» Глядя на них, Иисус ответил: «человекам это невозможно, Богу же всё возможно» (Мф. 19:25–26). Во всём Евангелии от Иоанна Иисус указывает только на один путь для

обретения Божьей благодати ко спасению: «верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3:36; ср. Ин. 3:16; 5:24; Мк. 1:15).

Павел учил о спасении по благодати через веру, указывая: «ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас. Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8–9; ср. Тит. 3:5–7). Римлянам он писал: «а не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность» (Рим. 4:5).

Сравнение учений Иисуса и Павла о спасении ясно показывает, что нет никаких оснований для спекуляций относительно любого другого источника учения Павла, кроме того, чему учил Иисус. Христианство имело свои корни в иудаизме, а не в митраизме. И действительно, изложение Павлом Благой Вести было проверено и подтверждено изначальными апостолами (Гал. 1–2), и это стало официальным признанием того, что его учение не противоречит учению Иисуса (см. Habermas, 67–72). На то обвинение, будто бы Павел исказил изначальную проповедь Иисуса, уже давно дали ответ Дж. Грешэм °Мейчен в своём классическом труде «Происхождение религии Павла» (*The Origin of Paul's Religion*) и °Ф. Ф. Брюс (Bruce) в книге «Павел и Иисус» (*Paul and Jesus*).

Происхождение доктрины Троицы. Христианская доктрина Троицы по своему происхождению – не языческая. Языческим религиям был свойственен °политеизм или °пантеизм, тогда как триипостасники (тринитарии) являются монотеистами (*см*. теизм). Триипостасники – это отнюдь не «тритеисты», верящие в трёх разных богов; это монотеисты, которые верят в одного Бога, существующего в трёх разных лицах.

Хотя сам термин °*Троица* и конкретная формулировка этой доктрины в Библии не встречаются, они верно передают смысл всего, что говорит об этом Писание. Точная трактовка исторического и богословского развития этой доктрины убедительно показывает, что именно в связи с опасностью языческих ересей Никейский собор сформулировал ортодоксальное учение о Троице. Краткий обзор истории этой доктрины см. в книге Е. Кальвин Байснер, «Бог в трёх лицах» (Beisner, *God in Three Persons*). Два классических труда в этой

области – Дж. Л. Престиж, «Бог в святоотеческом мышлении» (Prestige, *God in Patristic Thought*) и Дж. Н. Д. Келли, «Раннехристианские доктрины» (Kelly, *Early Christian Doctrines*).

Митраизм и христианство. *И*з сказанного становится очевидно, что христианство восходит к иудаизму и учению Иисуса. Не менее ясно, что митраизм здесь ни при чём. Описание этой религии у Хипгги ничем не обосновано. Фактически, он не подтверждает никакими ссылками те черты сходства, которые предполагает.

В отличие от христианства (*см*. Новый Завет: историческая достоверность), митраизм основан на мифе. Рональд Нэш, автор книги «Христианство и эллинистический мир», пишет:

Мы точно знаем, что митраизм, как и конкурирующие с ним мистические религии, содержит в своей основе миф. Митра якобы родился, выйдя из скалы; он держал в руках нож и факел и носил фригийский колпак. Он сражался сначала с Солнцем, а затем с первозданным быком, что считалось первым актом творения. Митра убил быка, который превратился в твердь для жизни рода человеческого [Nash, 144].

Христианство провозглашает физическую смерть и телесное воскресение Иисуса Христа. Митраизм, как и другие языческие религии, телесного воскресения не знает. Греческий автор Эсхил так выразил представления эллинов: «Когда земля напьётся кровью человека, коль скоро мёртв он, воскресенья нет». Он употребляет то же самое древнегреческое слово, означающее «воскресение» (*anastasis*), что и Павел в 1Кор. 15 (Aeschylos, *Eumenides*, 647). Нэш отмечает:

Домыслы о связи раннего христианства с митраизмом были отвергнуты по многим причинам. В митраизме нет концепции смерти и воскресения его бога, и не остаётся потенциальных возможностей для какой бы то ни было концепции возрождения – по крайней мере, на ранних его стадиях […] На ранних стадиях этого культа понятие возрождения было чуждо его основополагающим воззрениям […] Более того, митраизм был, главным образом, военным культом. Таким образом, следует сохранять скепсис относительно предположений, будто бы

митраизм мог чем-то привлечь таких невоинственных людей, как первые христиане [ibid.].

Расцвет митраизма начался после возникновения христианства, а не предшествовал ему, так что в христианстве не могло быть заимствований из митраизма. Хронология категорически не допускает подобных влияний на развитие христианства в первом столетии (ibid., 147; *см*. мифология и Новый Завет).

Заключение. Все домыслы о связи христианства с °гностическими или мистическими религиями (*см*. евангелия из Наг-Хаммади) были отвергнуты учёными, специализирующимися на библейских и классических исследованиях (ibid., 119). Исторический характер христианства и ранняя дата создания новозаветных документов не оставляют достаточно времени для развития мифологии. И полностью отсутствуют ранние исторические свидетельства для обоснования подобных идей. Британский учёный Норман Андерсон поясняет:

Фундаментальное различие между христианством и мистериями состоит в исторической основе первого и мифологическом характере последних. Божества мистерий были не более чем «туманными фигурами воображаемого прошлого», тогда как Христос, о Котором благовествовала апостольская проповедь, *kerygma*, жил и умер всего за несколько лет до появления первых новозаветных документов. И когда апостол Павел писал своё первое послание к коринфянам, большинство из примерно пяти сотен свидетелей Воскресения были ещё живы [Anderson, 62–53].

Библиография:

N. Anderson, *Christianity and World Religions*.
E. C. Beisner. *God In Three Persons*.
F. F. Bruce, *Paul and Jesus*.
Y. S. Chishti. *What Is Christianity?*
G. Habermas, *The Verdict of History*.
J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines.*
J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*.
R. Nash, *Christianity and the Hellenistic World*.

G. L. Prestige, *God in Patristic Thought.*
H. Riderbos, *Paul and Jesus*.

Миф

см. **Чудеса и миф**

Мифология и Новый Завет

(*MYTHOLOGY AND THE NEW TESTAMENT*)

В центре аргументации высокой критики находится теория о том, что новозаветный образ Иисуса и изложение Его учения в значительной степени эволюционировали с течением времени под влиянием социального контекста и богословских исканий ранней церкви. Человек Иисус затерялся в легендах и мифах, оказался погребён под утверждениями о таких сверхъестественных событиях, как рождение от Девы, чудеса и Воскресение (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Эта событийная канва навеяна древнегреческими и древнеримскими мифами о богах. Кроме атеистов и скептиков, подобные обвинения выдвигают и некоторые новозаветные богословы. Рудольф Бультман (Bultmann) находился в авангарде такого подхода к Новому Завету. Он настаивал, что религиозные материалы следует «демифологизировать», снять их мифологическую «скорлупу», чтобы очистить экзистенциальное «ядро» истины.

Демифологизирующий натурализм Бультмана. В основе идей Бультмана лежит его теория о том, что Писание исходит из донаучных представлений о трёх уровнях мироздания – с землёй в его центре, небесами, где обитают Бог и ангелы, наверху и подземным миром внизу. На материальный мир воздействуют сверхъестественные силы с верхнего и нижнего уровней, которые вмешиваются в помыслы людей и в их действия (Bultmann, 1). Новозаветные документы нужно освободить от этих мифологических структур, так как наука превратила мировоззрение, предполагающее веру в сверхъестественное, в устаревшее. Нерассуждающее признание Нового Завета означало бы принесение в жертву нашего разума и усвоение в нашей религии такого мировоззрения, которое мы отрицаем в повседневной жизни (ibid., 3–4). Единственно честный путь к новому признанию символа веры – высвобождение таящейся в нём истины из мифологической системы отсчёта.

Бультман с уверенностью заявляет, что Воскресение не есть событие истории реального прошлого. Ибо, «исторический факт, связанный с воскресением из мёртвых, совершенно немыслим» (ibid., 38–39). Реанимация трупа невозможна. Историческая достоверность Воскресения не может быть подтверждена объективно, независимо от того, сколько бы свидетелей ни имелось. Воскресение есть составляющая символа веры. Это само по себе исключает для него возможность быть доказательством чуда. И наконец, подобные события известны и в других мифологиях (ibid., 39–40).

Поскольку Воскресение не есть событие объективной пространственно-временной истории, это событие истории субъективной. Это событие веры, произошедшее в сердцах первых учеников Христа. Как таковое, оно не может быть объектом процедур исторической верификации или фальсификации. Христос воскрес не в гробе Иосифа, а верою в сердцах учеников.

Аргументацию Бультмана можно изложить так:

1) Мифы по своей природе есть нечто большее, нежели объективная истина; это трансцендентные истины веры.

2) Но то, что не является объективным, не может быть составной частью верифицируемого пространственно-временного мира.

3) Следовательно, чудеса (мифы) не являются составной частью объективного пространственно-временного мира.

Оценка. Против мифологического натурализма Бультмана можно выдвинуть несколько возражений.

По существу, демифологизация построена по меньшей мере на двух необоснованных допущениях: во-первых, чудеса якобы есть менее чем исторические события. Во-вторых, чудеса могут происходить в мире, не будучи от мира сего. Позиция Бультмана догматична и неверифицируема. Его утверждения не имеют основы в виде свидетельства. И всё же он противостоит убедительнейшим свидетельствам об аутентичности новозаветных документов и о достоверности показаний очевидцев (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). В самом деле, это прямо противоречит указаниям новозаветного

священнописателя Петра о том, что он проповедует Христа, «не хитросплетённым басням последуя» (2Пет. 1:16), но быв, вместе с другими апостолами, очевидцем. Иоанн говорит по сути то же самое в начале и конце своего Евангелия (Ин. 1:1–3; 21:24).

Новый Завет не принадлежит к литературному жанру мифологии. °К. С. Льюис, сам писавший мифы (сказочные повести), заметил: «Доктор Бультман никогда не писал евангелий». Льюис спрашивает: «Действительно ли опыт его академической [...] жизни даёт ему хоть какую-то возможность проникнуть в мысли давно умерших [священнописателей Евангелия]»? Льюис, как действующий писатель, обнаружил, что его критики обычно ошибаются, когда пытаются читать его мысли. Он продолжает: «"Неоспоримые результаты современной науки» в отношении вопроса, каким образом создавались древние книги, являются, как мы можем заключить, «неоспоримыми» только потому, что люди, знавшие факты, умерли и не могут раскрыть нам на них глаза» (Lewie, *Christian Reflections*, 161–63).

Свидетельство в пользу Нового Завета. В других статьях показывается, что Новый Завет был написан современниками и очевидцами событий (ср. Лк. 1:1–4), а не стал итогом последующего домысливания легенд (*см*. Библия: критика; мифология и Новый Завет; Новый Завет: датировка; Новый Завет: рукописи). В статье *чудеса и миф* нижеследующее изложено более подробно.

Книги Нового Завета появились в пределах срока жизни современников и очевидцев. Евангелие от Луки было написано около 60 г., всего лишь через двадцать семь лет после смерти Иисуса, и перед Книгой Деяний (60–62; см. Hemer, полностью). Первое послание к коринфянам было написано в 55–56 гг., всего лишь через двадцать два или двадцать три года после смерти Иисуса (ср. 1Кор. 15:6–8). Даже такой радикальный новозаветный богослов, как Джон А. Т. Робинсон, датирует основные евангельские материалы периодом 40–60 гг. (см. Robinaon).

Если учесть, что значительная часть евангелий и других важнейших книг Нового Завета была создана до 70 г., то

получается, что просто не оставалось ни времени, ни возможности для возникновения легенд, так как очевидцы были ещё живы и опровергли бы вымысел. Для возникновения легенд требуется время и/или отстранённость, а здесь ни того, ни другого не было. Специалист по римской истории Шервин-Уайт называет мифологическую концепцию в отношении Нового Завета «неправдоподобной» (Sherwin-White, 189). Другие отмечают, что произведения Геродота позволяют нам оценить ту скорость, с которой формируются легенды. Два поколения – слишком малый срок, чтобы мифологические тенденции затмили исторические факты (Craig, 101). Юлиус Мюллер (1805–1898) бросил вызов учёным своего времени, предлагая привести хотя бы один пример, когда за жизнь одного поколения возник бы миф, наиболее значительные элементы которого представляли бы собой вымысел (Müller, 29). Такого примера найти никто не смог.

Новозаветные повествования не содержат признаков того, что они мифологичны. По замечаниям Льюиса, это простодушные рассказы без прикрас, написанные в прямолинейной исторической манере скучными иудеями с ограниченным кругозором, которые оставались слепы ко всем красотам мифологии окружающего их языческого мира (Lewis, *Miracles*, 236). «Всё, что я представляю собой в частной жизни – это литературный критик и историк, такова моя работа, – пишет Льюис. – И на этой основе я вполне подготовлен к тому, чтобы заявить: если кто-то считает, что Евангелия – это мифы или беллетристика, то он просто проявляет свою некомпетентность в качестве литературного критика. Я прочитал множество романов, и я достаточно хорошо знаком с легендами, складывавшимися у древних людей, и я прекрасно знаю, что Евангелия не принадлежат к литературе такого рода» (Lewis, *Christian Reflections*, 209).

Лица, местности и события, связанные с евангельскими повествованиями, вполне историчны. Лука старательно отмечает, что именно в дни «кесаря Августа» (Лк. 2:1) был рождён Иисус, а принял крещение «в пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал

в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее [...] при первосвященниках Анне и Каиафе» (Лк. 3:1–2).

Кроме того, ни в одном древнегреческом или древнеримском мифе не говорится о понимаемом буквально воплощении монотеистического Бога в человека (ср. Ин. 1:1–3, 14) через понимаемое буквально °рождение от Девы (Мф. 1:18–25), закончившемся Его смертью и телесным воскресением. Греки верили в °реинкарнацию в другом смертном теле; новозаветные христиане верили в воскресение в том же самом физическом теле, ставшем бессмертным (ср. Лк. 24:37). Греки были представителями °политеизма, а не монотеизма, как новозаветные христиане.

Сюжеты о древнегреческих богах, ставших людьми через чудесные явления, такие как рождение от Девы, появились не до, а после времени Христа (Yamauchi). Поэтому, если и было какое-то влияние одних источников на другие, то это влияние описанных в Новом Завете исторических событий на мифологию, а не влияние в обратном направлении.

Заключение. Новозаветные материалы не содержат никаких признаков мифологического домысливания. Действительно, чудесные события окружены историческими ссылками на реальных людей, реальные места и обстоятельства. Новозаветные документы и новозаветные свидетельства являются слишком ранними, слишком многочисленными и слишком точными, чтобы можно было выдвигать обвинение в сочинении мифов. Только необоснованная и тенденциозная установка на отрицание всего сверхъестественного способна вести к противоположным выводам (*см*. чудеса: аргументы против).

Библиография:

R. Bultmann, K*erygma and Myth: A Theological Debate*.
W. Craig, *The Son Rises*.
N. L. Geisler, *Miracles and the Modern Mind*, chap. 6.
R. Gromacki, *The Virgin Birth: Doctrine of Deity*.
C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenic History*.
Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, chap. 84.
C. S. Lewis, *Christian Reflections.*

→ *Mere Christianity*.
→ *Miracles*.
J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ.*
J. Müller, *The Theory of Myths // Its Application to the Gospel History, Examined and Confuted*.
R. Nash, *Christianity and the Hellenistic World*.
J. A.T. Robinson, *Redatlng the New Testament*.
A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law In the New Testament*.
E. Yamauchi, «Easter – Myth, Hallucination, or History?», *CT* (15 March 1974; 29 March 1974).

Младенцы: спасение

см. **Спасение младенцев**

Многобожье

см. **Политеизм**

Многобрачие, многожёнство

см. **Полигамия**

Модализм

(*MODALISM*)

Моделизм – это неортодоксальное, еретическое учение о Боге, которое отрицает ортодоксальные тринитарные представления о существовании трёх различных, но совечных ипостасей Бога (*см*. троица). Представители моделизма заявляют, что Бог в разное время просто проявляет Себя в разных формах или модальностях. К сожалению, некоторые иллюстративные сравнения, используемые тринитариями, тяготеют к представлениям о Боге, более свойственным моделизму. Например, представители моделизма заявляют, что Бог подобен воде, которая в разное время может находиться в одной из трёх разных форм: в виде льда, жидкости или пара.

Для учения о Троице можно подобрать более удачные иллюстрации. Они показывают одновременную множественность существования Бога в Его единстве, поскольку Бог есть три разных ипостаси одной вечной Сущности. Бог подобен треугольнику (Его сущность), имеющему три угла (Его ипостаси). В такой иллюстрации тройственность и единичность одновременны, а не последовательны. Без трёх сторон треугольника быть не может. Далее, каждый угол отличен от остальных, но все они объединяются в сущности треугольника. Ещё можно сказать, что Бог – это как 1^3 (1 x 1 x 1 = 1). Здесь тройственность и единичность тоже одновременны. Это отнюдь не то единство, которое проявляется тремя разными способами в три разные момента времени.

В модализме Бог имеет только одну ипостась. В этом отношении модализм больше похож на традиционный исламский монотеизм, нежели на тринитарный теизм. В Троице три различные ипостаси объединяются в одной вечной сущности.

И тринитарное учение, и модализм контрастируют с «тритеизмом», трёхБожьем, гласящим, что существует три бога (1 + 1 + 1 = 3). Это разновидность °политеизма. Как и в тринитарном учении, здесь имеются три разные ипостаси, но, в

отличие от него, из трёх этих разных существ каждое считается богом, обладающим своей особой сущностью. Ортодоксальные тринитарии считают, что у Бога есть только одна сущность, но три различные ипостаси, совечные и равночестные, объединяющиеся в этой сущности (см. литературу в статье *троица*).

Молинизм

(MOL1NISM)

Молинизм – это учение о соотношении между Божьей благодатью и свободой воли человека, восходящее к испанскому богослову-иезуиту Луису де Молине (1535–1600). Молина утверждал, что Богу присуще особого рода предведение человеческих актов свободы воли, которое является основой для Божьего дара спасения благодатью. Молинизм широко распространён среди иезуитов, а доминиканцы его отвергают. После изучения вопроса специальной конгрегацией в Риме (1598–1607) обе эти позиции были признаны допустимыми в католицизме.

Изложение сути молинизма. По взглядам молинистов. Богу присущи три вида знания – естественное, среднее и свободное (Craig, *The Only Wise God*, 131).

Естественное знание – это знание Бога о всех возможных мирах. Для Бога это знание сущностно. Это знание о необходимом и возможном.

Свободное знание – это знание Бога о нашем, актуальном мире. После свободного акта Своей воли Бог знает эти вещи абсолютно, но такое знание для Бога не сущностно.

Среднее знание, или *scientia media*, является специфической концепцией молинизма. Бог не может знать будущие акты свободной воли так, как Он знает другие вещи. Бог знает некоторые вещи абсолютно, но знание о будущих актах свободной воли лишь возможно. «Бог, благодаря свойственному Его сущности глубочайшему и неисповедимому пониманию каждой свободной воли, постигает, что сделает каждый согласно своей внутренней свободе, окажись он в тех или иных условиях» (Garrigou-Lagrange, *The One God*, 460; *см*. свобода воли). В отличие от знания естественного, это среднее или промежуточное знание в каком-то смысле зависимо от того, как захотят поступить свободные создания. Божье всеведение «ждёт», чтобы увидеть, что сделают свободные создания, «прежде» чем Он изберёт тех, кто будет спасён. Поскольку Бог

вечен, эта последовательность только логическая, а не хронологическая.

Доводы о среднем знании. Довод на основе трёх возможных состояний. Один из доводов в пользу *scientia media* заключается в следующем: Богу свойственны три вида знания потому, что могут встретиться три положения Дел. Между чисто потенциальным и необходимым существует возможное (свободное). Поскольку Бог знает все будущие состояния дел, отсюда следует, что Он должен знать их так, как они есть (в трёх видах). Будущие акты свободной воли лишь возможны. Бог должен знать будущие акты свободной воли посредством промежуточного знания, которое не является ни необходимым, ни чисто потенциальным, но является возможным на том пути, который изберут свободные создания.

Довод на основе последовательности познания. С точки зрения логики, событие должно сначала произойти, прежде чем оно сможет быть истинным. Оно должно стать истинным, прежде чем Бог сможет знать, что оно истинно. Бог не может знать как истинное то, что ещё не стало истинным. Поэтому Бог должен ждать (с точки зрения логики), когда акты свободной воли совершатся, прежде чем Он сможет знать, что они истинны.

Довод на основе природы истины. Истина соответствует реальности. Бог не может знать нечто как истинное, пока это реально не произойдёт. Поскольку будущие акты свободной воли ещё не произошли реально, Божье знание о них зависит от их совершения. Так как их совершение лишь возможно, Божье знание о них тоже лишь возможно.

Избавление от фатализма. Четвёртый довод состоит в том, что концепция среднего знания – единственный способ избежать фатализма. Богословский фатализм гласит, что всё предопределено с необходимостью, в том числе то, что мы называем «актами свободной воли». Но если мы действительно свободны, то некоторые события должны оказаться не необходимыми, а лишь возможными, в согласии со свободой выбора. Но коль скоро некоторые события лишь возможны,

Божье знание о них не может быть необходимым. Бог должен знать, какие действия будут свободно выбраны.

Кроме того, молинисты усматривают в своей позиции большие преимущества при разъяснении проблем предопределения. Божьего провидения, мирового зла (*см*. проблема зла) и даже °преисподней. «В момент, логически предшествующий творению, Бог не имел представления, сколько всего будет спасённых и сколько погибших», утверждал один из сторонников молинизма (Craig, ibid., 145–46). Что касается предопределения, «сам акт выбора мира для его сотворения уже есть своего рода предопределение. Человек в этом мире, готовый, как Бог знает, откликнуться, скорее всего, и откликнется, и будет спасён […] Конечно, если бы они были склонны отвергнуть Его благодать, среднее знание Бога было бы иным […] Что до неспасённых, то единственная причина, почему им нет предназначения, – потому что они свободно отвергли Божию благодать» (ibid., 136). Цена существования определённого количества избранных сводится к существованию определённого количества тех, кто погибнет. Бог так провиденциально всё устроил, что погибшие не избрали бы Христа ни в коем случае (ibid., 148, 150).

Библейская аргументация в пользу молинизма. Библейская аргументация в пользу молинизма основывается на таких текстах, как 1Цар. 23:6–13 и Мф. 11:20–24. Бог знал, что стоит Давиду остаться в городе, и Саул придёт и убьёт его. Таким образом, если ответы Бога через ефод понимать просто как предведение, то Его знание оказывается ложным. Предсказанное не произошло. Только если эти ответы понимать как знание о том, что может произойти при определённых, свободно избранных обстоятельствах, они окажутся истинны. Это показывает, что у Бога здесь было возможное знание. В Мф. 11 Иисус говорит, что названные Им древние города покаялись бы, если бы в них были явлены Его чудеса. Но это имеет смысл только в случае лишь возможного знания Бога о том, как бы они поступили.

Оценка. Как предполагается в молинизме, Бог должен «ждать», чтобы узнать, что событие стало истиной. Но Бог

вечен, а с точки зрения вечности вещи известны «прежде», чем они совершатся во времени. Происходящее Бог знает в вечности, а не во времени. Всё сущее предсуществует в своей высшей причине (в Боге). Итак, Бог знает всё в Себе и из вечности. Ему не нужно «ждать», чтобы узнать что-либо.

Истинность – это соответствие реальности. Но реальность, которой соответствует Божье знание, – это Его сущность, через которую Он вечно и с необходимостью знает всё, как предсуществующее в Нём. Божье знание не зависит от ожидания, когда следствия осуществятся во времени. Следствие полностью предсуществует в своей Причине, поэтому всё, что произойдёт, Бог знает самым совершенным образом в Себе и «прежде», чем это осуществится во времени.

Божье знание не является лишь возможным. Божье знание не зависит от состояния познанного объекта. Если сущность, которую Бог знает, лишь возможна, то и Его знание должно быть лишь возможным. Но поскольку Бог есть Необходимое Существо, Он должен знать всё в соответствии со Своей сущностью, то есть необходимо. Поскольку Бог вечен, всё Его знание является интуитивным, вечным и необходимым. Поскольку Его бытие независимо и Его знание должно соответствовать Его независимой сущности, отсюда следует, что Его знание ни в каком отношении не является зависимым.

Фатализм не обязателен. Молинизм не является единственной альтернативой фатализму. Бог в состоянии иметь *необходимое* знание о *лишь возможных* актах. Он может непреложно знать то, что произойдёт свободно. Из того, что Он с достоверностью знает о каком-то событии, ещё не следует, что оно не произойдёт свободно. Одно и то же событие может быть необходимым с точки зрения Божьего знания и свободным с точки зрения человеческого выбора (*см*. детерминизм; свобода воли). Если Бог всеведущ, то Он знает всё, в том числе тот факт, что Иуда предаст Иисуса. Если бы Иуда не предал Иисуса, Бог ошибался бы в том, что знает. Однако это не значит, что Иуда действовал по принуждению. Ибо Бог знал с достоверностью, что Иуда предаст Иисуса, действуя свободно. Точно так же, как теленовости в записи освещают события,

которые не могут быть изменены, но были свободно избраны, Бог в Своём всеведении видит будущее с той же достоверностью, с какой Он видит прошлое.

То же самое решение проблемы можно предложить и для богословских тайн, не становясь молинистом. Знание Бога о будущем может быть необходимым, но не требовать вынужденности для какого бы то ни было события. Тайны предопределения и провидения лучше объясняются при полном отрицании того, что знание Бога лишь возможно, – ведь фатализм ещё не следует из отрицания молинизма (*см*. детерминизм; свобода воли).

Знание Бога о том, как люди поступили бы в различных обстоятельствах, не противоречит тому факту, что Его знание является необходимым. Просто Он знает с необходимостью, что произошло бы, если бы люди решили поступить по-другому.

Оценка. Томисты и кальвинисты резко критикуют молинизм за отрицание как независимости Бога, так и Его благодати.

С позиций томизма Бог есть Чистая Актуальность, в Нём нет никакой пассивной потенциальности (*см*. Аристотель; Бог: сущность; принцип аналогии; Фома Аквинский). Если бы Бог содержал в Себе потенциальность, Он нуждался бы в причине. Но поскольку Бог есть Первопричина всего сущего, Он не содержит в Себе потенциальности (*см*. Бог: сущность). Если бы молинизм был верен, то Бог был бы пассивным получателем знания об актах свободной воли. «Среднее знание» Бога зависит от осуществления событий в реальности. Великое «Я есмь Сущий» превращается в «Я могу быть». Это подразумевает пассивность, которой у Бога, как Чистой Актуальности, быть не может. Таким образом, молинизм противоречит сущности Бога.

Бог из причины превращается в следствие. Другая формулировка возникающих трудностей вытекает из того, что либо Божие знание полностью причинно, предопределяя все события, либо само определяется происходящими событиями. Третьего варианта быть не может. Молинисты утверждают, что Божье знание предопределяется будущими актами свободной воли. При этом в жертву приносится свойство Бога быть

Первопричиной. Тогда Он определяется событиями, а не есть их Предопределитель. Это противоречит сущности Бога, так как Он становится неким гносеологическим наблюдателем (ibid., 107).

Отрицается действующая благодать. Ещё одно возражение состоит в том, что молинизм отрицает действенность Божьей благодати для спасения. Всё, чего хочет Бог, осуществляется без ущемления нашей свободы воли. «Он действенно хочет, чтобы мы свободно согласились [принять благодать], вот мы и соглашаемся свободно» (ibid., 401). Только таким образом Божия благодать может быть действующей. Бог – это активный Источник спасения (ibid., 398). Как утверждает Фома Аквинский, «коль скоро Божье намерение таково, чтобы человек, чьего сердца Он коснулся, воспринял освящающую благодать, то этот человек воспримет благодать непреложно». Божье намерение не может быть тщетным, и спасённые спасены непреложно (*certissimo*, говорит Августин, ibid.. 111).

Хотя и соглашаясь с твёрдыми кальвинистами в вопросе действенности благодати, томисты далее расходятся с ними. По мнению томистов, свободные создания сохраняют возможность выбора не соглашаться с Богом, когда Бог по благодати и действенно побуждает их к выбору, согласному с Его предопределяющей волей. Твёрдые кальвинисты учат, что действие Святого Духа в сердце выбирающего человека непреодолимо. Коль скоро такова воля Божия, человек откликнется, потому что Святой Дух ведёт его сердце. Томисты же настаивают, что «отнюдь не принуждая к выбору, отнюдь не уничтожая […] свободу, божественное действие [в сердце] вместо этого актуализирует […] свободу. Когда действующая благодать прикасается к свободе воле, это касание целомудренно, оно не насилует, а только обогащает» (ibid., 110). Впрочем, для позиции антимолинизма это не слишком существенно. Божье знание может быть предопределяющим для акта свободной воли, не становясь причиной самого этого акта. Такой взгляд характерен для раннего Августина и умеренных кальвинистов (см. Geisler).

***Библиография**:*

W. Craig, *The Only Wise God*.

→ *Divine Foreknowledge and Future Contingency from Aristotle to Suarez*.
R. Garrigou-Lagrange, *God: His Existence and His Nature.*
→ *Predestination.*
→ *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought.*
→ *The One God.*
N. Geisler in Basinger, *Predestination and Free Will.*
L. De Molina, *On Divine Foreknowledge*.
Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*
→ *Summa Theologica*.

Монизм

(*MONISM*)

Изучение реальности – это метафизика. То, как реальность рассматривается, – это мировоззрение. Фундаментальное значение для мировоззрения человека имеет то, видит ли он в реальности «единственность или множественность». Это различие отделяет монистов от плюралистов и настолько впиталось в сам образ мыслей людей, что те даже редко замечают, действительно ли существует такие отличия. Монисты рассматривают всё как «единство». Бог и Вселенная суть одно. Христиане придерживаются плюралистической «множественности», считая, что Бог отличается от творения (*см*. теизм).

Аргументация в пользу монизма. Монизм, в отличие от любой формы плюрализма, гласит, что всё сущее едино. Парменид из Элеи (род. ок. 515 до Р. Х.) впервые выявил и сформулировал данную проблему, и многие философы с тех пор бились над этой дилеммой. Предлагались четыре ответа, но лишь один из них позволяет успешно справиться с задачей.

Парменид утверждал, что больше одной сущности быть не может (это абсолютный монизм). Если бы было две сущности, они должны были бы отличаться друг от друга. Но для того, чтобы различаться, они должны различаться через бытие или через небытие. Бытие их объединяет, поэтому различаться через бытие они не могут. Не могут они и различаться через небытие, ибо небытие есть ничто, а различаться через ничто – означает не различаться ничем. Поэтому множества сущностей быть не может. Есть только одна, единая и неделимая сущность.

Альтернативы монизму. В общем и целом, для монизма насчитываются четыре альтернативы. Это аристотелизм, томизм, *атомизм* и *платонизм,* причём последние два гласят, что множественные сущности различаются через небытие. В аристотелизме и томизме считается, что множественные сущности различаются через бытие.

Сущности, различающиеся через абсолютное небытие. В поколении философов, следующих за Парменидом, появились атомисты, такие как Левкипп и Демокрит, которые доказывали, что принцип, отличающий одну сущность (атом) от другой, есть абсолютное ничто (то есть небытие). Они называли его пустотой. Бытие наполнено, а небытие – это незаполненная пустота. Атомы совершенно не различаются в своей сущности, но отделены друг от друга своим местоположением. Это отличие, однако, чисто внешнее. Никаких внутренних различий в атомах (сущностях) нет. Такой ответ вряд ли можно счесть адекватным. Различаться абсолютно ничем – означает не иметь абсолютно никаких различий. Нет ли этих различий в одном месте или в другом – разницы никакой. Не иметь абсолютно никаких различий – означает быть абсолютно одинаковыми. Итак, монизм устоял перед атомизмом.

Сущности, различающиеся через относительное небытие. Как полагал Платон, сущности различаются потому, что за ними стоят разные формы или прототипы. Эти идеи или формы и есть реальность. Все сущности в мире нашего опыта представляют собой только тени реального мира. Они имеют значение постольку, поскольку причастны к истинным формам. Например, каждый индивид рода человеческого причастен к универсальной форме человеческого существа в мире идей.

Платон видел слабость этой позиции и попытался её усовершенствовать с помощью того пояснения, что формы или идеи не разделены окончательно и несоотносимо через абсолютное небытие; скорее, они соотносятся через небытие *относительное*.

Это относительное небытие называлось также «инаковость» (Plato, *Sophist*, 255d). Платон считал, что таким образом сможет получить множество различных форм (сущностей) и избежать монизма. Каждая форма отличается от остальных форм тем, что она не является ни одной из других форм.

Всякая определённость получается из отрицания. Скульптор определяет, что представляет собой статуя по отношению к каменной глыбе, отсекая от камня всё лишнее. Окончательная форма отличается от той формы, которая

получилась бы, если бы в отвале лежали другие кусочки камня. Точно так же, любая форма отличается от другой формы тем, чего у неё нет. Стул отличается от всех остальных объектов в комнате тем, что он – *не* стол. Он – не окно, не стена и так далее. Стул не есть абсолютное ничто. Он содержит в себе «*стульность*", *стулообразность*. Но он есть ничто по отношению к другим вещам, так как не является ими.

На Парменида попытка °Платона не произвела бы впечатления. Он задал бы вопрос, присутствуют ли хоть какие-то различия в самих сущностях. Если нет, он стал бы настаивать, что в таком случае все эти формы (сущности) должны быть идентичны. Многих сущностей нет, а есть только одна.

Сущности, различающиеся как простые (бессоставные). Как атомисты, так и платонисты брали быка парменидовой дилеммы за один рог. Они пытались различать сущности через небытие. °Аристотель и °Фома Аквинский стремились найти различия в самих сущностях. Оба они доказывали, что сущности различаются фундаментально. Аристотель считал, что такие сущности метафизически просты (*Aristotle*, IX, 5, 1017a 35b-a). Фома Аквинский рассматривал их как метафизически составные.

Полностью аргументацию о существовании множественности сорока семи или пятидесяти пяти недвижимых двигателей, отличающихся друг от друга в самом своём бытии, см. в статье *Аристотель*. Эта множественная совокупность сущностей служит причиной всякого движения в мире, причём каждая отвечает за свой аспект космоса. Каждая есть чистая форма, не связанная с материей. Материя разграничивает объекты в этом мире. Эта множественность совершенно различных сущностных форм не имеет никакого единства, никакой общности бытия. Двигатели полностью отличны друг от друга. Их нельзя соотносить друг с другом (см. Eslick, 152–53).

Парменид спросил бы Аристотеля, каким образом простые сущности могут различаться в самом своём бытии. Объекты, состоящие из формы и материи, могут различаться тем, что конкретный кусок материи отличается от всех остальных кусков

материи, даже если они имеют одинаковую форму. Но каким образом могут различаться чистые формы (сущности)? Здесь нет принципа разграничения. Если в их бытии нет различий, то их бытие идентично. Решение проблемы по Аристотелю не позволяет избежать монизма.

***Томизм**: объекты различаются как сложные сущности*. Четвёртая плюралистическая альтернатива парменидову монизму предложена Фомой Аквинским, который, как и Аристотель, искал различие внутри самих сущностей. Но в отличие от Аристотеля, который исходил из простых (бессоставных) сущностей, Фома Аквинский считал, что все финитные сущности имеют состав. Только Бог есть абсолютно простое Существо, а такое Существо (Бог) может быть только единственным. Однако могут быть и другого рода существа – составные сущности. Сущности различаются в самом своём бытии, потому что возможны разные виды бытия (Aquinas, 1a.4, 1, ad 3). У Бога, например, бытие инфинитно. Всем Его созданиям свойственен финитный вид бытия. Бог есть чистая актуальность; все создания состоят из актуальности в сочетании с потенциальностью. Поэтому финитные существа отличаются от Бога тем, что у них есть ограничивающая их потенциальность; у Бога её нет. Финитные существа могут отличаться друг от друга тем, полностью ли актуализирована их потенциальность (как у ангелов), или же она актуализируется по нарастающей (как у человеческих существ). Но у всех созданий их сущность (то, *что* есть) реально отличается от их существования (что-то *есть*). У Бога сущность и существование тождественны. Фома Аквинский не первый стал проводить это различие, однако он был первым, кто извлёк из него так много.

Фома Аквинский в своей книге «О сущности и существовании» доказывает, что существование отлично от сущности, за исключением Бога, сущность Которого состоит в Его существовании. Такое Существо должно быть единственным, уникальным, так как умножение чего-либо возможно только тогда, когда есть различие. Но в Боге различий нет. Отсюда с необходимостью следует, что во всех остальных

случаях, за исключением этого уникального существования, существование должно отличаться от сущности.

Это решает выдвинутую монизмом дилемму. Сущности различаются в своём бытии, потому что им свойственны разные виды бытия. Парменид ошибался, предполагая, что «бытие» всегда понимается однозначно (одинаковым образом). Фома Аквинский понимал, что разные типы бытия соотносятся аналогически (*см*. принцип аналогии). Это означает, что каждый тип бытия можно понимать похожим, но отличающимся способом. Все существа, имеющие бытие, одинаковы тем, что их бытие актуально. Финитные существа отличаются от единственного инфинитного Существа тем, что имеют отличающую их потенциальность стать другими существами или прекратить своё существование. И они различаются по актуализации этих своих индивидуальных потенциальностей.

Преимущества позиции томизма. Взгляды Фомы Аквинского ценны как в силу их собственного рационализма, так и в силу неправдоподобности альтернативных позиций. Взгляды Парменида вступают в противоречие с нашим опытом относительно существования множества отличающихся, но взаимосвязанных сущностей.

Позиция *томистов* в вопросе о плюрализме состоит в том, что множественность возможна, поскольку каждое существо имеет свой собственный тип бытия. Их сущность – принцип их различения – реальна. Это не предполагает, что сущность независима от существования. Сущность реальна, *потому что* она существует. Реальное различение внутри существ их сущности (*essentia*) и существования (*esse*) представляется единственно удовлетворительным ответом на проблему Парменида относительно множественности и единственности. Без аналогии типов бытия не остаётся способов объяснить множественность сущего.

Парменид не видел множественности потому, что рассматривал все типы бытия как однозначные. Существа либо тотально разделены, либо тотально тождественны. Середины не оставалось. Если все виды бытия однозначны, то все существа тождественны. Не остаётся возможностей для

различения; все есть одно Существо. Именно поэтому в мировоззрении монистов нет места для различения творения и Творца. Именно поэтому в монистических религиях высшим упованием становится погружение в «бога». Всё прочее есть небытие. Единственный способ избежать монистических выводов, которые следуют из представлений об однозначных или неравнозначных типах бытия, – принять представления об аналогии. А единственная возможность для типов бытия быть аналогическими – когда в существах есть *и* принцип отождествления, *и* принцип различения. Поскольку у финитных существ имеются различные потенциальности (сущности), эти финитные существа можно различать в реальности, когда их потенциальности актуализируются или начинают существовать в различных типах бытия.

Заключение. Существо есть то, что существует. Сколько имеется разных существ? Существо может быть либо бессоставным (чистая актуальность), либо составным (актуальность и потенциальность). Не может быть двух абсолютно простых существ, так как в полностью простом, бессоставном существе нет ничего, чем оно могло бы отличаться от другого. Простое существо должно, однако, отличаться от составных существ, так как в нём нет потенциальности, а в них есть. Таково различие Творца и творения. Именно поэтому может существовать только один чистый и бессоставный Бог, но множество сотворённых существ, в которых актуальное сочетается с возможным, с потенциальным. Только Один *есть* Бытие; у всех остальных бытие *есть*. Как представляется, это единственно адекватный ответ на монизм.

Библиография:

Aristotle, Metaphyelce.

L. J. Eslick, «The Real Distinction», *Modern Schoolman* 38 (January 1961).

Parmenides, *Proem*.

Plato, *Parmenides.*

→ *Sophist*.

R. J. Teske, «Plato's Later Dialectic», *Modem Schoolman* 38 (March 1961).

Thomas Aquinas, *On Being and Essence*.

→ *Summa Theologiae*.

Монотеизм исконный

(*MONOTHEISM, PRIMITIVE*)

Библия учит, что монотеизм был древнейшей концепцией Бога. Самый первый стих Книги Бытие имеет монотеистический характер: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Патриархи Авраам, Исаак и Иаков были представителями древнего единобожия. В Книге Иова, единственной из остальных библейских книг появившейся в древний период до Моисея, явно выражены монотеистические представления о Боге (см. например, Иов 1:1, 6, 21). В Рим. 1:19–25 указано, что монотеизм предшествовал анимизму и политеизму и что эти виды религий возникли после того, как люди греховно изменили славу Божию «в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся».

Монотеизм – древний или поздний? *Поздний монотеизм Фрейзера*. С тех пор как Джеймс °Фрейзер опубликовал свою «Золотую ветвь» (*The Golden Bough*; 1912), широко распространилось убеждение, будто бы религия эволюционирует от анимизма через °политеизм к °энотеизму и, наконец, к монотеизму. Ещё до того, как Чарлз °Дарвин подготовил почву для такой эволюционной схемы, Фрейзер предполагал, что христианство копирует языческие мифы. Несмотря на тенденциозность и фрагментарность в подборе источников и материалов, которые, как показали дальнейшие исследования, безнадёжно устарели, эта книга до сих пор сохранила влияние в самых широких кругах, и её идеи считаются верными. Эволюционные представления Фрейзера о религии фактически лишены оснований, как это и отмечено в соответствующей статье.

Аргументация в пользу древности монотеизма. Имеются веские свидетельства, подтверждающие выводы работы Шмидта (Schmidt) о том, что монотеизм выступает в качестве первичной веры в Бога. Данные о примитивном единобожии обнаруживаются в древнейших из сохранившихся источников и традиций. В число свидетельств входит не только

Библия, но также таблички из Эблы и результаты изучения не имеющих письменности племён. В Книге Бытие представлены древнейшие сведения о роде человеческом, описывающие первых мужчину и женщину. Археолог Уильям Ф. °Олбрайт доказал, что патриархальные материалы Книги Бытие историчны. «Благодаря современным исследованиям, – пишет он, – мы теперь признаём его [Писания] историческую достоверность в целом. Повествования о патриархах, о Моисее и исходе, о завоевании Ханаана, о судьях, монархии, о плене и возвращении находят себе подтверждения и иллюстрации с такой полнотой, что ещё сорок лет назад я не считал бы это возможным» (Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 1).

Книга Бытие – это одновременно литературные и родословные материалы, связанные воедино перечислением потомков рода (Быт. 5; 10) и литературным оборотом «вот родословие [происхождение, житие] …». Эта формула встречается на протяжении всей книги (Быт. 2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10, 27; 25:12, 19; 36:1, 9; 37:2). Более того, события каждой из обсуждаемых первых 11 глав Книги Бытие упоминаются Иисусом и новозаветными священнописателями в качестве исторических. К таким фактам относится существование Адама и Евы (см. Мф. 19:4–5), искушение (1Тим. 2:14) и грехопадение (Рим. 5:12), жертвоприношения Каина и Авеля (Евр. 11:4), убийство Каином Авеля (1Ин. 3:12), рождение Сифа (Лк. 3:38), переселение Еноха к Богу (Евр. 11:5), свадьбы перед потопом, потоп и уничтожение человечества (Мф. 24:39), сохранение Ноя и его семейства (2Пет. 2:5), родословие Сима (Лк. 3:35–36) и рождение Авраама (Лк. 3:34).

Особо весомое свидетельство существует в пользу исторического существования Адама и Евы. Причём материалы показывают, что уже эти первые люди были монотеистами (Быт. 1:1, 27; 2:16–17; 4:26; 38:6–7).

После Книги Бытие древнейшей из библейских книг является Книга Иова, и она тоже раскрывает монотеистические представления о Боге. Это Бог личностный (Иов 1:6, 21), нравственный (Иов 1:1; 8:3–-4) и притом суверенный (Иов 42:1–

2) и всемогущий (Иов 5:17; 6:14; 8:3; 13:3) Творец (Иов 4:17; 9:8–9; 26:7; 38:6–7).

Помимо Библии, древнейшие письменные материалы на эту тему содержатся в табличках из сирийской Эблы. Текст, ясно указывающий на монотеистические представления, гласит: «Господь неба и земли: земли не было. Ты сотворил её; дневного света не было. Ты сотворил его; утренний свет Ты не сотворил» (Pettinato, *The Archives of Ebla*, 259).

В примитивных религиях Африки неизменно выражается явный монотеизм. Джон Мбити изучил 300 традиционных религий. «Во всех этих сообществах, без единого исключения, люди имеют представление о Боге, как Высшем Существе» (см. Mbiti, *African Religions and Philosophy*). Это же верно в отношении примитивных религий по всему миру. Даже у политеистических сообществ в культе верховного бога или бога неба отражается скрытый монотеизм.

Идея о позднем, эволюционном появлении монотеизма сама появилась довольно поздно, приобретя популярность после того, как Чарлз Дарвин выдвинул свою теорию биологической эволюции (см. Darwin, *On the Origin of Species,* 1859). Эта идея была сформулирована самим Дарвином в «Происхождении человека» (*The Descent of Man*, 1871). Эволюционная модель Фрейзера для религии основана на нескольких недоказанных предположениях. Среди прочего предполагается, что теория биологической эволюции верна, хотя в действительности она не имеет достаточно подтверждений (*см*. эволюция биологическая). И даже если бы теория биологической эволюции была верна, нет никаких оснований считать, что эволюция распространяется и на сферу религии.

Кроме того, тезис Фрейзера об эволюционном происхождении монотеизма основан на фрагментарных, эпизодических данных, а не на серьёзном историческом и хронологическом анализе происхождения монотеизма. Свидетельства специально подбираются под эволюционную модель. Но имеющиеся данные объясняются ничуть не хуже, а то и лучше, если принять, что политеизм стал деградацией

изначального монотеизма. Язычество появляется как отпадение от исконного единобожия. Олбрайт отмечает, что «высшим богам свойственно быть всемогущими и считаться творцами мира; обычно это космические божества, которые чаще всего, и даже как правило, обитают на небесах» (Albright, *From the Stone Age*, 170). Это явно несовместимо с анимистическими и политеистическими концепциями.

Заключение. Нет реальных причин отрицать библейские данные о древнейшем монотеизме. Напротив, есть все основания полагать, что единобожье было первой религией, которую затем превратили в другие верования, как и указано в Рим. 1:19–25. Это наилучшим образом соответствует свидетельству о существовании монотеистического Бога (*см*. Бог: свидетельства существования) и хорошо известной склонности человеческих существ искажать истину, раскрытую им Богом (*см*. ноэтические последствия греха).

Библиография:

W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*.

G. W. Braswell, *Understanding World Religions.*

A. Custance, *The Doorway Papers*.

J. G. Frazer, *The Golden Bough*.

E. O. James, «Frazer, James George» // *NTCERK*.

E. Merrill, «Ebla and Biblical Historical Inerrancy » // *Sacra* (October-December, 1983).

J. Mbiti, *African Religions*.

J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*.

→ *Concepts of God in Africa*.

B. Pettinato, *The Archives of Ebla.*

W. Schmidt, *High Gods in North America*.

→ *The Origin and Growth of Religion*.

→ *Primitive Revelation*.

Мухаммед: личные качества

(*MUHAMMAD, CHAKACTER OF*)

Большинство изучающих ислам считают, что Мухаммед был, в общем и целом, нравственным человеком. Многие мусульмане утверждают, что он был без (большого) греха и служил эталонным примером нравственности. Согласно их заявлениям, «Мухаммед остаётся в истории лучшим образцом человека благочестивого и безупречного. Он – живое доказательство того, каким может быть человек и чего способен достичь в сфере совершенства и добродетели» (Abdalati, 8). Это, как утверждается, есть главное свидетельство того, что Мухаммед – несравненный пророк Божий (Pfander, 225–26).

Популярный мусульманский автор Камаль уд-Дин ад-Дамири (Damiri) даёт в своём классическом произведении следующее описание пророка Мухаммеда:

Мухаммед – прекраснейший из людей, самый почитаемый из апостолов, пророк милосердия [...] Он лучший из пророков, и его народ – лучший из народов (...) Он обладал блистательным умом и имел благородное происхождение. Он отличался абсолютным изяществом в сложении, совершенным великодушием, безупречной храбростью, безграничной скромностью, полезными знаниями [...] образцовым страхом Божиим и возвышенным благочестием. Он был самым красноречивым и самым совершенным из людей в каждом аспекте совершенства [...] (Gudel, 72).

Оценка личных качеств Мухаммеда*. Многожёнство*. Существует, однако, ряд моментов, порождающих вопросы относительно нравственного совершенства Мухаммеда. Первый из них – вопрос о его многожёнстве. Как гласит Коран, мужчине можно иметь до четырёх жён (Коран, сура 4:3/3). В связи с этим возникают два вопроса: нравственно ли многожёнство? соблюдал ли Мухаммед установленный им самим закон?

В иудейско-христианской традиции многожёнство считается нравственно неприемлемым. Хотя Бог дозволял его, наряду с другими человеческими слабостями и грехами, Он никогда его

не одобрял (*см*. полигамия). В Коране, однако, многожёнство недвусмысленно санкционируется, и указано, что мужчина может завести себе до четырёх жён, если в состоянии их содержать. Сура 4:3 гласит: «женитесь на тех, что приятны вам, женщинах – и двух, и трёх, и четырёх».

Не обращаясь к истине христианского откровения, рассмотрим доводы против многожёнства с точки зрения нравственности, общей и для мусульман, и для христиан. Моногамию следует признать *прецедентом*, так как Бог дал первому мужчине только одну жену (Еву). Моногамия подразумевается *пропорцией*, так как количество мужчин и женщин, которым Бог даёт жизнь, примерно одинаково. И ещё она подразумевается *равенством*. Коль скоро мужчинам позволено заводить несколько жён, выглядит только справедливым, если жёнам разрешено будет иметь по несколько мужей.

Даже биограф Мухаммеда Мухаммед Хусейн Хайкаль косвенно признаёт это превосходство моногамии, когда утверждает, что «счастью семьи и общества в целом лучше всего служат те ограничения, которые накладывает моногамия» (Haykal, 294). Взаимоотношения Мухаммеда с его жёнами уже сами по себе являются сильным доводом против многожёнства. Его жены доходили до того, что строили против него заговор. И это вполне понятно, если учесть, что Мухаммед нередко полностью игнорировал некоторых своих жён и во многих случаях избегал других (ibid., 436). Биограф добавляет: «Действительно, предпочтение, оказываемое части его жён, породило такие разногласия и враждебность среди «Матерей верующих», что Мухаммед однажды подумывал о разводе с некоторыми из них» (ibid., 437). Всё это весьма далеко от образцовой нравственной ситуации, как в принципе, так и на практике.

И даже если многожёнство, как учит Коран, считать нравственно приемлемым, остаётся ещё ряд серьёзных проблем. Мухаммед получил от Бога откровение, что у мужчины должно быть не более четырёх жён одновременно, однако у самого пророка их было много больше. Один мусульманский

апологет Мухаммеда в книге «Пророк ислама как идеальный муж» (*The Prophet of Islam as the Ideal Husband*) признаёт, что у того было пятнадцать жён. Однако другим Мухаммед говорил, что им дозволено только четыре жены. Как может человек быть идеальным образцом нравственности и не следовать одному из основных законов, который сам и установил для других в качестве Божьего откровения?

Ответ мусульман неубедителен. Дескать, Мухаммед получил «откровение», что Бог делает лично для него исключение, не распространяющееся больше ни на кого. Мухаммед ссылается на услышанные им слова Бога: «О пророк. Мы разрешили тебе твоими жёнами тех, которым ты дал их награду [...] и верующую женщину, если она отдала самое себя пророку, если пророк пожелает жениться на ней», однако сразу и уточняет – всё это «исключительно для тебя, помимо верующих» (Коран, сура 33:49/50). Более того, мусульмане считают (основываясь на словах Корана, сура 4:3, и других поучениях), что им дозволяется иметь неограниченное число наложниц, особенно из тех, кого они взяли как военную добычу. Это, несомненно, могучий стимул для воинской доблести.

Далее, Мухаммед заявил о божественном освобождении себя от ещё одного закона, требующего отдавать каждой жене супружеский долг «по справедливости». Муж должен соблюдать в этом вопросе установленную для его жён очерёдность. Мухаммед же настаивал, что Бог разрешил ему обладать любой из жён, которую он захочет и когда захочет: «Ты можешь отсрочить той из них, кому ты желаешь, и дать приют той, кому желаешь и кого захочешь из тех, что ты отстранил» (Коран, сура 33:51). Но, по всей видимости, даже Бог вынужден был как-то вводить в рамки любовь Мухаммеда к женщинам. Ибо в конце концов тот получил откровение, гласящее: «После этого тебе не дозволяется больше женщины и [нельзя] заменять их другими жёнами, хотя бы тебя поражала их красота» (Коран, сура 33:52). Знакомство с фактами любвеобильности и непостоянства Мухаммеда заставляет удивляться, как можно видеть в нём пример нравственного совершенства и идеального мужа.

Стиль обращения с женщинами. Коран и предание *Хадис* отводят женщине статус низшего существа. Превосходство мужчин выводят непосредственно из предписаний Корана. Как уже отмечалось, мужчина может завести до четырёх жён (многожёнство), но женщине нельзя иметь несколько мужей. В суре 2 мужчине открыто предоставляется право разводиться со своими жёнами, однако женщинам в равных правах отказано: «Мужьям над ними – степень [преимущества]» (Коран, сура 2:228).

Мухаммед дозволил избить служанку, чтобы выпытать у неё правду. «Позвали служанку, и Али (Ali) сразу в неё вцепился и бил её больно и долго, требуя, чтобы она сказала правду Пророку Божьему» (Haykal, 336). Согласно Корану, муж вправе избивать своих жён. В суре 4 сказано: «Мужья стоят над жёнами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими […] А тех, непокорности которых вы боитесь, увещайте и покидайте их на ложах и ударяйте их» (Коран, сура 4:38/34). Юсуф Али (Ali) пытается смягчить этот стих, добавляя слово «слегка», которого нет в арабском оригинале. Мусульманские женщины должны носить чадру, держаться сзади и на молитве преклонять колени позади мужа. В гражданских делах требуется свидетельство не менее двух женщин, хотя свидетельства одного мужчины оказывается вполне достаточно (Abdalati, 189–91).

В хадисах из собрания Sahih Аль-Бухари мы встречаем следующее повествование, характеризующее статус женщин:

Рассказано Ибн Аббасом (Abbas): Пророк сказал: «мне было дано увидеть преисподнюю и то, что большинство обитающих в ней – женщины, оказавшиеся неблагодарными». Его спросили: «они не верили в Аллаха?» (или: они были неблагодарны по отношению к Аллаху?). Он ответил: «они были неблагодарны по отношению к своим мужьям, не имели благодарности за любовь и добро (дела милосердия), проявленные к ним» (Bukhari, 1.29).

С учётом всего изложенного совершенно невероятно звучат такие слова мусульманских апологетов: «очевидно, Мухаммед не только уважал женщину больше, нежели любой другой мужчина, но и поднял её до положения, по праву ей принадлежащего, – достижение, на которое до сих пор оказался

способен один только Мухаммед» (Haykal, 298). Ещё один мусульманский автор пишет: «Ислам дал женщине права и привилегии, которых она никогда не знала в других религиях и конституционных системах» (Abdalati, 184).

Нравственные дефекты Мухаммеда. Мухаммед был далеко не безгрешен. Даже в Коране рассказывается, что ему приходилось просить у Бога прощения за свои дела. В суре 40 Бог говорит ему: «Терпи же! Поистине, обещание Аллаха – истина; проси прощения за грех твой» (Коран, сура 40:57/55). В другом случае Бог сказал Мухаммеду: «Знай же, что нет божества, кроме Аллаха, и проси прощения твоему греху и для верующих – мужчин и женщин» (Коран, сура 47:21/19). Очевидно, в прощении нуждаются грехи самого Мухаммеда, а не других людей (ср. также Коран, сура 48:2).

По поводу одного эпизода Хайкаль говорит прямо: «Мухаммед действительно совершил ошибку, когда разгневался в ответ на просьбу [слепого нищего] Ибна Умма Мактума (Maktum) и прогнал его [...] в этом случае он [Мухаммед] оказался столь же несовершенен, как и любой другой человек» (Haykal, 134). Но тогда трудно поверить, что Мухаммеда стоит так превозносить. Насколько бы выше ни была мораль Мухаммеда во многие другие дни его жизни, он далёк от идеального образца для всех людей и во все времена, каковым его почитает множество мусульман. В отличие от Иисуса евангелий он, безусловно, не рискнул бы обратиться к своим недругам с вопросом: «Кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ин. 8:46).

Священная война. Мухаммед верил в «священную войну», джихад (*jihad*). Он заповедал своим последователям в качестве божественного откровения: «сражайтесь на пути Аллаха!» (Коран, сура 2:245/244). Далее он говорит: «избивайте многобожников, где их найдёте» (Коран, сура 9:5). И «когда вы встретите тех, которые не уверовали, то – удар мечом по шее» (Коран, сура 47:4). В общем случае мусульманам предписывается: «сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день» (Коран, сура 9:29). Естественно, ведь рай обещан тем, кто сражается на пути Аллаха. В суре 3 сказано:

«тем, которые [...] были изгнаны из своих жилищ, и были подвергнуты страданиям на Моём пути, и сражались, и были убиты, – Я очищу их дурные деяния и введу их в сады, где внизу текут реки, – в награду от Аллаха, а у Аллаха – хорошая награда!» (Коран, сура 3:194–195/195; ср. Коран, сура 2:245/244; 4:97/95). Эти «священные войны» предпринимались «на пути Аллаха» (ср. Коран, сура 2:245/244) против «неверных».

В суре 5 сказано: «воздаяние тех, которые воюют с Аллахом [т. е. неверных] и Его посланником и стараются на земле вызвать нечестие, в том, что они будут убиты, или распяты, или будут отсечены у них руки и ноги накрест, или будут они изгнаны из земли» (Коран, сура 5:37/33). Признав, что это, в зависимости от «обстоятельств», подобающее наказание, Али вряд ли сильно утешит нас тем, что отмечает: более жестокие формы обращения арабов с врагами, такие как «выкалывание глаз и выставление беспомощной жертвы под лучи палящего солнца», были отменены! (Ali, 252, 738). Такая война и такое истребление врагов по религиозным мотивам – вне зависимости от применяемых средств – расцениваются большинством критиков как религиозная нетерпимость. С учётом этих недвусмысленных предписаний прибегать для распространения ислама к разящему мечу и соответствующего практического осуществления их мусульманами на протяжении многих столетий заявления мусульман о том, будто бы «эта борьба ведётся единственно ради свободы призывать людей к Богу и к Его религии», воспринимаются как пустой звук (ср. Haykal, 212).

Этическая беспринципность. Мухаммед санкционировал ограбление своими последователями торговых караванов вблизи Мекки (Haykal, 357f.). Пророк лично возглавил три таких рейда. Безусловно, цель этих налётов заключалась не только в том, чтобы приобрести материальные выгоды, но и в том, чтобы произвести на мекканцев впечатление растущей силой ислама. Критики ислама относятся к этим экспроприациям с большим сомнением. Подобные действия бросают чёрную тень на предполагаемый высоконравственный образ пророка Мухаммеда.

Ещё в одном эпизоде Мухаммед одобрил ложь своего последователя врагу по имени Халид (Khalid), которого мусульмане намеревались убить. Затем в присутствии жён Халида «он напал на него с мечом и убил его. Жены Халида, единственные свидетели происшедшего, зарыдали, оплакивая его» (Haykal, 273).

В другом случае Мухаммед не погнушался политически мотивированным убийством. Когда знаменитый иудей Кааб Ибн Аль-Ашраф (Ashraf) принялся возбуждать недовольство Мухаммедом и сочинил о нём сатирическую поэму, тот во всеуслышание задал вопрос: «кто избавит меня от Кааба?» Незамедлительно вызвались четыре добровольца, которые вскоре вернулись к Мухаммеду с головой Кааба в руках (Gudel, 74). Хайкаль признаёт в своей книге «Жизнь Мухаммеда» (*The Life of Muhammad*) много фактов подобных политических убийств. Об одном из них он пишет: «Пророк приказал казнить Укбаха Ибна Абу Муайта (Muayt). Когда же Укбах взмолился: «а кто позаботится о моих детях, о, Мухаммед?», Мухаммед ответил «огонь"" (Haykal, 234; ср. Haykal, 236, 237, 243).

И в самом Коране нам сообщается, что Мухаммед не прочь был нарушать свои клятвы, если видел в этом выгоду для себя. Он даже получил «откровение» о нарушении освящённого временем обязательства избегать кровопролития во время священного месяца паломничества: «Спрашивают они тебя о запретном месяце – сражении в нём. Скажи: «сражение в нём велико, а отвращение от пути Аллаха, неверие в него и запретную мечеть и изгнание оттуда её обитателей – ещё больше пред Аллахом"" (Коран, сура 2:214/217). И ещё раз: «Аллах установил для вас [, люди,] разрешение ваших клятв [в некоторых случаях]» (Коран, сура 66:2). Нравственная жизнь Мухаммеда характеризовалась иногда не принципиальностью, а крайней беспринципностью.

Мстительность. По меньшей мере в двух случаях Мухаммед инспирировал убийство людей за сочинение высмеивающих его поэм. Такую непомерно жестокую реакцию на осмеяние пытается оправдать Хайкаль: «Для человека, подобного Мухаммеду, успешность усилий которого в огромной

степени зависела от достигнутого им уважения среди людей, злобные сатирические стихи могли оказаться более опасными, чем проигранная битва» (Gudel, 74). Но ведь такая этика – прагматическая, в духе «цель оправдывает средства».

И хотя «мусульмане всегда были против умерщвления женщин и детей при любых обстоятельствах», Хайкаль тем не менее рассказывает: «Еврейская женщина была казнена за то, что убила мусульманина, сбросив ему на голову большой камень» (Haykal, 314). В другом случае две рабыни, предположительно распевавшие песенку против Мухаммеда, были казнены вместе со своим хозяином (ibid., 410). Когда возникло подозрение, что одна женщина по имени Абу Афк (’Afk) оскорбила Мухаммеда (стишками), некий приверженец Мухаммеда «напал ночью на неё, окружённую детьми, одного из которых она кормила грудью [...] Оторвав ребёнка от матери, он убил свою жертву» (Haykal, 243).

Усердие, с которым поборники пророка Мухаммеда готовы были убивать во имя его, беспримерно. Хайкаль приводит слова одного такого ревнителя, который убил бы свою дочь по приказу Мухаммеда. Уммар Ибн Аль-Хаттаб (Khattab) фанатично воскликнул: «Во имя Аллаха, если бы он [Мухаммед] попросил меня отрубить ей голову, я исполнил бы это без колебаний» (Haykal, 439).

Безжалостность. Мухаммед обратил свой гнев на последний еврейский род в Медине по подозрению, что тот участвует в заговоре против Мухаммеда, объединившись с его врагами из Мекки. В отличие от предыдущих репрессий против двух еврейских родов, просто изгнанных из города, на этот раз все мужчины рода были убиты, а все женщины и дети проданы в рабство. В попытке оправдать это говорят, что «жестокость Мухаммеда по отношению к евреям необходимо рассматривать с учётом того факта, что их презрение и неприязнь стали величайшим разочарованием в его жизни, а в какой-то момент они угрожали полностью уничтожить его авторитет в качестве пророка» (Andrae, 155–56). Как бы то ни было, оправдывает ли это убийство всех мужчин и продажу в рабство всех женщин и детей? И можно ли назвать подобные деяния образцовым для

человека, которого приводят в пример безупречной нравственности?

Несмотря на все эти свидетельства против Мухаммеда, один из апологетов ислама заявляет, что «даже будь их обвинения верны, мы все равно отвергли бы их, ответив тем простым доводом, что великое стоит выше закона» (Haykal, 298)!

Заключение. Мусульмане выдвигают немалые претензии относительно личных качеств Мухаммеда, даже приписывают ему нравственное совершенство. Тем не менее сведения о Мухаммеде, даже из Корана и мусульманского предания (*Хадис*), никак не подтверждают подобные притязания. Хотя в повседневной жизни Мухаммеда в общем и целом можно назвать человеком нравственным, его учение, одобряемые им действия и его собственная деятельность характеризуются моральными изъянами. Не существует свидетельств того, чтобы в нравственном отношении он превосходил самого обычного человека. Фактически, имеющиеся свидетельства указывают на прямо противоположное. В отличие от этого, жизнь Христа была нравственно безупречна (*см*. Христос: уникальность).

Библиография:

H. Abdalati, *Islam in Focus*.

S. Al-Bukhari, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari.*

Y. Ali, *The Holy Qur'an*.

T. Andrae, *Mohammad: The Man and His Faith*.

A. Dawud, *Muhammad in the Bible.*

N. L. Geisler and A. Saleeb, *Answering Islam*.

J. P. Gudel, *To Every Muslim an Answer*.

M. H. Haykal. *The Life of Muhammad*.

C. G. Pfander, *The Mizanu'l Haqq [The Balance of Truth].*

M. A. Rauf, *Islam: Creed and Worship*.

D. J. Sahas, *The Greek Orthodox Theological Review*, 27.2, 3.

A. Schimmel and A. Falaturi, eds., *We Believe in One God.*

Мухаммед: предполагаемое призвание богом

(*MUHAMMAD, ALLEGED DIVINE CALL OF*)

Мухаммед претендовал на то, что стать пророком его призвал Бог. Действительно, он называл себя последним из Божиих пророков на земле, «печатью пророков» (Коран, сура 33:40 {в русском переводе «посланником Аллаха и пророков"}). На предполагаемый божественный источник призвания Мухаммеда мусульмане ссылаются для обоснования того утверждения, что ислам – истинная религия.

Изучение фактов, даже взятых из мусульманских источников, показывает, что представления мусульман о Мухаммеде искажены сильными преувеличениями. Невозможно, например, обнаружить основания для того заявления, будто бы Мухаммед был призван донести до людей полное и окончательное откровение Бога, если ознакомиться с обстоятельствами призвания Мухаммеда.

***Подробности призвания**. Душащий ангел.* По словам Мухаммеда, во время его призвания его душил ангел – трижды. Мухаммед рассказывал об этом ангеле: «он душил меня покрывалом, и я уже уверился, что умру. Тогда он отпустил меня и велел: «ответствуй!» (*Iqra*)». Пока Мухаммед замялся, ангел ему «ещё дважды задал трёпку» (Andrae, 43–44). Это выглядит нетривиальной формой принудительного обучения, вряд ли характерной для того милостивого и доброго Бога, Которым мусульмане считают Аллаха, а также не слишком согласуется с их верой в свободу выбора, предоставляемую Аллахом своим созданиям.

Обманывающий бес? Мухаммед и сам сомневался в божественной подоплёке происходящего с ним. Поначалу он думал, что его морочит *джинн*, злой дух. Собственно говоря, сначала Мухаммед испытывал смертельный ужас при мысли об источнике его новообретённого откровения, но затем его жена Хадиджа и её кузина Барака убедили его, что это откровение – такое же, как у Моисея, и что Мухаммед тоже будет пророком своего народа. Один из самых уважаемых современных

мусульманских биографов Мухаммеда, Мухаммед Хусейн Хайкаль выразительно описывает страхи Мухаммеда, не одержим ли он бесами:

В приступе паники Мухаммед вскочил, вопрошая себя: «Что это было? *Не началась ли у меня одержимость бесами, которой я всегда боялся?* Мухаммед взглянул вправо и взглянул влево, но не увидел ничего. Мгновение он стоял так, переполненный ужасом и благоговейным трепетом. Мухаммед опасался, что в пещере его могут выследить, и ему придётся бежать, так и не узнав, что же он видел» (Haykal, 74; *курсив Н. Г.*).

Как отмечает Хайкаль, Мухаммед и раньше опасался одержимости бесами, но его жена Хадиджа сумела его переубедить. Ибо, «как и в предыдущих случаях, когда *Мухаммед боялся одержимости бесами*, она сейчас твёрдо его поддерживала и отметала малейшие сомнения». Так, «с почтением, даже с благоговением, она сказала ему: «Радость для сестры моей! Будь твёрд. Именем того, кто владеет душой Хадиджи, я молюсь и надеюсь, что ты будешь Пророком нашего народа. Именем Бога, Который тебя не оставит"" (ibid., 75). По сути дела, описываемые Хайкалем обстоятельства получения Мухаммедом «откровения» соответствуют опыту других медиумов. Хайкаль повествует об откровении, снявшем подозрения в виновности с одной из жён Мухаммеда:

Мухаммед так и лежал на том же месте, когда откровение пришло к нему, сопровождаемое обычным приступом. Он распростёрся на своём покрывале, а под головой у него была подушка. Айша (его жена] позднее рассказывала: «Думая, что сейчас должно совершиться что-то зловещее, каждый из находящихся в помещении ощущал ужас – за исключением меня, я-то ничего не боялась, так как знала, что невиновна […]» Мухаммед, придя в себя, сел и стал утирать лоб, на котором выступили бисеринки пота [ibid., 337].

Ещё одна характерная особенность, зачастую ассоциирующаяся с оккультными «откровениями», – это общение с умершими (ср. Вт. 18:9–14). Мусульманский биограф Мухаммеда Хайкаль сообщает о случае, когда нечаянно

услышавшие его [Мухаммеда] слова мусульмане спросили: «не вызываешь ли ты мёртвых?», и Пророк ответил: «они слышат меня ничуть не хуже вас, разве что ответить не могут» (ibid., 231). В другом случае Мухаммеда нашли «молящимся за мертвецов, похороненных на этом кладбище» (ibid., 495). Хайкаль даже откровенно признаёт, что «поэтому нет никаких оснований отрицать факт посещения Мухаммедом кладбища в Баки как неадекватный, если учесть *духовную и психическую способность Мухаммеда контактировать с этими сферами реальности и его проникновение в духовную реальность, выходящую за рамки возможностей обычного человека*" (ibid., 496; *курсив И. Г.*).

Молчание и подавленность. Пятном на предполагаемое божественное происхождение его проповеди ложится и тот факт, что за всем этим последовал долгий период молчания, длившийся, согласно некоторым сведениям, примерно три года, на протяжении которых Мухаммед погрузился в глубины отчаяния, чувствуя свою оставленность Богом и подумывая о самоубийстве. Подобные факты как-то не вяжутся с представлениями о божественном призвании.

Сатанинское «откровение». Ещё в одном случае Мухаммед изложил откровение, которое, как он думал, было от Бога, но позже изменил его, заявив, что сатана вставил в текст искажённые стихи. Бог сказал пророку: «Они – только имена, которыми вы сами назвали, – вы и родители ваши. Аллах не посылал с ними никакого знамения» (Коран, сура 53:23; ср. Коран, сура 22:50/51). Но, к сожалению, человеческие заблуждения всегда возможны. Сами мусульмане убеждены, что все притязания на откровение, противоречащие Корану, проистекают из заблуждения. В связи с этим уместно задать вопрос, не рассмотреть ли мусульманам всерьёз возможность того, что первое впечатление Мухаммеда было правильным и его действительно морочил бес. Мусульмане признают, что сатана реален и что он – великий мастер обмана. С какой тогда стати исключать возможность того, что сам Мухаммед был обманут, как он поначалу и думал?

Человеческие источники Корана. И наконец, некоторые критики вообще не усматривают ничего сверхъестественного в источнике идей Мухаммеда, отмечая, что для подавляющего большинства идей Корана известны их иудейские, христианские и языческие источники (*см*. Коран; предполагаемое божественное происхождение). Даже знаменитый биограф Мухаммеда Хайкаль нечаянно указывает на один из возможных источников «откровения» у Мухаммеда. Он пишет:

У арабов от природы сильно развито воображение. Араб, при том образе жизни, который он ведёт под пустынным небосводом, постоянно перемещаясь в поисках пастбищ и возможностей для торговли и будучи постоянно вынужденным иметь дело с крайностями, преувеличениями и даже с ложью, обычно сопутствующими коммерции, неизбежно упражняет своё воображение и культивирует его во всякий момент, к добру ли это будет или к худу, к войне или к миру [ibid., 319].

Заключение. Заявления о том, что Мухаммед был призван Богом, не подтверждаются свидетельством. В самом деле, данные, даже данные из мусульманских источников, указывают на прямо противоположное. Более того, отсутствуют сверхъестественные подтверждения этого призвания (*см*. Мухаммед: предполагаемые чудеса), такие, какие были у Иисуса (*см*. воскресение Христа: свидетельства; пророчества как подтверждение Библии; Христос: божественная сущность).

И наконец, личные качества Мухаммеда далеко не соответствуют его притязаниям (*см*. Мухаммед: личные качества). На фоне безупречного совершенства Христа Мухаммед предстаёт бледной, незначительной тенью (*см*. Христос: уникальность).

Библиография:

A. Y. Ali, *The Meaning of the Glorious Qur'an*.
T. Andrae, *Muhammad: The Man and His Faith*.
N.L. Geisler, and A. Saleeb, *Answering Islam*.
M. H. Haykal, *The Life of Muhammad*.

Мухаммед: предполагаемые библейские прорицания

(*MOHAMMAD, ALLEGED BIBLE PREDICTIONS OF*)

Мухаммед (570–632) объявляется последним Божиим пророком, кульминацией Божьего пророческого слова к человечеству, печатью пророков (Коран, сура 33:40). В распространённом предании *Хадис* Мухаммед подчёркивает свою уникальность так: «мне было дано позволение ходатайствовать; я был послан ко всему человечеству; и пророки были запечатаны мною» (Schimmel, 62). То, что он говорил, позднее было записано в Коране, который мусульмане считают богодухновенно продиктованным и непогрешимым словом Божиим. Мухаммед, как последний пророк, превосходит Авраама, Моисея, Иисуса и других пророков Божиих.

Исламская апологетика следует нескольким линиям аргументации, доказывая окончательность Мухаммеда по отношению к предыдущим пророкам. Главные доводы здесь таковы:

1) Ветхий и Новый Завет содержат ясные пророчества о нём;

2) призвание Мухаммеда в пророки подтверждалось чудесами (*см*. Мухаммед: предполагаемое призвание богом);

3) язык и учение Корана не имеют параллелей (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение);

4) чудеса Мухаммеда запечатлели провозглашённые им истины (*см*. Мухаммед: предполагаемые чудеса);

5) его жизнь и его личные качества свидетельствуют о нём как последнем и величайшем из пророков (*см*. Мухаммед: личные качества).

Библейские предсказания. В популярной среди мусульман книге «Мухаммед в Библии» (*Muhammad in the Bible*) Абду Л-Ахад Давуд доказывает, будто бы в Библии предсказано пришествие пророка Мухаммеда. Он заявляет, что «Мухаммед яв-ляется реальным объектом Завета и в нем одном фактически и буквально исполнились все ветхозаветные пророчества»

(Dawud, 11). Исследуя Новый Завет, Давуд находит, что Мухаммед, а не Христос, был предречённым пророком. В число текстов, на которые Давуд и другие мусульмане ссылаются для обоснования этих притязаний, входят:

Второзаконие 18:15–18. Бог обещал Моисею: «Я воздвигну им [Израилю] Пророка из среды братьев их, такого, как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им всё, что Я повелю Ему» (Вт. 18:18). Мусульмане убеждены, что это пророчество исполнилось в Мухаммеде, как указано и в Коране, говорящем о следовании за «посланником, пророком, простецом [неграмотным Мухаммедом], которого они находят записанным у них [в Писании] в Торе и Евангелии» (Коран, сура 7:156/157).

Однако в этом библейском пророчестве речь не может идти о Мухаммеде. Во-первых, очевидно, что термин «братья» обозначает израильских соотечественников. Об израильском колене Левиином в том же тексте сказано, что «удела же не будет ему между братьями его» (Вт. 18:2). Поскольку слово «братья» подразумевает израильтян, а не их арабских антагонистов, чего ради Бог стал бы воздвигать для Израиля пророка из числа его врагов? В других местах Второзакония термин «братья» тоже обозначает израильтян, а не иноплеменников. Бог велит Израилю поставить над собой царя «из среды братьев твоих», а никак не «иноземца» (Вт. 17:15). Израиль никогда не избирал для себя не иудейского царя, хотя иноплеменные цари династии Ирода были в своё время навязаны ему Римом.

Итак, Мухаммед происходит от Измаила, что признают и мусульмане, а наследники иудейского престола происходят от Исаака. Согласно Торе, когда Авраам молился: «О, хотя бы Измаил был жив пред лицом Твоим!», Бог возразил: «но завет Мой поставлю с Исааком» (Быт. 17:18, 21). Позднее Бог повторил: «в Исааке наречётся тебе семя» (Быт. 21:12). В самом Коране сказано, что родословная линия пророков идёт через Исаака, а не Измаила: «и даровали Мы ему Исхака [Исаака] и Йакуба [Иакова], и устроили в потомстве его пророчество и писание» (Коран, сура 20:26/27). Учёный-исламист Юсуф Али

(Ali), добавляя в этот текст слово «Авраам», изменяет его смысл следующим образом: «Мы даровали [Аврааму] Исаака и Иакова и предопределили среди его потомства Пророчество и Откровение». Благодаря ссылке на Авраама, отца Измаила, удаётся присоединить Мухаммеда, потомка Измаила, к родословной ветви пророков! Но ведь имени Авраама нет в арабском изначальном тексте Корана, который сами мусульмане считают идеально сохранённым.

Иисус, а не Мухаммед в полной мере стал исполнением обетования в этом стихе. Он происходил из среды Своих иудейских собратьев (ср. Гал. 4:4). В нём исполнилось то пророчество Вт. 18:18, что «Он будет говорить им всё, что Я повелю Ему». Иисус указывал: «[Я] ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8:28). И «Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить» (Ин. 12:49). Иисус называл Себя «пророком» (Лк. 13:33), и люди тоже считали Его пророком (Мф. 21:11; Лк. 7:16; 24:19; Ин. 4:19; 6:14; 7:40; 9:17). Иисус, как Сын Божий, был пророком (говорил с людьми от лица Бога), священником (говорил людям о Боге; Евр. 7–10) и царём (царствуя над людьми от имени Бога; Отк. 19–20).

Другим характеристикам «Пророка» соответствует только Иисус. В них входит общение с Богом «лицом к лицу», а также «знамения и чудеса», которых у Мухаммеда, как он сам признавал, не было (см. ниже).

Второзаконие 33:2. Многие исламисты считают, что в этом стихе предсказываются три различных явления Бога – одно на «Синае» Моисею, другое на «Сеире» через Иисуса, а третье – у горы «Фарана» (Аравия) через Мухаммеда, который пришёл в Мекку с «тьмами» (10 000) воинства.

На это утверждение легко ответить, взглянув на географическую карту. Фаран и Сеир находятся в регионе Египта, на Синайском полуострове (ср. Быт. 14:6; Чис. 10:12; 13:1–4; Вт. 1:1), а не в Палестине, где совершалось служение Иисуса. Фаран расположен в доброй тысяче километров от Мекки, на северо-востоке Синая.

И главное, в этом стихе говорится о пришествии «Господа», а не Мухаммеда. Причём Господь пришёл «со тьмами *святых*" (*курсив Н. Г.*), а не с 10 000 воинов, как Мухаммед.

Это пророчество охарактеризовано как «благословение, которым Моисей, человек Божий, благословил сынов Израилевых пред смертью своею» (Вт. 33:1). Если бы это было предсказание о нашествии мусульман, давних врагов Израиля, вряд ли его можно было бы счесть благословением для Израиля. Фактически же, далее в этой главе провозглашается благословение каждому из колен Израилевых от Бога, Который «прогонит врагов от лица твоего» (Вт. 33:27).

Второзаконие 34:10. Во Вт. 34:10 указано, что «не было более у Израиля пророка такого, как Моисей». По мнению мусульман, это доказывает, что предречённый Пророк не мог быть израильтянином, а был не кем иным, как Мухаммедом.

Однако «более» здесь подразумевает период от смерти Моисея до момента, когда была написана последняя глава – вероятно, Иисусом Навином. И даже если Книга Второзакония, как полагают некоторые критики, была написана гораздо позже, она появилась за много столетий до Христа и не могла бы включать Его в это сравнение.

Как отмечалось выше, Иисус стал совершенным исполнением указанного предначертания о грядущем Пророке. Одна из причин, почему здесь не могла бы идти речь о Мухаммеде, состоит в том, что грядущий Пророк подобен Моисею «по всем знамениям и чудесам, которые послал его Господь сделать» (Вт. 34:11). Мухаммед, по его собственному признанию, не совершал знамений и чудес, в отличие от Моисея и Иисуса (Коран, суры 2:112/118; 3:179/183). И наконец, грядущего Пророка, подобно Моисею, Господь знает «лицом к лицу» (Вт. 34:10). Мухаммед же указывал, что своё откровение получил через ангела (см. Коран, суры 25:34/32; 17:106/105). Иисус, как и Моисей, был прямым представителем Бога (1Тим. 2:5; Евр. 9:15), общавшимся непосредственно с Богом (ср. Ин. 1:18; 12:49; 17). Таким образом, это пророчество не может относиться к Мухаммеду, как заявляют многие мусульмане.

Аввакум 3:3. В Авв. 3:3 говорится, что «Бог от Фемана грядёт, и Святой – от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его, и славою Его наполнилась земля». Некоторые исламисты убеждены, что это сказано о Мухаммеде, идущем от Фарана (в Аравии), и ссылаются на этот стих в сочетании со сходным текстом Вт. 33:2.

Как уже отмечалось (в вышеприведённом комментарии к Вт. 33:2), Фаран расположен в доброй тысяче километров от Мекки, в которую пришёл Мухаммед. Далее, здесь сказано, что грядёт Бог, а не Мухаммед, который не считал себя Богом. И наконец, «слава» не может относиться к Мухаммеду (чьё имя означает «прославленный»), потому что и «величие», и «слава» принадлежат Богу, и мусульмане первые бы признали, что Мухаммед – не Бог и его не следует прославлять как Бога.

Псалом 44:4–6. Поскольку в этом стихе говорится о Грядущем с «мечом» для поражения врагов Царя, мусульмане иногда цитируют его как предсказание о своём пророке Мухаммеде, которого называют «пророком меча». Они настаивают, что речь здесь не может идти о Иисусе, так как Иисус никогда не приходил с мечом, что подтверждено и Его словами (в Мф. 26:52).

Однако уже в следующем стихе (Пс. 44:7) указано, что этот текст – обращение к Богу, а Богом, согласно Новому Завету, провозглашал Себя Иисус (Ин. 8:58; 10:30), тогда как Мухаммед неоднократно отказывался от притязаний на то, чтобы быть пророком бóльшим, нежели может быть человек (*см*. Христос: божественная сущность).

Далее, хотя первое пришествие Иисуса было без меча, Библия провозглашает, что Второе Его пришествие будет с мечом, когда за Ним будут следовать «воинства небесные» (Отк. 19:11–16). В первый раз Он пришёл, чтобы умереть (Мк. 10:45; Ин. 10:10–11). Во второй раз Он придёт «с Ангелами силы Его, в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога» (2Фес. 1:7–8). Таким образом, нет никаких оснований считать это пророчеством о Мухаммеде. И действительно, в Евр. 1:8–9 ясно указано, что псалмопевец говорит о Христе.

Исаия 21:7. Исаия рассказывает о видении запряжённых лошадьми колесниц, всадников на ослах и верблюдах. Мусульманские комментаторы считают всадником «на ослах» Иисуса, а всадником «на верблюдах» – Мухаммеда, которого ставят, как пророка, выше Иисуса. Однако это чисто спекулятивное мнение, не имеющее основы ни в самом тексте, ни в контексте. Даже при поверхностном чтении данной главы очевидно, что речь идёт о падении Вавилона за несколько столетий до времени Христа. В стихе Ис. 21:9 сказано: «пал, пал Вавилон». В тексте нет ничего, что могло бы относиться к Христу или Мухаммеду. Далее, упоминание коней, ослов и верблюдов подразумевает разнообразные способы, которыми распространяется весть о падении Вавилона. И опять же, здесь нет абсолютно ни одного слова о Мухаммеде.

Матфей 3:11. По мнению Давуда, это пророчество Иоанна Крестителя не может относиться к Христу и должно относиться к Мухаммеду (Dawud, 157). Иоанн сказал: «Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнём» (Мф. 3:11). Давуд доказывает, что «сам предлог «за» явным образом исключает для Иисуса возможность быть этим предречённым пророком», так как «Он был современником Иоанна и родился с ним в один год». Далее, «отнюдь не Иисус Христос мог подразумеваться здесь Иоанном, потому что в таком случае тот сам бы следовал за Иисусом и подчинялся Ему как ученик – Учителю и младший – старшему». Более того, «если бы Пророком из прорицания Иоанна действительно был Иисус […] не было бы никакой необходимости и никакого смысла в том, чтобы Он крестился от меньшего пророка в реке, словно самый обычный кающийся иудей!» Действительно, Иоанн «не знал о пророческом даре Иисуса, пока не услышал – находясь в темнице – о Его чудесах». И наконец, поскольку Пророк, предречённый Иоанном, должен был принести ещё больше славы Иерусалиму с его храмом (ср. Агг. 2:8–9; Мал. 3:1), это не мог быть Христос; в противном случае имело бы место «признание абсолютного провала всего замысла» (Dawud, 158–60).

В Своём общественном служении Иисус шёл именно «за» Иоанном Крестителем, как тот и сказал. Иисус сначала принял Крещение от Иоанна (Мф. 3:16–17) и претерпел искушение (Мф. 4:1–11). Во-вторых, Иоанн сам признал превосходство Иисуса, сказав, что не достоин нести даже обувь Его (Мф. 3:11). Собственно, в тексте отмечено, что «Иоанн же удерживал Его [Иисуса] и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?» (Мф. 3:14). В-третьих, Иисус указал причину Своего крещения, а именно, оно было необходимо, чтобы «исполнить всякую правду» (Мф. 3:15). Ибо, как провозгласил Иисус, «не нарушить [закон или пророков] пришёл Я, но исполнить» (Мф. 5:17). Он должен был выполнить соответствующие требования. Иначе Он не был бы так совершенно праведен, как Он был (ср. Рим. 8:1–4). В-четвёртых, Иоанн ясно осознавал. Кто есть Иисус, когда крестил Его, ведь он назвал Его: «Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). И он вместе со всеми крестившимися видел, как «Дух Божий» ниспускается на Иисуса, и слышал «глас с небес», провозгласивший: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Моё благоволение» (Мф. 3:16–17). Хотя позднее у Иоанна действительно были некоторые вопросы, Иисус сразу дал на них ответ, указав на Свои чудеса (Мф. 11:3–5) в подтверждение того, что Он – Мессия, предречённый Исаией (Ис. 35:5–6; 40:3).

И наконец, не все ветхозаветные пророчества о Мессии (о Христе) исполнились при Его первом пришествии; некоторые дожидаются Его возвращения (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Иисус указал, что не установит Своё царство до кончины века сего (Мф. 24:3), когда «увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30). Тогда «сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы [, двенадцать апостолов,] на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19:28).

Современные Иисусу очевидцы Его служения и Его ученики считали Его Мессией, предречённым в Ветхом Завете, потому что именно так они толковали пророчества Малахии (Мал. 3:1) и

Исаии (Ис. 40:3) в своих произведениях (ср. Мф. 3:1–3; Мк. 1:1–3; Лк. 3:4–6).

Иоанн 14:16. Мусульманские апологеты видят в обещании Иисуса о пришествии «Помощника» (греч. *paraclete* {"Утешитель"}) пророчество о Мухаммеде. Они обосновывают это мнение ссылкой на Коран (Коран, сура 61:6/6), где Мухаммед назван «Ахмадом» (*periclytos*), что они считают адекватной заменой древнегреческого слова *paraclete* из новозаветной ссылки.

Более чем 5 000 греческих рукописей Нового Завета (*Geisler and Nix*, chap. 22) не дают абсолютно никаких текстуальных оснований для внесения в оригинал слова *periclytos* («прославленный»), которое, по мнению мусульман, должно стоять в этом месте. В рукописях неизменно встречается слово *paraclete* («помощник»). В рассматриваемом тексте Иисус ясно указывает, о ком идёт речь, – это «Утешитель […] Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё» (Ин. 14:26).

Утешитель дан апостолам Иисуса (Ин. 14:16), а именно, тем, кто будет «свидетельствовать» о Нём, «потому что […] сначала» были с Ним (Ин. 15:27; ср. Лк. 1:1–2; Деян. 1:22). Но Мухаммед не был одним из апостолов Иисуса, так что он никак не мог быть и Тем, Кого Иисус назвал «Утешителем» (*paraclete*).

Обещанный Иисусом Утешитель должен был пребывать с апостолами «вовек» (Ин. 14:16), но Мухаммед вот уже свыше тринадцати столетий мёртв.

Иисус сказал ученикам: «вы знаете Его [Утешителя]» (Ин. 14:17), но ведь Мухаммеда апостолы не знали. До его рождения ещё оставалось добрых шесть столетий. Кроме того, Иисус указал апостолам, что Утешитель «в вас будет» (Ин. 14:17). Мухаммед не мог бы оказаться «в» апостолах Иисуса. Их учение никак не согласовывалось с учением Мухаммеда, так что он не мог бы быть «в» апостолах Иисуса и в каком бы то ни было смысле духовной или доктринальной совместимости.

Иисус говорил, что Утешитель будет послан «во имя Моё» (Ин. 14:26). Вряд ли хоть один мусульманин поверит, что Мухаммед был послан Иисусом или во имя Иисуса.

Иисус указал, что грядущий Утешитель «не от Себя говорить будет» (Ин. 16:13). Однако Мухаммед постоянно свидетельствует о самом себе (см. например. Коран, сура 33:40). Утешитель «прославит» Иисуса (Ин. 16:14), однако учение ислама гласит, что Мухаммед превосходит Иисуса. Мухаммед не стал бы прославлять Иисуса, Которого считал предшествующим и, соответственно, меньшим пророком.

И наконец, Иисус утверждал, что Утешитель придёт «через несколько дней после сего» (Деян. 1:5), а не через сотни лет. Святой Дух сошёл на апостолов на пятидесятый день после Пасхи, в день Пятидесятницы (Деян. 1–2).

Использование Библии мусульманами. Внимательное чтение всех упомянутых текстов с учётом их литературной композиции показывает, что они вырваны из надлежащего контекста теми мусульманскими апологетами, которые стараются найти в иудейско-христианском Писании хоть что-нибудь, чем можно обосновать превосходство ислама (*см*. Христос: уникальность). Мусульманские учёные жалуются, когда христиане пытаются толковать Коран в пользу христианства. Однако они сами виновны в том, в чём обвиняют других.

Писание зачастую используется мусульманами произвольно и без текстуальных обоснований. Хотя апологеты ислама с готовностью указывают, что текст Писания был искажён (*см*. Новый Завет: рукописи), они тем не менее, когда находят текст, который считают удобным для пропаганды своей точки зрения, никаких сомнений в его аутентичности уже не испытывают. Вопрос о том, какие библейские тексты являются аутентичными, они решают по произволу и тенденциозно.

Заключение. Ни один стих Библии не предсказывает пришествие Мухаммеда. Попытки мусульманских апологетов обнаружить такие предсказания сводятся к насильственной интерпретации цитат в явном противоречии с контекстом. И напротив, ветхозаветные пророки в подробностях предсказали пришествие Христа. Христос, а не Мухаммед, был засвидетельствован как Посланник Божий (*см*. Христос: божественная сущность; чудеса: значение для апологетики). И воистину, ибо Христос был единородным Сыном Божиим.

Библиография:

Y. Ali, *The Holy Qur'an*.

A. Dawud, *Muhammad and the Bible.*

N.L. Geisler and W. E. Nix, *A General Introduction to the Bible.*

___ and A. Saleeb, *Answering Islam: The Crescent In the Light of the Cross.*

A. Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*.

Мухаммед: предполагаемые чудеса

(*MUHAMMAD, ALLEGED MIRACLES OF*)

Ислам претендует на то, чтобы быть единственно верной религией. В обоснование этого утверждения мусульмане указывают на Коран как своё главное чудо. Однако многие апологеты ислама заявляют также, будто бы Мухаммед совершил и другие чудеса, свидетельствующие о его призвании в качестве Божьего пророка, хотя известен факт, что в ответ на предложения сотворить чудо, чтобы подтвердить свои притязания, Мухаммед отказывался это сделать (Коран, сура 3:177–181/181–184).

Мусульманское определение чуда. Для мусульман чудо всегда есть деяние Божье (*см*. чудеса; чудеса в библии). Природа – это отражение обычного, постоянного образа действий Бога, а чудо рассматривается как *khawarik*, «нарушение обыденности». В арабском языке есть много слов со значением «чудо», однако в Коране употребляется только одно из них – *ayah*, «знамение» (ср. Коран, суры 2:112/118, 146/151, 254/253; 3:104/108; 28:86–87/86–87). Формальный термин, употребляемый исламистами для обозначения чуда, которое подтверждает чьё-либо пророческое призвание, – это *mudjiza*. Соответствующее событие должно:

1) быть деянием Бога, которое не в силах совершить любое Его создание;

2) быть нарушением обычного хода вещей;

3) предназначаться для доказательства полномочий пророка;

4) предваряться сообщением о грядущем чуде;

5) осуществиться в точности так, как было объявлено;

6) быть совершено только пророком лично;

7) никоим образом не расходиться с тем, что провозглашает пророк;

8) сопровождаться предложением желающим повторить его;

9) оказаться невозможным для повторения кем бы то ни было.

Мусульмане считают, что Моисей, Илия и Иисус совершали чудеса, удовлетворяющие этим требованиям (см. Ali, «Mudjiza»). Вопрос таков: соответствует ли Коран, как литературный шедевр, этим критериям для того, чтобы быть чудом? Субъективный ответ состоит в том, что не соответствует, ни по форме, ни по содержанию.

Чудеса в Коране. Притязания на связанные с Мухаммедом чудеса распределяются по трём категориям: притязания, выраженные в Коране, сверхъестественные прорицания Мухаммеда в Коране и чудеса, зафиксированные в исламском предании *Хадис* (Bukhari, iii-vi).

Многие мусульмане ссылаются на суру 6 в подтверждение того, что Мухаммед мог творить чудеса. Соответствующий стих гласит: «а если тягостно для тебя их отвращение, то если бы ты мог отыскать расселину или лестницу на небо и пришёл бы к ним со знамением!» (Коран, сура 6:35).

Пристальный анализ текста показывает, что здесь нет утверждения о способности Мухаммеда творить чудеса. Прежде всего, это чисто гипотетическая конструкция – «*если* бы ты мог…». Здесь не сказано, что он действительно мог. Во-вторых, данный отрывок скорее подразумевает, что пророк не в силах был творить чудеса. А иначе откуда бы появилось отвращение из-за этой его неспособности? Если бы он мог совершать чудеса, он с лёгкостью преодолел бы отвращение людей, которое было для него так «тягостно».

Предполагаемое расщепление Луны. Многие мусульмане понимают стих Корана 54:1–2 в том смысле, что по велению Мухаммеда Луна на глазах у неверующих раскололась на две половинки. Текст гласит: «Приблизился час [Суда], и раскололся месяц! Но если они видят знамение, то отворачиваются и говорят: «[это всего лишь] колдовство длительное!"" (Коран, сура 54:1–2).

И снова при таком понимании текста возникают проблемы. В этом отрывке Мухаммед не упомянут. Коран не объявляет это чудом, хотя здесь и употреблено слово «знамение» (*ayah*). Если здесь речь идёт о чуде, то это противоречит другим местам Корана, где сказано, что Мухаммед не вызывал подобных

сверхъестественных событий в мире природных явлений (ср. Коран, 3:181–18413:177–181/181–184]).

Далее, этот отрывок идёт раньше, чем те, в которых неверующие просят о знамении. Если бы Мухаммед действительно совершил нечто подобное, это знамение наблюдалось бы повсеместно и было бы с изумлением воспринято во всём мире. Однако никаких свидетельств о таком феномене не осталось (Pfander, 311–12). Даже исламисты считают, что речь здесь идёт о воскресении последних дней, а не о чуде во времена Мухаммеда. Предполагается, что фраза «приблизился час [Суда]» относится к концу времён. Время глагола понимается как обычное для арабского языка средство указания на грядущее пророческое событие.

Ночной перелёт. Одно из упомянутых в Коране чудесных событий – это *Isra*, «ночной перелёт» Мухаммеда. Многие мусульмане верят, что Мухаммед, перенесённый в Иерусалим, вознёсся на небеса на спине мула. В суре 17 сказано: «хвала тому, кто перенёс ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдалённейшую, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений» (Коран, сура 17:1). Позднее мусульманская традиция дополнила этот стих, рассказывая, что Мухаммед в сопровождении Гавриила прошёл несколько уровней небес. Его приветствовали выдающиеся личности (Адам, Иоанн, Иисус, Иосиф, Енох, Аарон, Моисей и Авраам). Тогда же он упросил Бога изменить заповедь для верующих, чтобы они молились не пятьдесят раз в день, а только пять.

Нет причин видеть в этом тексте фактический рассказ о путешествии на небеса. Многие исламисты и сами не трактуют его таким образом. Знаменитый переводчик Корана Абдулла Юсуф Али (Ali), комментируя этот стих, отмечает: «Он начинается с мистического видения Вознесения святого Пророка; Мухаммед ночью перенесён из священной Мечети (в Мекке) в отдалённейшую Мечеть (в Иерусалиме) и там увидел некие знамения Божии» (Ali, «Introduction to Sura XVII», 691). Даже согласно одной из древнейших исламских традиций, жена Мухаммеда Айша (A’isha) рассказывала: «Тело апостола

оставалось там, где было, но дух его был перенесён в ту ночь Богом» (Ishaq, 183). Даже если это понимать как чудо, не представлено никаких свидетельств для проверки его аутентичности. Согласно собственному исламскому определению подтверждающих знамений, такое чудо не могло бы иметь никакого значения для апологетики (Ali, «Mudjiza»; *см*. чудеса: значение для апологетики).

Победа при Бадре. Ещё одно чудо, часто приписываемое Мухаммеду, – это победа при Бадре (см. Коран, суры 3:119/123; 8:17/17). В суре 5 сказано: «О вы, которые уверовали! Поминайте милость Аллаха вам, когда задумали люди протянуть к вам свои руки, а Он удержал их руки от вас. Бойтесь же Аллаха» (Коран, сура 5:14/11).

Согласно исламской традиции считается, что здесь совершилось несколько чудес, самым значительным из которых стали появление присланных Богом для помощи в битве 3000 ангелов (как говорят, легко узнаваемых по носимым ими тюрбанам) и чудесное спасение Мухаммеда как раз в тот момент, когда какой-то мекканец уже собирался зарубить его своей саблей. В одном из преданий повествуется, что Мухаммед бросил пригоршню песка в мекканское воинство, тем самым ослепив его и вынудив отступить.

Сомнительно, относятся ли все упомянутые тексты к одному и тому же событию. Даже многие исламисты считают, что сура 8 связана с другим случаем и должна пониматься в переносном смысле, как то, что Бог вселил страх в сердце врага Мухаммеда – Убаи Ибна Халафа (Khalaf) (Pfander, 314). Суру 5 кое-кто тоже считает рассказом о другом эпизоде, возможно, о покушении на жизнь Мухаммеда при Усфане.

Бадр упомянут только в суре 3, и здесь ничего не сказано о чудесах. В лучшем случае она могла бы указывать лишь на провиденциальное попечение Бога о Мухаммеде, а не на сверхъестественное явление. Определённо, в ней не говорится о чуде, которое подтверждало бы пророческое призвание Мухаммеда, так как нет никаких указаний на то, что здесь удовлетворены девять вышеупомянутых критериев.

Если победа при Бадре есть знак божественного одобрения, то почему последующее поражение при Ухуде не расценивается как знак божественного недовольства? Это поражение было столь позорным, что «у Мухаммеда из раны вынули два звена цепочки, и в этом деле он лишился двух передних зубов». Кроме того, трупы мусульман на поле битвы были изувечены врагами. Один из врагов Мухаммеда «нарезал изрядное количество ушей и носов [с трупов мусульманских воинов], чтобы сделать из них ожерелье». Даже Мухаммед Хусейн Хайкаль признаёт, что тогда «мусульмане потерпели поражение», отмечая также, что «враги упивались своей победой» (Haykal, 266–67). Однако он не считает это сверхъестественным знамением, свидетельствующим о божественном неодобрении. А ведь после битвы при Бадре в Коране самонадеянно заявляется, что последователи Мухаммеда с Божьей помощью смогли бы победить вражеское войско, в десять раз превосходящее их по численности (Коран, сура 8:66/65). Но здесь враг превосходил их по численности всего в три раза, как и в выигранной битве при Бадре, однако они потерпели сокрушительное поражение.

Мухаммед – не первый полководец в истории, который одержал великую победу при численном меньшинстве. «Шестидневная война» израильтян в 1967 г. стала одной из самых быстрых и решительных побед в анналах современного военного искусства. Однако ни один мусульманин не стал бы считать её чудесным знамением божественного одобрения Израиля в его противостоянии с арабами.

Рассечение груди Мухаммеда. Согласно исламской традиции считается, что при рождении Мухаммеда (или непосредственно перед его вознесением) Гавриил рассёк грудь Мухаммеда, вынул и очистил его сердце, затем наполнил его мудростью и вернул на место. Отчасти этот рассказ основан на стихах суры 94, гласящих: «Разве Мы не раскрыли тебе твою грудь? И не сняли с тебя твою ношу? [...] и к твоему Господу устремляйся!» (Коран, сура 94:1, 2, 8).

Наиболее консервативные исламисты трактуют эти слова как фигуру речи, описывающую великое воодушевление,

которое испытывал Мухаммед в свои молодые годы в Мекке. Выдающийся комментатор Корана Али говорит: «Грудь в символическом смысле – это вместилище знаний и высоких чувств любви и преданности» (Ali, *The Meaning of the Glorious Qur'an*, 2.1755).

Пророчества в Коране. Мусульмане ссылаются на пророческие прорицания в Коране в качестве доказательства того, что Мухаммед мог творить чудеса. Но убедительных свидетельств у них нет. Чаще всего цитируются те суры, в которых Мухаммед обещает победу своим воинам.

Какой же религиозный вождь не сможет сказать своим воинам: «С нами Бог; победа будет за нами. Вперёд же, в бой!»? Далее, памятуя о том, что Мухаммеда называют «пророком меча», и наибольшее число обращённых в веру появилось у него после того, как он отказался от мирных, но сравнительно малоуспешных средств её распространения, вряд ли можно счесть удивительным, если он всегда предсказывал победу.

Учитывая рвение мусульманских воинов, которым за их старания был обещан рай (ср. Коран, суры 22:57–58/58–59; 3:151–152, 164–165/157–158, 170–171), не приходится удивляться, что они так часто побеждали. И наконец, нет ничего странного в таком количестве «покорённых», ввиду того, что Мухаммед предостерёг: «воздаяние тех, которые воюют с Аллахом и Его посланником и стараются на земле вызвать нечестие, в том, что они будут убиты, или распяты, или будут отсечены у них руки и ноги накрест, или будут они изгнаны из земли» (Коран, сура 5:37/33).

Единственно существенным предсказанием было предсказание победы римлян над войском персов при Иссе. В суре 30 сказано: «побеждены Румы в ближайшей земле, но они [даже] после [этой] победы над ними победят через несколько лет» (Коран, сура 30:1–3/2–4).

Это предсказание не слишком впечатляет (см. Gudel, 54). Согласно Али, «несколько лет» означает от трёх до девяти лет, но реальная победа состоялась не раньше, чем через тринадцать-четырнадцать лет после пророчества. Поражение

римлян от персов при взятии Иерусалима относится примерно к 614 или 615 г. Контрудары начались не ранее 622 г., и победа не была полной до 625 г. Это составляет, по меньшей мере, десять или одиннадцать лет, а не те «несколько», о которых говорит Мухаммед.

В османовском издании Корана знаки огласовки отсутствуют, они были расставлены лишь много позже (Spencer, 21). Поэтому слово *sayaghlibuna*, «они победят», может быть при изменении двух гласных прочитано и как *sayughlabuna*, «их победят» (Tisdall, 137). И даже если игнорировать эту неоднозначность, пророчество не является ни долговременным, ни удивительным. Вполне можно было ожидать, что побитые римляне захотят взять реванш. Чтобы предсказать подобный поворот, не требовалось какой-то особенно глубокой восприимчивости к тенденциям развития событий. В лучшем случае это можно назвать проницательной догадкой. Но как бы то ни было, по всей видимости, не имеется достаточных доказательств того, что это сверхъестественное пророчество.

Единственно заслуживающее упоминания из других пророчеств находят в суре 89, где фразу «и десятью ночами» (Коран, сура 89:1/2) кое-кто считает предсказанием о десяти годах гонений, испытанных первыми мусульманами (Ahmad, 374f.). Однако надуманность такого толкования очевидна благодаря тому факту, что даже Али, переводчик Корана, признавал: слова «десятью ночами» обычно понимают как ссылку на первые десять ночей ежегодного *Zul- Hajj,* священного периода паломничества. Это предсказание никак нельзя назвать ясным и определённым.

Свидетельства того, чтобы у Мухаммеда был истинно сверхъестественный дар пророчества, отсутствуют. Его пророчества туманны и небесспорны. Гораздо легче привносить в них определённый смысл задним числом, после события, нежели улавливать этот смысл до того, как что-то произойдёт.

Если бы Мухаммед обладал способностью чудесным образом предсказывать будущее, он наверняка воспользовался бы ею, чтобы сокрушить своих противников. Но он этого ни разу не сделал. Вместо этого он признал, что не творил таких чудес,

как пророки, бывшие прежде него, и просто указал в качестве знамения о себе Коран.

И наконец, Мухаммед никогда не давал пророчеств в доказательство своего пророческого призвания (*см*. Мухаммед: предполагаемое призвание Богом). В такой связи вообще ни одно из его предполагаемых пророчеств не упоминается. Иисус неоднократно совершал чудеса в подтверждение того, что Он – Мессия, Сын Божий. Перед тем как исцелить расслабленного, Он сказал неверующим иудеям: «чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (а среди иудеев считалось, что это может делать только Бог, ср. Мк. 2:7), а затем обратился к расслабленному: «тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой» (Мк. 2:10–11). Ввиду такого резкого контраста в способности доказывать совершенными чудесами произносимые слова, у любого мыслящего человека должны возникнуть серьёзные сомнения – а достаточно ли свидетельство, подтверждающее притязания Мухаммеда?

Чудеса в предании Хадис. Большая часть заявлений о совершённых Мухаммедом чудесах встречается отнюдь не в Коране, единственной книге ислама, для которой провозглашается её богодухновенность (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение). Подавляющее большинство предполагаемых чудес описывается в своде исламского предания *Хадис*, где, как считают мусульмане, содержится много подлинных преданий. Здесь приведены сотни историй о чудесах.

Аль Бухари (Bukhari) рассказывает, как Мухаммед вылечил сломанную ногу у своего соратника Абдуллы Ибна Атига (Atig), пострадавшего при попытке убить одного из врагов Мухаммеда.

Несколько источников передают историю о том, как Мухаммед чудесным образом напоил водой 10 000 своих воинов в битве при аль-Худайбии. Якобы он окунул руку в пустой сосуд из-под воды, и вода потекла из его пальцев. Существуют многочисленные рассказы о чудесном сотворении воды. В одном из них вода превращается в молоко.

Есть несколько сюжетов о деревьях, разговаривающих с Мухаммедом, приветствующих его или отходящих с его пути. Однажды, когда Мухаммед никак не мог найти укромный уголок, чтобы справить надобность, два дерева, как рассказывают, сошлись, чтобы укрыть его, а по окончании процесса вернулись на свои места. Бухари утверждает, что дерево, к которому как-то прислонился Мухаммед, потом по нему скучало. Во многих рассказах повествуется о волках и даже горах, приветствующих Мухаммеда.

В нескольких историях говорится, что Мухаммед чудесным образом накормил большое количество народу крохами еды. Анас (Anas) рассказывает, что Мухаммед накормил не то восемьдесят, не то девяносто человек несколькими ячменными лепёшками. Ибн Сад (Sa'd) приводит рассказ о женщине, пригласившей Мухаммеда разделить её трапезу. Он привёл с собой тысячу человек и приумножил её скромную трапезу, чтобы хватило всем.

В *Хадис* часто встречаются сюжеты на тему о том, как Мухаммед чудесным образом боролся со своими врагами. Однажды Мухаммед проклял такого своего противника, и у того лошадь по самое брюхо увязла в совершенно твёрдой почве. Сад утверждает, что Мухаммед превратил ветку дерева в стальную саблю.

Аутентичность подобных рассказов сомнительна по многим причинам.

Они противоречат Корану. Для мусульман богодухновенной книгой является только Коран. Однако ни о каких чудесах Мухаммеда в Коране не сказано. Фактически, они бы в общем и целом противоречили всему образу Мухаммеда в Коране, где он неоднократно отказывается совершать именно такого рода дела для переубеждения неверующих, провоцирующих его (см. Коран, суры 3:177–181/181–184; 4:152/153; 6:8–9/8–9).

Они апокрифичны. Эти предполагаемые чудеса из исламской традиции следуют тем же самым сюжетным схемам, что и апокрифические рассказы о Христе, написанные через сто-двести лет после Его смерти. Это имеющие легендарную

окраску домыслы людей, живших спустя много лет после реальных событий, а отнюдь не свидетельство современников и очевидцев (*см*. чудеса и миф).

Большинство тех, кто собирал эти рассказы о чудесах, жили на сто или двести лет позже. Они опирались на предания, в течение многих поколений передававшиеся изустно и в обилии обраставшие домыслами. Даже те рассказы, которые мусульмане считают аутентичными – благодаря подтверждению через *isnad* (зафиксированная цепочка рассказчиков) – не слишком правдоподобны. Залогом истинности таких историй выступают не свидетельства очевидцев, а многие поколения рассказчиков. Джозеф Горовиц (Horowitz) ставит под сомнение достоверность *isnad*:

На вопрос о том, кто впервые пустил эти истории в обращение, было бы очень легко ответить, если бы мы могли по-прежнему рассматривать *Isnad*, цепочку свидетелей, с той несомненной уверенностью, на которую она, по всей видимости, и была рассчитана в своём восприятии. Особенно велик такой соблазн, когда один и тот же рассказ появляется в разных, но по существу совпадающих вариантах [...] В общем случае методология *isnad* не оставляет нам возможности решать, когда имеет место изустная передача, а когда – воспроизведение текстов из книг учителей [Horowitz, 49–58].

По их поводу нет согласия. У мусульман нет общепринятого перечня аутентичных рассказов о чудесах в предании *Хадис*. Действительно, подавляющее большинство сюжетов из предания *Хадис* большая часть исламистов подлинными не признаёт. Различные школы признают различные перечни. Это порождает большие сомнения в аутентичности текстов.

Бухари, считающийся наиболее авторитетным собирателем традиции, признаётся, что из 300 000 собранных им хадисов (историй) только 100 000 могут быть истинными. Но и это число он потом сокращает до 7 275. Таким образом, даже по его собственному мнению, свыше 290 000 хадисов сомнительны.

Отсутствует общепринятый канон. Ни один из канонов предания *Хадис* не признан всеми мусульманами. Большинство

мусульман оценивают их достоверность в нисходящем порядке так: сначала *Sahih* Аль Бухари (ум. 256 г. п. Х. ["после Хиджры», бегства Мухаммеда в 622 г. по Р. Х.]), *Sahih* Муслима (Muslim; ум. 261 г. п. Х.), *Sunan* Абу Дуада (Du'ad; ум. 275 г. п. Х.), *Jami* Аль Тирмиди (AL-Tirmidhi; ум. 279 г. п. Х.), *Suand* Аль Насы (Al Nasa; ум. 303 г. п. Х.) и *Sunan* Ибна Мадджи (Ibn Madja; ум. 283 г. п. Х.). Помимо этих собраний хадисов, истории о чудесах рассказывают биографы Мухаммеда. Главные из них – Ибн Сад (ум. 123 г. п. Х.), Ибн Исхак (Ishaq; ум. 151 г. п. Х.) и Ибн Ишам (Hisham; ум. 218 г. п. Х.). Вышеперечисленные материалы отвергаются шиитами, которые, однако, вместе с остальными мусульманами признают Коран.

Их происхождение сомнительно. Происхождение исламских притязаний на чудеса сомнительно. Хорошо известно, что мусульмане заимствовали значительную часть своих верований и обрядности в других религиях (Dashti, 55). Нередко это даже задокументировано. Не приходится поэтому удивляться, что мусульмане заговорили о своих чудесах тогда, когда христианские апологеты стали доказывать превосходство Иисуса над Мухаммедом, указывая на сотворённые Иисусом чудеса (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; чудеса в Библии). Мусульманские рассказы о чудесах начали появляться после того, как два христианских епископа, Абу Курра (Qurra) из Эдессы и Арета из Кесарии, указали на отсутствие у Мухаммеда подлинных чудес. Как отмечает Саас (Sahas), «Следствия [из выдвинутого епископами аргумента] совершенно ясны: учение Мухаммеда вполне может иметь свои достоинства; однако этого не достаточно, чтобы зачислить его в пророки – пока нет сверхъестественных знамений. Если бы можно было сослаться на такие знамения, тогда, возможно, его и признали бы пророком» (Sahas, 312). Итак, если мусульмане сумеют выдумать чудеса, они смогут дать ответ на вызов со стороны христиан.

Саас отмечает, что несколько мусульманских сюжетов о чудесах имеют поразительное сходство с чудесами Иисуса, описанными в Евангелии (ibid., 314). Например, Мухаммед

вознёсся на небеса, превратил воду в молоко и чудесным образом накормил множество народу.

Незначимость для апологетики. Они не удовлетворяют исламским критериям. Ни один из рассказов о чудесах не соответствует девяти требованиям, которые мусульмане предъявляют к чуду, способному подтверждать слова пророка (*mudjiza*). Таким образом, согласно собственным критериям мусульман, ни одна из этих историй не может доказывать истинность ислама.

Они не взяты из Корана (который провозглашается богодухновенный), поэтому, по исламским критериям, лишены божественной авторитетности. Отсутствие этих событий в Коране, где от Мухаммеда постоянно требуют подтвердить свои заявления чудесами, представляет собой сильный довод против их аутентичности (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение). Безусловно, если бы Мухаммед мог заставить своих противников умолкнуть, предъявив сверхъестественные подтверждения своих притязаний, он так бы и поступил.

Мухаммед признаёт тот факт, что о пророках, бывших прежде него, Бог свидетельствовал чудесами. Он упоминает божественное подтверждение пророческого призвания Моисея (ср. Коран, суры 7:103–105, 113–116/106–108, 116–119; 23:47/45). В Коране также говорится о проявлениях Божьей власти творить чудеса, данной другим пророкам (ср. Коран, суры 4:66–68/63–65; 6:84–86/84–86).

Мухаммед признаёт и тот факт, что Иисус для подтверждения божественного происхождения Своей проповеди творил чудеса, такие как исцеление Им страждущих и воскрешение мёртвых (ср. Коран, сура 5:113). Но коль скоро Иисус мог вызывать чудесные, сверхъестественные явления в природе, удостоверяющие Его божественную миссию, а Мухаммед отказывался сделать то же самое, превосходство Мухаммеда, как пророка, над Иисусом сомнительно.

Ответ Мухаммеда на все предложения сотворить чудо (ср. Коран, суры 6:8–9/8–9; 17:92–94/90–92) весьма показателен: «разве я только не человек – посланник?» (сура 17:95/93 {подразумевается: «разве мало того, что я, хоть и человек, но

всё-таки посланник Бога?"}). Нельзя и представить себе, чтобы Моисей, Илия или Иисус дали такой ответ. Мухаммед признавал, что Моисей в ответ на сомнения фараона творил чудеса (ср. Коран, сура 7:103–105, 115/106–108, 118. Прекрасно зная, что именно таким способом Бог обычно свидетельствует о Своих посланниках, Мухаммед всё-таки отказывается творить соответствующие чудеса.

Мусульмане не дают удовлетворительного объяснения неспособности Мухаммеда творить чудеса. Самый известный их ответ сводится к тому, что «это один из установившихся путей промысла Божьего – дать Своему пророку власть творить такого рода чудеса, которые соответствуют духу времени, чтобы мир мог увидеть, что это выше человеческих возможностей, и что в этих чудесах проявляет себя сила Божия». Так, «во времена Моисея наивысшего расцвета достигло искусство волхвования. Поэтому Моисей получил власть творить такие чудеса, что волхвы были сражены наповал и при виде этих чудес признали превосходство и пророческое призвание Моисея». Сходным образом, «во времена Пророка ислама было сильно развито искусство красноречия. Поэтому Пророку ислама дана была власть сотворить такое чудо, как Коран с его красноречием, от которого стихают голоса величайших поэтов того времени» (Gudel, 38–39).

Однако нет никаких свидетельств того, что таков «один из установившихся путей промысла Божьего». Напротив, даже в самом Коране признаётся, что Бог неоднократно порождал сверхъестественные явления в природе через Моисея и других Своих пророков, в том числе Иисуса, и это установившийся путь промысла Божьего – свидетельствовать о Своих пророках чудесными знамениями. Кроме того, в красноречии вообще нет ничего сверхъестественного.

Заключение. Нежелание (при угадываемой неспособности) Мухаммеда вызывать сверхъестественные, чудесные явления в природе, тогда как он знал, что бывшие до него пророки могли творить и творили настоящие чудеса, критически мыслящим немусульманам представляется пустой отговоркой. Они спросят: «если Бог свидетельствовал о других пророках именно

таким образом, то почему Он не сделал то же самое для Мухаммеда, чтобы устранить всякие сомнения?» По собственным словам Мухаммеда (из Корана), «говорят они: «если бы было ниспослано ему знамение от его Господа!"" Ибо даже Мухаммед признаёт, что «Аллах мощен низвести знамение» (Коран, сура 6:37/37).

Мухаммед просто предъявляет своё собственное знамение (Коран) и заявляет, что причина, по которой его не признают как пророка – неверие, а не его неспособность творить чудеса. В тех немногих случаях, когда в биографию Мухаммеда включают предполагаемые сверхъестественные события, они могут быть объяснены вполне естественными причинами. Например, мусульмане считают выдающуюся победу Мухаммеда в сражении 624 г. при Вадре сверхъестественным знаком божественного благоволения к нему. Однако ровно через год воины Мухаммеда потерпели сокрушительное поражение. Тем не менее это не считается знаком божественного неодобрения.

В отличие от Корана, исламское предание *Хадис* изобилует рассказами о чудесах, однако их аутентичность сомнительна: они противоречат утверждениям Мухаммеда в Коране. Записаны они были спустя столетие, а то и больше, после смерти Мухаммеда. Большую их часть не признают сами исламисты. В них явственно видны следы позднейшего домысливания. И они не соответствуют критериям, установленным исламистами для сверхъестественных явлений, которые могли подтверждать притязания Мухаммеда на то, что он – пророк Божий.

В противоположность этому, Иисус сотворил множество чудес. Большинство из них, если не все, были явлены в подтверждение Его слов о том, что Он – Бог в человеческой плоти (*см*. Христос: божественная сущность: чудеса). Рассказы об этих чудесах исходят от современников Иисуса и очевидцев событий. В этом критически важном вопросе проявляется существенное различие между сверхъестественным свидетельством о Христе, как Сыне Божьем, и отсутствием достоверных подтверждений через чудеса для притязаний Мухаммеда хотя бы на то, что он – пророк Божий.

Библиография:

H. Abdalati. *Islam In Focus*.

H. M. Ahmad. *Introduction to the Study of the Holy Quran*.

I. R. Al Faruqi, *Islam*.

A. Y. Ali, «Introduction to Sura XVII» // *The Meaning of the Glorious Qur'an*.

→ "Mudjiza" // *The Encyclopedia of Islam*.

M. I. Bukhari, *The Translation of the Meanings of Sahih Al Bukhari*, M. M. Khan, trans.

A. Dashti, *Twenty-three Years: A Study of the Prophetic Career of Mohammad.*

A. Dawud, *Muhammad In the Bible*.

I. R. A. Faruqi, *Islam*.

N. L. Geisler and Abdul Saleeb, *Answering Islam: The Crescent In the Light of the Cross*.

J. Gudel, *To Every Muslim an Answer*.

M. Haykal, *The Life of Muhammad.*

J. Horowitz. «The Growth of the Mohammed Legend» // *The Moslem World* 10 (1920).

I. Ishaq, *Sirat Basul Allah* (trans, as *The Life of Muhammad*],

G. Nehls. *Christians Ask Muslims*.

C. G. Pfander, *The Balance of Truth*.

M. A. Rauf, *Islam: Creed and Worship*.

D. J. Sahas, «The Formation of Later Islamic Doctrines as a Response to Byzantine Polemics: The Miracles of Muhammad» // *GOTR*. 1982.

A. Schimmel, «The Prophet Muhammad as a Centre of Muslim Life and Thought» // *We Believe in One God*.

A. A. Shorrish, *Islam Revealed: A Christian Arab's View of Islam*.

H. Spencer, *Islam and the Gospel of God*.

W. S. C. Tindall, *The Source of Islam*.

Н

Натурализм

(*NATURALISM*)

Философским, или метафизическим *натурализмом* называют такую точку зрения, что природа – это «всё, что есть». Не существует сферы сверхъестественного и/или вмешательства в мир свыше (*см*. материализм; чудеса: аргументы против). Строго говоря, к натурализму следует относить все формы нонтеизма, в том числе °атеизм, °пантеизм, °деизм и °агностицизм.

Однако и некоторые теисты (*см*. теизм), особенно представители сайентизма, придерживаются той или иной разновидности *методологического натурализма*. Другим и словами, признавая существование Бога и возможность чудес, они применяют такой метод в своём подходе к миру естественного, что чудес он не допускает (*см*. происхождение вселенной). Это можно сказать в отношении многих теистических эволюционистов (*см*. эволюция; эволюция биологическая), таких как Дуглас Янг (см. Young) и Дональд Мак-Кей (см. MacKay). Они настаивают, что признать чудеса в природе для объяснения уникальных феноменов, аномалий – означает призывать на помощь «Бога провалов». В этом отношении они примыкают к отрицающим всё сверхъестественное, которые отвергают чудеса по причине их несовместимости с научным методом.

Разновидности метафизического натурализма.

Метафизический натурализм бывает двух основных видов: материалистический и пантеистический. Материалисты сводят всё сущее к материи (*см*. материализм), а пантеисты сводят всё сущее к разуму или духу. Те и другие отрицают, что какие бы то ни было сверхъестественные силы вмешиваются в мир природных явлений. Расходятся они, главным образом, в вопросе о том, состоит ли в итоге естественный мир из материи или разума (духа). Те, кто предпочитает второй вариант, зачастую допускают возможность *сверхнормальных* событий, объясняя их невидимой духовной Силой (*см*. чудеса; чудеса и

магия). Однако это не сверхъестественные события в теистическом смысле *сверхъестественного* Существа, вмешивающегося в дела созданного Им естественного мира.

Основания для натурализма. Метафизический натурализм категорически отвергает чудеса. Различие существует только в основаниях для критики веры в сверхъестественное. Бенедикт °Спиноза полагал, что чудеса невозможны, потому что они иррациональны. Дэвид °Юм заявлял, что чудеса неправдоподобны. Рудольф Бультман (Bultmann) считал, что чудеса не историчны и мифичны (*см*. мифология и Новый Завет; чудеса и миф). Исходя из невоспроизводимости чудес, Энтони °Флю настаивал, что чудеса просто не могут быть идентифицированы. °Кант утверждал, что чудеса не имеют существенного значения для религии. Все эти предположения досконально проанализированы и найдены необоснованными в статьях *чудеса; чудеса: аргументы против*.

Оценка. *Теистическая неадекватность натурализма*. С позиций натурализма либо признаётся, что существует Бог деистического типа, либо отрицается или ставится под сомнение существование какого бы то ни было божественного Существа. Но предполагаемые опровержения бытия Бога характерны своей безуспешностью (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). Имеются веские свидетельства того, что Бог существует (*см*. доказательство космологическое; доказательство нравственное; доказательство телеологическое). Что касается систем взглядов, в которых признаётся существование сверхъестественного Бога, но отрицаются чудеса (таких как деизм), то многие критики указывают, что в самой основе своей они непоследовательны. Ибо если Бог мог совершить и совершил величайшее из всех сверхъестественное деяние – сотворение мира «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды) – то нет никаких причин отрицать возможность меньших сверхъестественных явлений (то есть чудес). Ведь сотворение воды из ничего (осуществлённое Богом согласно Быт. 1) – это большее чудо, чем превращение воды в вино (осуществлённое Иисусом согласно Ин. 2).

Научная несостоятельность. Современной наукой обнаружено своё чудо – возникновение материальной Вселенной из ничего. Свидетельства о появлении Вселенной в результате Большого взрыва достаточно серьёзны. К числу таких свидетельств относятся Второе начало термодинамики (*см*. законы термодинамики), расширение Вселенной, реликтовое излучение и открытие больших масс материи, предсказанных теорией Большого взрыва (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). А в таком случае материя не вечна и не является всем сущим. И коль скоро существует Творец, создавший Вселенную из ничего, то величайшее чудо из всех уже сотворено.

Философская несостоятельность. Две предпосылки, общие для всех форм секулярного гуманизма (*см*. гуманизм секулярный) – это нонтеизм и натурализм. Их можно рассматривать вместе, поскольку если никакого сверхъестественного Существа (Творца) вне мира естественного нет, то мир естественного – это всё, что существует. Нередко натурализм подразумевает, что всё происходящее можно объяснить в терминах физических и химических процессов. Как минимум, это значит, что любое событие во Вселенной может быть объяснено в терминах Вселенной в целом (системы в целом). Представители натурализма убеждены, что нет никакой необходимости ссылаться на что-то (или на Кого-то) вне Вселенной, чтобы объяснить всё происходящее в ней, как и всю Вселенную в целом.

Но тот самый приверженец научного натурализма, который настаивает, что всё объяснимо в терминах физических и химических законов, не может объяснить свои собственные научные теории и законы в терминах чисто физических и химических процессов. Ибо «теории» или «законы» относительно физических процессов сами, очевидно, не являются физическими процессами. Это внефизические теории о физических сущностях. Одного профессора физики как-то спросили: «Если всё есть материя, то что же тогда есть научная теория о материи?» Ответ был: «*Это магия!*» А на вопрос, что

лежит в основе таких его воззрений, он ответил: «Вера». Небезынтересно отметить эту непоследовательность, когда чисто материалистическое мировоззрение апеллирует к вере в «магию», как основе материалистических убеждений.

Другой довод, доказывающий непоследовательность строгого натурализма, выдвинул °К. С. Льюис. Цитируя Холдейна (Haldane), Льюис пишет: «Если мои мыслительные процессы полностью определяются движением атомов в моём мозге, у меня нет оснований предполагать, что мои убеждения истинны [...] и поэтому у меня нет оснований предполагать, что мой мозг состоит из атомов» (Lewis, 22). Если натурализм объявляется истинным, то должно существовать нечто большее, нежели чисто естественные процессы; должен существовать «разум», который не есть чисто естественный физический процесс.

Ещё один способ выявить непоследовательность натурализма – показать, что фундаментальные посылки науки, признаваемые даже сторонниками натурализма, противоречат их выводу о том, будто бы любое явление во Вселенной может быть объяснено в терминах Вселенной как целого. Та посылка, что «каждое явление имеет свою причину», составляет философскую основу научного исследования (*см*. принцип причинности). Ведь учёные – уж во всяком случае приверженцы натурализма – стремятся обнаружить естественное объяснение, естественную причину для всех явлений. Но если *каждое* явление имеет свою причину, отсюда следует, что свою причину имеет Вселенная *в целом.* Ибо Вселенная, по представлениям современной науки, есть тотальный итог всех событий в данный момент времени. Но если *любое* событие имеет причину, то причину имеет *каждое* событие. И если Вселенная есть тотальный итог каждого события, то Вселенная в целом имеет свою причину. Например, если каждая плитка пола имеет коричневый цвет, то и весь пол – коричневый. И если каждая часть стола сделана из дерева, то и весь стол – деревянный. Точно так же, если каждое явление во Вселенной есть следствие, то сумма всех явлений (следствий) не равна причине. Напротив, тотальный итог всех порождённых

причинами явлений нуждается для своего объяснения в существовании общей причины (*см*. доказательство космологическое).

Стороннику натурализма не поможет и заявление о том, что Вселенная есть нечто «большее», нежели сумма всех явлений или «частей», ведь тогда он, по сути, объясняет *всё сущее* не в терминах составляющих его физических «частей» или явлений, а в терминах чего-то «большего» и внешнего по отношению к ним. Это, однако, прекрасно согласуется с той посылкой противников натурализма, что нельзя объяснить все явления во Вселенной *единственно* в терминах Вселенной физических явлений. И натурализм не в состоянии объяснить ни сам себя, ни Вселенную на основе строго натуралистических посылок.

Библиография:

N. L. Geisler, *Is Man the Measure?*, chap. 5.
→ *Miracles and the Modern Mind*, chap. 8.
T. Hobbes, *Leviathan*.
C. S. Lewis, *Miracles.*
D. MacKay, *Clockwork Image*.
D. A. Young, *Christianity and the Age of the Earth*.

Наука и Библия

(*SCIENCE AND THE BIBLE*)

Конфликт между наукой и Библией усугубляется, особенно за последние 150 лет. Большинство причин такого антагонизма связано с самыми общими представлениями о сущности и процедурных правилах каждой из этих двух сфер знания. Для многих людей этот предполагаемый конфликт решается за счёт полного их разделения. Обычно их разделяют, ограничивая вотчину религии или Библии вопросами веры, а вотчину науки – вопросами фактов. В частности, некоторые христианские представители естественных наук утверждают, что Библия указывает нам «Кто и зачем» (Бог), а наука отвечает на вопрос «как?».

Однако такое принципиальное размежевание сфер Библии и науки нельзя назвать удовлетворительным, потому что Библия отнюдь не ограничивает свою тематику вопросами «Кто?» и «зачем?». Она нередко указывает на факты из мира науки. Да и наука не ограничивается одними лишь вопросами «как?». Она также занимается проблемами происхождения мира и жизни (*см*. происхождение вселенной).

С христианской точки зрения, соотношение между Библией и Природой есть соотношение между двумя типами откровения Бога, частным откровением и общим откровением (*см*. откровение общее; откровение частное, или особое). Первое – это Божье откровение в Писании (*см*. Библия: свидетельства истинности), а второе – Его откровение в Природе. Между ними, если понимать их правильно, никаких конфликтов нет, поскольку Бог является Первоисточником и того, и другого, а противоречить Себе Он не может.

Однако в связи с тем, что научное понимание – это лишь несовершенное человеческое понимание Природы, а библеисты располагают лишь небезошибочными толкованиями непогрешимого Писания, вполне объяснимо, что в этих двух областях иногда будут возникать противоречия. Ситуацию можно проиллюстрировать так:

Писание (***нет конфликта***) Природа

Богословие (***некоторый конфликт***) Наука

Библейское богословие основано на человеческом понимании библейских текстов. В таковом своём качестве оно уязвимо для следствий недопонимания и ошибок. Сходным образом, наука основана на несовершенных человеческих попытках понять мироздание. Поэтому какие-то конфликты неизбежны. Например, большинство учёных считает, что возраст Вселенной составляет многие миллиарды лет. А некоторые библеисты убеждены, что он не превышает нескольких тысяч лет. Очевидно, те и другие не могут быть правы одновременно.

Принципы согласования. Прежде чем переходить к конкретным примерам конфликта, полезно высказать некоторые общие соображения о сущности и процедурных правилах рассматриваемых двух сфер.

В каждой из этих дисциплин возможны ошибки. Вполне компетентные люди с обеих сторон – как толкователи Библии, так и учёные – всё-таки подвержены ошибкам. Многие библеисты когда-то думали (как и многие учёные), что Солнце вращается вокруг Земли; кое-кто верил, что Земля имеет квадратную форму. Но все они ошибались. Точно так же модель вечной Вселенной была отвергнута в пользу модели Большого взрыва. От эволюционных теорий о наследовании приобретённых признаков пришлось отказаться (*см*. эволюция биологическая; эволюция химическая).

В каждой из дисциплин происходят уточнения. Ещё один важный принцип заключается в том, что в каждую из дисциплин вводятся уточнения благодаря поправкам со стороны другой дисциплины. Например, научными фактами опровергнута теория плоской Земли. Поэтому любое толкование, в котором стихи о четырёх «концах» или «краях» Земли (Ис. 11:12; 41:9; Иез. 7:2) понимаются как буквальное географическое описание, является ложным. Наука доказала, что это неправильно.

Аналогичным образом, учёные, настаивающие, что Вселенная вечна, придерживаются теории, ложность которой доказана – как наукой, так и христианской критикой (*см*.

творение: различные взгляды; теория большого взрыва; эволюция космическая).

Не все конфликты решаются с такой лёгкостью. Лишь очень немногие факты в науке установлены с полной достоверностью. Некоторые научные положения являются всего лишь вероятными или наиболее вероятными. Например, то, что Земля движется вокруг Солнца, не доказано как абсолютная истина. Эта теория соответствует известным в настоящее время фактам и является наиболее вероятной научной интерпретацией Природы, которая противоречит спорному толкованию Писания, так что в данном случае мы должны признать такое толкование ошибочным. И наоборот. Например, теория макроэволюции сомнительна, тогда как акт творения в качестве причины возникновения Вселенной, первой жизни и новых её форм наиболее вероятен. Поэтому утверждение о творении нужно признать истинным, а теорию макроэволюции отвергнуть (*см*. эволюция).

Библия – не учебник по естественным наукам. Один из принципов, о котором чрезмерно ревностные христианские апологеты иногда забывают, состоит в том, что Библия не содержит научных ошибок (*см*. Библия: предполагаемые ошибки), но и не является учебником по естественным наукам. Она не прибегает к формальной научной терминологии и не стремится к предельной точности. В ней приводятся округлённые числа. Для описаний в ней принят язык обычного наблюдателя, а не астронома (*см*. Библия: предполагаемые ошибки). В различных областях науки Библия высказывает лишь частные истины. В ней не излагаются начала геометрии, совсем нет алгебры и тригонометрии. Нельзя говорить о конфликте, не принимая во внимание эти факторы.

Наука постоянно развивается. Научные представления постоянно меняются. Это означает, что апологеты прошлых лет, предпринявшие успешные попытки согласовать Библию с некоторыми научными воззрениями, возможно, старались абсолютно напрасно, потому что никакого реального конфликта не было и согласовывать было нечего. Идеальное соответствие сегодня тоже может оказаться ошибочным завтра, когда наука

станет другой. Учитывая, что естественные науки – это эмпирические, развивающиеся дисциплины, никогда не приходящие к окончательным заключениям ни по одному из вопросов, нам не стоит спешить с предположением об ошибках в Библии, пока не выполнены такие условия:

1) некое утверждение представляет собой достоверно установленный научный факт;

2) оно противоречит толкованию Библии, не вызывающему ни малейших сомнений.

Например, никаких разумных сомнений не может вызвать такое понимание Библии, что она указывает на существование теистического Бога (*см*. теизм). Поэтому необходимо сначала доказать, что это установленный вне всяких сомнений научный факт – что Бога нет, а затем уже можно говорить о реальном конфликте. Представляется маловероятным, что когда-либо будет выявлен *реальный* конфликт между Библией и наукой. Некоторые кажущиеся конфликты заслуживают рассмотрения, как, впрочем, и те случаи, когда для вероятных или наиболее вероятных выводов современной науки обнаруживаются совершенно удивительные параллели в Библии. Именно к ним мы и обратимся в первую очередь.

В чём Библия и наука сходятся. Учитывая, как мало научных сведений было известно в библейские времена, Библия характеризуется довольно высокой научной достоверностью, и это служит свидетельством её сверхъестественного происхождения.

Происхождение мира. Вселенная имела своё начало во времени. В самом первом стихе Библии провозглашается, что «в начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). В древнейшие времена распространено было мнение, что Вселенная вечна, однако Библия учит, что у неё было своё начало во времени. Именно в этом убеждено сегодня большинство учёных, принимающих теорию °Большого взрыва. Как пишет агностически настроенный астроном Роберт Джастроу, существует «три линии свидетельств – это разбегание галактик, начала термодинамики и эволюция звёзд – подразумевающих

один и тот же вывод. Всё указывает, что Вселенная имела своё начало во времени» (Jastrow, *God and the Astronomers*, 111).

Порядок событий. В главе Быт. 1 описывается также развёртывание творения – акт сотворения мира, после которого существовала бесформенная Земля, а затем акт придания Земле формы. Это гораздо более сложная научная концепция, нежели в обычных древних повествованиях о сотворении мира. Как указывает Библия, в начале Бог сказал: «Да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3). Джастроу пишет об аналоге этого утверждения в современной науке: «Детали отличаются, но существенные элементы в астрономическом и в библейском описании возникновения мира совпадают: эта цепочка событий, заканчивающаяся появлением человека, начинается резко и внезапно, в предопределённый момент времени, со вспышки света и всплеска энергии» (ibid., 14).

Новой материи не возникает. В Библии с самого начала сказано о завершённости творения: Бог почил от дел Своих (Быт. 22) и до сих пор пребывает в покое (Евр. 4:4 и далее). Иначе говоря, никакой новой материи (энергии) больше не создаётся. Но ведь это в точности то, что утверждает Первое начало термодинамики, а именно, что количество реальной энергии во Вселенной остаётся постоянным (*см*. законы термодинамики).

Вселенная деградирует. Согласно Второму началу термодинамики, запас полезной энергии во Вселенной не восстанавливается. Она в прямом смысле слова изнашивается. Именно об этом говорит псалмопевец: «в начале Ты основал землю, и небеса – дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся» (Пс. 101:26–27).

В Книге Бытие указано, что сначала жизнь появилась в море (Быт. 1:21) и только потом – на земле (Быт. 1:24–27). Это соответствует тем представлениям, что многоклеточные организмы сформировались в кембрийских водах, прежде чем начали распространяться на суше.

Жизнь воспроизводит себя по роду своему. Согласно Быт. 1:24, Бог сказал: «да произведёт земля душу живую по роду её,

скотов, и гадов, и зверей земных по роду их». Как отмечает агностически настроенный палеонтолог Стивен Джей Гулд, «у большинства видов не проявляется выраженной направленности изменений за время их пребывания на Земле. В момент своего появления в летописи ископаемых останков они выглядят примерно так же, как в момент своего исчезновения; морфологические изменения обычно весьма ограниченны и не имеют выраженной тенденции» (Gould, «Evolution's Erratic Pace», 13–14). В этой летописи ископаемых останков, как и в Книге Бытие, человек появляется последним.

Люди сделаны из земли. В отличие от древних мифов или от Корана, где говорится, что люди были сделаны из «сгустка крови» (Коран, сура 23:14/14), Библия утверждает, что «создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Далее человеку сказано, что «в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3:19). По данным науки, составные элементы в человеческом теле те же самые, что и в земле.

Науки о Земле. Круговорот воды в природе. Как говорится в Писании, «все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь» (Ек. 1:7; ср. Иов 37:16). Хотя священнописатель мог не иметь точного представления о процессах испарения, конденсации и выпадения осадков, его описание полностью соответствует реальности этих процессов.

Земля – круглая. Исаия говорит, что Бог «восседает над кругом земли» (Ис. 40:22). Это поразительно точное утверждение для пророка восьмого столетия до Р. Х. А Соломон указывал на ту же истину ещё в десятом столетии до Р. Х. (Пр. 8:27).

Земля парит в пространстве. В ту эпоху, когда распространены были представления о том, что небеса – это твёрдый купол, в Библии проницательно отмечалось, что Бог «распростёр север над пустотою, повесил землю ни на чём» (Иов 26:7).

Библия не только совместима с истинными научными открытиями, но и предвосхитила многие из них. Научное знание вполне совместимо с истинами Писания.

Другие научные открытия. Многие другие вещи, открытые наукой нового времени, были высказаны в Библии с опережением в сотни и тысячи лет. В число таких истин входит следующее: 1) что в море есть свои пути и течения (2Цар. 22:16; Пс. 8:9; Пр. 8:28); 2) что у моря есть свои границы (Пр. 8:29); 3) средоточие жизни – в крови (Лев. 17:11); 4) инфекции могут распространяться путём физического контакта (Лев. 13).

Предполагаемые конфликты. *Бытие 1–2*. Наиболее часто упоминаемый пример конфликта между наукой и Библией связан с доктриной творения. Имеет место конфликт относительно происхождения мироздания (*см*. происхождение вселенной); конфликт относительно возникновения первой жизни; и конфликт относительно появления человека. Резкую критику Библии с научной точки зрения можно обнаружить в книге «Библия, Коран и наука» (*The Bible, the Qur'an and Science*) мусульманского автора Мориса Букайля (Bucaille). Некоторые из приведённых ниже конкретных примеров предполагаемых конфликтов перечислены в книге Букайля. Веский христианский ответ на этот труд появился в книге Уильяма Кэмпбелла (Campbell) «Коран и Библия в свете истории и науки» (*The Qur'an and the Bible in the Light of History and Science*).

Дни в Книге Бытие. Как заявляют критики, поскольку «дни» в Книге Бытие с очевидностью представляют собой двадцатичетырёхчасовые промежутки времени, Библия противоречит современным научным данным, благодаря которым доказано, что возникновение Вселенной и жизни в ней заняло гораздо больше времени. Однако в статье *Книга Бытие: дни сотворения* было показано, что древнееврейское слово, переводимое как «дни», может обозначать эры или эоны, и что в случае, если имеются в виду именно «солнечные сутки», это не обязательно могут быть непосредственно следующие друг за другом двадцатичетырёхчасовые промежутки времени. Кроме того, научные методы датировки основаны на двух

недоказуемых предположениях: 1) что первоначальные условия были чистыми, неискажёнными; 2) что скорость изменений оставалась постоянной с момента возникновения первоначальных условий.

Бытие 1:2. Стих Быт. 1:2 называют «шедевром неточности с научной точки зрения» (Bucaille, 40). Букайль ссылается на тот факт, что в Быт. 1:2 вода упомянута на ранней стадии истории Земли, однако, как он утверждает, «говорить о существовании воды в этот период можно не иначе, как чисто аллегорически» (Bucaille, 41).

Это странное обвинение, так как сам Букайль признаёт, что «имеются все указания на то, что в начальной стадии формирования Вселенной существовала газообразная масса». Но ведь и у самой воды есть газообразное состояние, известное под названием «пар». Кроме того, научные воззрения меняются. Сегодняшние теории зачастую не доживают до завтра. Таким образом, даже если бы сегодня имелась теория, отрицающая, что в начальном состоянии Вселенной существовала вода, это всё равно оставалось бы лишь голой теорией. Далее, на ранних стадиях истории Земли вода существовала, по крайней мере, в виде пара. Это одна из причин того, что жизнь, как мы её знаем, стала возможна на Земле, но не на других планетах нашей Солнечной системы. Итак, торопясь отыскать ошибки в Библии, Букайль допускает их в собственных трудах.

Бытие 1:3–5. Относительно стихов Быт. 1:3–5 мусульманский критик Букайль заявляет: «Нелогично, однако, упоминать результат (свет) в первый день, если источник этого света [Солнце] был создан на три дня позже» (ibid., 41).

Но ведь Солнце не является единственным источником света во Вселенной. Кроме того, отнюдь не обязательно понимать этот текст так, что Солнце было создано на четвёртый день. Оно могло быть только *сделано видимым* на четвёртый день после того, как завеса водяных паров была рассеяна и его очертания проступили на небе. (Древнееврейское слово, переводимое как *сделать*, *asah*, встречается в Ветхом Завете примерно 1200 раз. Оно имеет широкий диапазон значений, в

том числе: сделать, создать, показать, открыть, обнаружить и сделать видимым.) До тех пор солнечный свет мог только пробиваться сквозь туман, как в ненастный день, так что наблюдатели на Земле не могли бы увидеть очертания Солнца.

Бытие 1:14–19. Многие согласились бы с тем мнением Букайля, что «помещать сотворение Солнца и Луны после сотворения Земли – означает противоречить наиболее авторитетно установленным представлениям о формировании элементов Солнечной системы» (Bucaille, 42).

И снова, здесь существуют две проблемы. Одна из них связана с тем допущением, будто бы научные идеи, пусть и самые признанные, обязательно воспринимать как абсолютно истинный научный факт. В самом деле, довольно странно, что мусульмане прибегают к этому доводу, поскольку они тоже указывают на ошибку богословов, некогда предполагавших, что получившая практически всеобщее признание научная теория геоцентрической (с Землёй в центре) Вселенной есть научный факт. Сходным образом, доминирующие в науке представления о возникновении Солнца и Луны *могут* быть ошибочными.

Однако, как мы уже указывали в комментарии к стихам Быт. 1:3–5, совсем не обязательно считать, что Солнце и Луна были созданы в четвёртый день творения. Возможно, по каким-то причинам (например, только когда рассеялась первоначальная пелена тумана) их очертания стали видны с поверхности Земли лишь на четвёртый день.

Бытие 1:9–13. Критически настроенные учёные усматривают в стихах Быт. 1:9–13 два неприемлемых момента: «тот факт, что континенты появились в ранний период истории Земли, когда она ещё была покрыта водой» и «то, что высокоорганизованные растения, воспроизводящиеся через образование семян, могли сформироваться до появления Солнца» (Bucaille, 42).

Первое возражение необоснованно, а на второе ответ дан по поводу стихов Быт. 1:3–5. Для кого может быть неприемлема та идея, что Бог сотворил семенные растения в ранний период истории Земли? Для представителей нетеистической теории эволюции, отрицающих существование Бога и Его особый акт

творения, это может оказаться затруднительным делом. Но это не должно быть неприемлемо для мусульманина, такого как Букайль, который заявляет, что верит в Коран. В Коране утверждается, что Бог сотворил мир и всё, что в нём, за несколько дней. Противоречие здесь возникает между Библией и доминирующими научными гипотезами (см. Denton; Johnson; Geisler, chaps. 5–7).

Бытие 1:20–30. Как считает Букайль, в этом тексте содержится неприемлемое утверждение о том, что существование животного царства началось с сотворения морских тварей и крылатых птиц. Однако птицы появились только после рептилий и других наземных животных (ibid., 42–43).

В Библии на самом деле не сказано, будто бы Бог сотворил пернатых птиц раньше, чем рептилий. Речь идёт о крылатых тварях (Быт. 1:21 {ср. синод.}). В переводах здесь часто ставят слово «птицы» (что означает «летающие животные»), но никогда не говорят о птицах *с перьями*. А по данным науки, крылатые твари существовали ещё до появления птиц. Их упоминание наряду с сотворением «рыб больших» и «пресмыкающихся» (Быт. 1:21) свидетельствует, что речь идёт о крылатых динозаврах. Букайль предполагает здесь соответствие эволюционному сценарию. Однако эволюция – это лишь необоснованная гипотеза. Выдвигать в качестве научного обоснования то рассуждение, что «благодаря множеству биологических признаков, общих для обоих видов, данный вывод становится вполне допустимым», – означает совершать логическую ошибку в дедукции. Ведь сходство признаков не доказывает существование общего предка; оно может указывать на общего Творца. В конце концов, существуют черты сходства между разными автомобилями, от самых первых моделей до самых последних. Но никто почему-то не верит, что они произошли друг от друга естественным путём.

И наконец, некоторые современные учёные сомневаются в долгое время господствовавшей гипотезе о том, что все крылатые животные появились после рептилий. Иногда останки летающих морских животных находят в древнейших слоях,

которые обычно связывали с появлением рептилий. Как бы то ни было, никаких противоречий здесь нет, за исключением конфликта между научными теориями и некоторыми толкованиями Книги Бытие.

Бытие 2:1–3. По поводу того библейского утверждения, что Бог завершил творение за шесть дней (Быт. 2:1–3), Букайль высказывается, что «как все мы сегодня прекрасно знаем, возникновение Вселенной и Земли происходило поэтапно, на протяжении очень долгого времени». Как уже отмечалось, несостоятельность подобных обвинений показана в статье *Книга Бытие: дни сотворения*.

Бытие 2:4–25. Букайль придерживается тех устаревших взглядов, что глава Быт. 2 противоречит повествованию в Быт. 1. Критика сводится к тому, что, согласно Быт. 1, животные были сотворены раньше человека, а в Быт. 2 этот порядок, по-видимому, меняется на обратный, так как там сказано: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привёл их к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их» (Быт. 2:19), и это подразумевает, что Адам был сотворён раньше животных (*см*. Адам: историческая достоверность; эдемский сад).

Однако решение этой проблемы станет очевидным, если мы внимательнее рассмотрим оба текста. Расхождение появляется из-за того, что в Быт. 1 описан *порядок* событий, а в Быт. 2 больше говорится об их *сущности*. Текст Быт. 2 не противоречит первому повествованию, так как в нём не указано конкретно, в какой именно момент Бог сотворил животных. Здесь просто рассказывается, что Бог привёл животных (которых перед этим сотворил) к Адаму, чтобы тот мог дать им названия. По своей теме глава Быт. 2 сосредотачивается на том, как животные получили имена, а не на том, как они были сотворены. Таким образом, в Быт. 2:19 выделен факт наречения (а не сотворения) животных, и просто сказано: «Господь Бог (Который] образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных […] привёл их к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их».

В главе Быт. 1 дан общий очерк событий, а в главе Быт. 2 приведены подробности. В совокупности эти две главы дают более гармоничную и полную панораму событий творения. Итак, различия можно свести в следующую таблицу:

Бытие 1

Бытие 2

Хронологический порядок

Тематический порядок

Обзор

Подробности

Сотворение животных

Наречение животных

Стоит только это понять, и окажется, что данные два текста идеально дополняют друг друга.

Бытие 2–3. Многие критики Библии выдвигают обвинение в полном отсутствии научных свидетельств того, чтобы Едемский сад, о котором повествуется в Библии, когда бы то ни было существовал в реальности. Однако, помимо того, что это довод, основанный на молчании, то есть разновидность логической ошибки «довод от незнания», здесь неверна сама посылка. Мы располагаем весомыми историческими и географическими свидетельствами реального существования Едема.

Бытие 4. По поводу данной главы проблема состоит в том, что Каин, согласно Библии, взял себе жену, хотя в тот момент жениться ему, по всей видимости, было не на ком. Каин и Авель были первыми детьми Адама: женщины для Каина просто не существовало. Были только Адам, Ева (Быт. 4:1) и его убитый брат Авель (Быт. 4:8). Однако Библия утверждает, что Каин женился и обзавёлся детьми.

Хотя это излюбленное возражение библейских критиков, здесь имеется довольно простое решение. Каин женился на своей сестре (или, может быть, племяннице). В Библии про Адама сказано: «родил он сыновей и *дочерей*" (Быт. 5:4; *курсив Н. Г.*). Фактически, поскольку Адам жил 930 лет (Быт. 5:5), ему вполне хватало времени, чтобы наплодить множество детей. Каин мог жениться на одной из своих многочисленных сестёр

или даже на племяннице, если он женился после того, как у его братьев или сестёр подросли дочери.

Что касается производной проблемы запрещённого и генетически опасного кровосмешения (Лев. 18:6) в случае женитьбы Каина на сестре, то и здесь решение не вызывает затруднений. Прежде всего, у истоков рода человеческого генетического несовершенства не было. Бог сотворил генетически совершенного Адама (Быт. 1:27). Генетические нарушения стали следствием грехопадения и лишь постепенно нарастали на протяжении долгого времени. Кроме того, во времена Каина ещё не было запрета брать в жёны близких родственниц. Эта заповедь (Лев. 18) была дана тысячи лет спустя, во времена Моисея (ок. 1500 г. до Р. Х.). И наконец, поскольку род человеческий пошёл от единственной супружеской четы (Адама и Евы), Каину больше не на ком было жениться, кроме своих близких родственниц (сестёр и племянниц).

Бытие 5. Проблема долгожительства перед потопом очевидна: Адам жил 930 лет (Быт. 5:5), Мафусал жил 969 лет (Быт. 5:27), а средняя продолжительность жизни тех, кто умер естественной смертью, превышала 900 лет. Однако даже в Библии признаётся то, о чём свидетельствуют научные данные, а именно, что большинство людей, даже умерших своей смертью, живёт всего лишь семьдесят или восемьдесят лет (Пс. 89:10).

То, что в наше время люди не живут так долго, – это факт. Но это чисто описательное утверждение, а не предписывающее. ещё ни один учёный не доказал, что какой-то человек не мог бы жить так долго. Фактически, с точки зрения биологии нет никаких причин, чтобы люди не могли жить сотни лет. Учёных больше озадачивают процессы старения и умирания, чем долгожительство.

Во-вторых, ссылка в Пс. 89 относится ко временам Моисея (1400 гг. до Р. Х.) и более поздним, когда снизившаяся продолжительность жизни составляла уже не более семидесяти или восьмидесяти лет, хотя сам Моисей прожил 120 лет (Вт. 34:7).

В-третьих, кое-кто полагает, что эти «годы» в действительности представляли собой лишь месяцы, и тогда девять столетий сводятся к нормальной продолжительности жизни в восемьдесят лет. Однако это малоправдоподобно. В древнееврейском Ветхом Завете нет прецедентов для понимания слова *год* в значении «месяц». Причём у Малелеила появились дети, когда ему было «всего» шестьдесят пять лет (Быт. 5:15), а у Каинана – в возрасте семидесяти лет (Быт. 5:12); это означало бы, что им тогда и по пять настоящих лет не исполнилось – такое совершенно невозможно с точки зрения биологии.

В-четвёртых, предполагают ещё, что эти имена могут относиться к семействам, к родословным линиям, которые существовали на протяжении нескольких поколений, пока не вымерли. Однако такое объяснение лишено смысла. Прежде всего, многие из этих имён (например, Адам, Сиф, Енох, Ной), безусловно, указывают на отдельных людей, о жизни которых повествуется в тексте (Быт. 1–9). Далее, родословная линия вряд ли может «родить» родословную линию с другим именем. И родословные линии не «умирают», как умер каждый из упомянутых людей (ср. Быт. 5:5, 8, 11). Более того, упоминание о рождении «сынов и дочерей» (Быт. 5:4) плохо согласуется с теорией родословных линий.

В-пятых, представляется, что правильней считать эти промежутки времени годами (хотя это были лунные годы, насчитывающие 12×30=360 дней).

Не только в Библии говорится о столь старых долгожителях древнего мира. Существуют также древнегреческие и древнеегипетские тексты о людях, живших сотни лет.

Родственная проблема возникает в связи с тем, что, согласно Быт. 6:3, непосредственно перед потопом Бог решил ограничить продолжительность жизни людей сроком в 120 лет. Однако в Быт. 11:10–32 для десяти потомков Ноя указаны сроки их жизни, составляющие от 148 до 600 лет (Bucaille, 39–40).

Даже при том предположении, что стих Быт. 6:3 относится к продолжительности жизни потомков Ноя, там не сказано, что такое сокращение сроков произойдёт *немедленно*. Речь может

идти лишь о продолжительности жизни, установившейся в конечном счёте среди человечества, выжившего после потопа. И действительно, Моисей, который и написал эти слова, дожил в точности до 120 лет (Вт. 34:7).

Более того, не обязательно вообще считать это указанием на продолжительность жизни людей после потопа. Не исключено, что речь идёт о сроке, отведённом человечеству до того времени, когда Бог свершит Свой грозный суд. Такое прочтение лучше соответствует ближайшему контексту, где говорится о том, как долго Бог будет увещевать человечество покаяться, прежде чем наведёт на землю потоп.

Бытие 5; 11. По заявлениям критиков, в Библии допущена та научная ошибка, что появление человечества отнесено примерно к 4000 г. до Р. Х. Однако в самой Библии нигде не приводится такая суммарная хронология. На самом деле, то, что в библейских родословиях имеются пропуски, доказано. Поэтому невозможно подсчитать полное количество лет от Адама до Авраама. Библия приводит точные *линии* родословия, в которых есть доказанные пропуски (*см.* полнота родословий).

Бытие 6–9. Повествование о потопе критикуют за научную недостоверность, в частности, в связи с отсутствием геологических свидетельств и с тем фактом, что все существующие в мире виды животных невозможно было бы разместить на таком маленьком корабле. Однако было показано (*см*. великий потоп), что свидетельства потопа существуют и что ковчег имел огромные размеры, вполне достаточные, чтобы спасти тех животных, которые сами не смогли бы пережить потоп.

Бытие 30. Судя по описанию в Быт. 30, Иаков придерживался ненаучных представлений своей эпохи о том, что внешние влияния на мать ещё не рождённого детёныша обуславливают его будущие физические признаки. Ведь Иакову удавалось получить скот пёстрый, с крапинами и с пятнами благодаря тому, что он ставил прутья с нарезкой перед спаривающимися особями (Быт. 30:37).

Хотя пёстрое потомство рождалось не за счёт хитростей Иакова с прутьями, для полученных им результатов имеется

научная основа. «Случайному наблюдателю их масть казалась однородной, так как все особи с пёстрой окраской изымались из стада; но наследственные факторы, гены окраски, были у них смешанными, находились в том состоянии, которое генетики называют гетерозиготным». Дело в том, что, «как показали селекционные опыты, у коз пёстрая окраска генетически рецессивна по сравнению с однородной, благодаря чему возможно, чтобы у особи присутствовал скрытый ген пёстрой окраски, передающийся по наследству, хотя внешне это у неё никак не проявляется» (ASA, 71).

Бог благословил Иакова, несмотря на все его хитрости по изъятию поголовья скота у его коварного дядюшки Лавана. Бог раскрыл Иакову в его сновидении истинную причину того, что скот рождался пёстрым: «возведи очи твои и посмотри: все козлы, поднявшиеся на скот, пёстрые, с крапинами и с пятнами, *ибо Я вижу всё, что Лаван делаете тобою*" (Быт. 31:12; *курсив Н. Г.*).

Исход 14. Согласно этому повествованию о переходе через Красное (Чермное) море, значительные массы спасающихся бегством израильтян располагали не более чем двадцатью четырьмя часами на то, чтобы пересечь подготовленную Богом для их перехода часть Красного моря. Причём, согласно приведённым цифрам, израильтян было около 2 миллионов (Чис. 1:45–46). Но такому множеству народа просто не могло хватить на этот переход периода в двадцать четыре часа.

Следует отметить, что данный текст, хотя и может производить впечатление, будто бы время, которым израильтяне располагали для перехода, было очень коротким, не обязательно подразумевает именно такой вывод. Фактически здесь говорится, что Бог гнал море «сильным восточным ветром всю ночь» (Исх. 14:21). В стихе Исх. 14:22, судя по всему, указано, что на следующее же утро массы израильтян начали свой переход через море по его обнажившемуся дну. Затем в стихе Исх. 14:24 говорится: «в утреннюю стражу воззрел Господь на стан Египтян». И наконец, согласно Исх. 14:26, Бог сказал Моисею: «простри руку твою на море, и да обратятся воды на Египтян». Однако в этом повелении время не

уточняется, и совсем не обязательно делать вывод, что Израиль завершил свой переход в то же самое утро.

Переход моря за двадцать четыре часа не настолько невозможен, насколько могло бы показаться. В тексте отнюдь не сказано, будто бы все израильтяне шли одной колонной или что участок для перехода не превышал по ширине современную автостраду. По сути дела, гораздо более вероятно, что Бог подготовил для израильтян участок шириною в несколько километров. Это, безусловно, больше соответствовало бы ситуации, так как стан Израиля на берегу Красного моря, по всей видимости, простирался вдоль береговой линии на пять-шесть километров. Когда пришло время выступить в поход по обнажившемуся дну моря, израильтяне, скорее всего, двинулись одной могучей массой, словно великая армия, идущая на приступ. Красное море простирается примерно на 2300 километров, а средняя его ширина составляет 290 километров. Если эти огромные толпы переходили его так, как мы описываем, то для преодоления дистанции в 290 километров за двадцать четыре часа они должны были двигаться со скоростью около тринадцати километров в час. Это приемлемая скорость и достаточное время для пересечения вброд длинной и узкой водной преграды.

Левит 11. В Лев. 11:5–6 два животных, тушканчик и заяц, названы нечистыми по закону Левита, так как они, хотя и жуют жвачку, не имеют раздвоенных копыт. Однако современная наука выяснила, что эти два животных не жуют жвачку. Таким образом, Библия, по всей видимости, в этом вопросе ошибается.

Несправедливо проецировать современные научные представления на древний фразеологизм «жевать жвачку». Зайцы (кролики) не жуют жвачку в формальном смысле слова, их жевательные функции обозначаются термином «рефекция», хотя для стороннего наблюдателя никакой разницы здесь нет. Подобные обороты называют «языком (стороннего) наблюдателя», и мы всё время к ним прибегаем, особенно когда говорим с людьми, которые плохо разбираются в технических тонкостях какой-либо темы. Например, мы обращаемся к «языку

наблюдателя», когда говорим, что солнце всходит и заходит. Такое описание в свете современных научных требований нельзя считать корректным, однако оно функционально удобно на уровне обычного, далёкого от науки человека. Данное библейское выражение следует рассматривать в качестве обобщённого практического описания с точки зрения наблюдателя, в котором подразумевается как современное формальное определение жевания жвачки или «руминации», так и поведение других животных, в том числе кроликов, при взгляде со стороны словно бы жующих жвачку. Они перечисляются вместе с животными, действительно жующими жвачку, так чтобы любой человек по своим повседневным наблюдениям мог отличить их от всех прочих.

Это хорошая иллюстрация того обстоятельства, что Библия не содержит фактических ошибок, но и не является учебником в современном научном понимании слова. Критерии отличия, указанные в Книге Левит, являются практическими, а не научными. Они помогали людям различать чистую и нечистую пищу. Животные, жующие жвачку, называются «жвачные», то есть совершающие «руминацию», отрыгивая пищевые массы через пищевод для повторного пережёвывания. Желудок у большинства жвачных состоит из четырёх отделов. Как правило, их мясо было «чистой», правильной пищей для израильтян. Ни горный даман («горный барсук» в переводе NASB {ср. синод, «тушканчик"}), ни заяц не являются жвачными, и в формальном смысле слова они жвачку не жуют. Однако им свойственно так двигать челюстями, что со стороны кажется, будто они жуют жвачку. Даже шведский естествоиспытатель Линней первоначально классифицировал их как жвачных.

«Рефекция» – это процесс, в ходе которого трудноперевариваемые растительные массы насыщаются определёнными бактериями и выводятся в виде помета, а затем поедаются снова. Этот процесс способствует лучшему усвоению пищи у кроликов. Он сходен с «руминацией».

Левит 13. В главе Лев. 13 «проказа» описывается как инфекционная болезнь, которой может быть заражена одежда.

Однако проказа – это заболевание, вызываемое бактериями, и оно не распространяется на неживые объекты, такие как ткани.

В ответ на это библеисты отвечают, что вся проблема сводится просто к значению слова, со временем изменившемуся. Болезнь, которую в наши дни называют «проказой», известна также под названиями «болезнь Хансена (Hansen)» и «лепра». Это не обязательно та же самая инфекция, которая называется «проказой» в Ветхом Завете. Бактериальное заболевание, определяемое ныне как проказа, никогда не даёт симптомов, описанных в ряде ветхозаветных текстов. Древнееврейское слово *tsarath*, переводимое как «проказа», представляет собой более общее обозначение для любого серьёзного инфекционного поражения кожи или поверхностей неодушевлённых объектов. Признаки заражения на тканях или на стенах, как в Лев. 14:33–57, вызывались, скорее всего, каким-то грибком или плесенью. Одежду с признаками заражения сжигали (Лев. 13:52). Дома же следовало очищать. Если с инфекцией не удавалось справиться, то дома разрушали, а их обломки выносили за пределы города (Лев. 14:45).

Числа 5. Здесь Моисей предположительно даёт заповедь о суеверном обряде, не имеющем никакой научной основы. Обвиняемая в неверности жена признавалась виновной, только если у неё появится вздутие живота от выпитой горькой воды. Но ведь и виновные, и невиновные жены пили одну и ту же горькую воду, из чего следует, что не было никаких химических или биологических причин, чтобы у одних животы опухали, а у других – нет.

В ответ нужно указать на несколько важных моментов. Во-первых, в тексте не сказано, что различие последствий для виновных и невиновных жён объясняется *химической* или *физической* причиной. По сути дела, в нём подразумевается, что причина является чисто *духовной, психологической*. «Вина» – это отнюдь не физическая причина. То, что у виновной женщины может произойти вздутие живота, легко объяснить с помощью известных научных данных о психосоматических (душевно-телесных) взаимосвязях. У многих женщин бывает

«ложная беременность», когда живот и груди увеличиваются в размерах, хотя никакого плода в утробе нет. У некоторых людей вследствие психологических причин может даже наступить слепота. Эксперименты с плацебо (нейтральными таблетками) показывают, что многие смертельно больные люди получают от них такое же облегчение, как от препаратов морфия. Итак, это научный факт – психика может оказывать сильнейшее воздействие на процессы в организме.

В тексте говорится, что обвиняемую заклинали «клятвою» перед лицом Бога и угрозой «проклятия» (Чис. 5:21). Если она была виновна, горькая вода должна была действовать как психосоматический детектор лжи. Надо полагать, на женщину, которая искренне верила, что будет проклята, и знала, что виновна, это вполне могло бы произвести должное впечатление. Но это не дало бы эффекта с теми женщинами, которые знали, что невиновны.

И наконец, в тексте не сказано, что хоть одна женщина действительно выпила воду и у неё опух живот. Говорится просто, что в том случае, «если» (ср. Чис. 5:12–14, 28) она это сделает, последствия будут такими. Несомненно, одна только *вера* в то, что это произойдёт и что вина раскроется, отвращала женщин, знавших о своей виновности, от мысли подвергнуться подобному испытанию.

Навин 6. В главе Нав. 6 повествуется о завоевании и разрушении города Иерихона. Если этот рассказ точен, то представляется, что современные археологические раскопки должны были бы подтвердить обстоятельства этого грандиозного события. Однако никаких археологических свидетельств, относящихся к эпохе Иисуса Навина, не было обнаружено.

Долгие годы среди критически настроенных учёных господствовало то мнение, что в предполагаемое время вторжения Иисуса Навина в Ханаан такого города, как Иерихон, просто не было. Хотя ранние изыскания известного британского археолога Кэтлин Кеньон (Kenyon) подтвердили существование древнего Иерихона и его внезапное разрушение, её находки привели её к выводу, что город мог существовать не позже 1550

г. до Р. Х. Это заведомо слишком ранняя дата для Иисуса Навина и сынов Израилевых, чтобы они могли приложить руку к его исчезновению.

Тем не менее недавнее новое исследование этих старых находок и более тщательное изучение современных свидетельств показывают, что город, совместимый с библейской хронологией, не только существовал, но и был превращён в руины, полностью соответствующие библейскому повествованию о разрушении его крепостных стен. В своей статье, опубликованной в *Biblical Archaeology Review* (March/April 1990), Брайант Дж. Вуд (Wood), приглашённый профессор отделения ближневосточных исследований Университета Торонто, привёл свидетельства достоверности библейского рассказа. Скрупулёзный анализ позволил ему сделать следующие выводы:

Во-первых, город, который когда-то существовал на этом месте, был хорошо укреплённым, что согласуется с библейскими описаниями в Нав. 2:5, 7, 15; 6:4, 19.

Во-вторых, руины свидетельствуют, что город был взят приступом в сезон после весеннего сбора урожая, что согласуется с подробностями в Нав. 2:6; 3:15; 5:10.

В-третьих, у жителей не было возможности бежать со своими пищевыми запасами от наступающего войска, как и указано в Нав. 5:16.

В-четвёртых, осада была короткой (жители даже не успели съесть пищу, которая была припасена в городе), и это соответствует Нав. 6:14.

В-пятых, стены были разрушены до основания, так, чтобы захватчики могли войти в город, как и описывается в Нав. 6:19.

В-шестых, город *не был* разграблен захватчиками, в соответствии с повелением Господа в Нав. 6:16–17.

В-седьмых, город был сожжён после разрушения стен, в точности как сказано в Нав. 6:23.

Хотя кое-кто оспаривает, что датировка соответствует нужному периоду, имеются свидетельства, что это так (см. Wood). Как бы то ни было, возможность того, что это действительно руины библейского Иерихона, опровергнуть не

удалось. Поэтому не существует никаких научных опровержений библейского повествования о взятии Иерихона. Более того, даже если бы не осталось никаких наличных свидетельств или следов, это не доказывало бы, что подобного события вообще не было. Всегда возможно, что свидетельства были уничтожены или куда-то перемещены. Аргументация типа «свидетельств нет в наличии, следовательно, их и не существует» является, в лучшем случае, весьма шаткой. Она содержит логическую ошибку, которая называется «довод от незнания».

Навин 10. Во время битвы с царями Аморрейскими Бог дал Израилю силу победить своих врагов. Когда Аморрейское войско побежало от израильтян, Иисус Навин просил Господа остановить солнце, чтобы израильтяне успели при дневном свете отомстить своим врагам. Однако критики настаивают, что с точки зрения науки здесь содержится по меньшей мере две ошибки. Во-первых, Иисус Навин придерживается ошибочных геоцентрических (с Землёй в центре) представлений о Солнечной системе. Во-вторых, даже если принять, что это событие произошло за счёт остановки вращения Земли вокруг своей оси при её движении по солнечной орбите, то возникнут ещё более трудные проблемы. Например, замедление вращения заставило бы предметы с поверхности Земли улететь в космическое пространство.

Этот довод основан на том недоказуемом предположении, что чудеса невозможны (*см*. чудеса; чудеса: аргументы против). Бог, сотворивший Солнце и Землю, безусловно, может заставить Солнце дольше освещать Землю в любой день, когда захочет этого. Некоторые ортодоксальные учёные (например, Роберт Дик Уилсон [Wilson] из Принстона) считают, что древнееврейское слово *dom* (переводимое как «остановиться») может означать также «умолкнуть», «перестать», «приостановиться». Тогда, полагают они, речь идёт о том, что солнце перестало излучать столь сильный жар, так что войска смогли выполнить двухдневную задачу за один день. При такой точке зрения вообще не требуется, чтобы Земля замедляла вращение вокруг своей оси. Однако её трудно согласовать со

стихом Нав. 10:13, гласящим: «стояло солнце среди неба и не спешило к западу почти целый день».

Далее, даже если Земля всё-таки замедлила своё вращение, при этом нет необходимости делать вывод, что она полностью остановилась. В Нав. 10:13 сказано, что солнце «не спешило к западу почти целый день». Тем самым может подразумеваться, что вращение Земли не прекратилось полностью, а только замедлилось до такой степени, что солнце не садилось в течение ещё целого дня. Или же возможно, что Бог заставил солнечный свет отражаться от некоего космического «зеркала», так что его можно было видеть на день дольше. А если вращение Земли и было полностью остановлено, мы должны помнить, что Бог властен не только остановить вращение Земли на целый день, но и предотвратить любые катастрофические последствия, которые могла бы вызвать такая резкая остановка вращательного движения. Хотя мы не обязательно знаем, *как именно* Бог совершил чудо остановленного солнца, это не значит, будто бы мы не в состоянии знать, что Он *совершил* его.

Выражение «остановилось солнце» не в большей степени можно назвать ненаучным, чем фразы «солнце взойдёт» и «солнце зайдёт», которые учёные (метеорологи) употребляют ежедневно в своих прогнозах погоды. Это просто описательные выражения, сформулированные с точки зрения наблюдателя на поверхности Земли, где, собственно говоря, все мы и находимся. Итак, не существует научных доказательств того, что Иисус Навин не мог получить в своё распоряжение удвоенный световой день для завершения битвы.

3 Царств 7:23. Некоторые критики видят в Писании ту научную ошибку, что, согласно 3Цар. 7:23, Хирам «сделал литое из меди море – от края его до края его десять локтей, – совсем круглое, вышиной в пять локтей, и снурок в тридцать локтей обнимал его кругом». Из этого описания мы должны сделать вывод, что длина окружности относится к её диаметру как три к одному. Но ведь это очень неточное значение числа *пи*, которое в действительности равно 3,14159...

Апологеты предлагают два возможных решения этой проблемы. Харольд Линдселл (Lindsell) пишет, что в 3 Царств нет никакой ошибки в оценке значения числа *пи*. Дело в том, что отношение диаметра медной чаши, составляющего десять локтей, если измерять по её внешним краям, к длине окружности, если измерять эту длину по окоёму находящейся в чаше воды, будет другим; оно составит примерно 3,14. При таком подходе внутренний диаметр чаши окажется меньше 10 локтей, и тогда понятно, почему длина окружности, измеряемая по краю водной поверхности (то есть внутри чаши), составит только 30 локтей, но всё равно будет в 3,14 раза больше, чем её внутренний диаметр.

При такой трактовке возникают две трудности. Во-первых, тогда нужно считать, что толщина медных стенок составляла свыше 0,2 локтя, о чём в тексте не сказано ни слова. Во-вторых, необходимо предположить, что диаметр измерялся по внешним краям чаши, а длина окружности – вдоль её внутреннего края. Но такой способ представляется крайне необычным, и он никак не оговорён в тексте.

Трактовка с округлением чисел. Согласно этому подходу, для Библии характерно округление чисел (*см*. Библия: предполагаемые ошибки), а 3,14 округляется именно до 3. Приводимые в Библии сведения о различных размерах, характеризующих архитектуру и убранство храма, вовсе не обязательно предназначались для того, чтобы обеспечить точные математические или научные расчёты. В Писании просто даны приблизительные значения. Судя по всему, такая точка зрения подтверждается свидетельствами. Округление чисел, указание приближенных значений величин были обычной практикой в древние времена, когда не занимались точными научными вычислениями. Округлённые числа встречаются и в других местах Библии (ср. Нав. 3:4; 4:13; 2Пар. 9:25; 13:17). Да и значение 3,14 не является точным. Не будет точным даже значение 3,14159, так как точная запись числа *пи* состоит из бесконечного количества цифр и не приводится ни к каким другим круглым числам. Таким образом, выражение «научная точность» в случае числа *пи* является весьма относительным. А

3 – значение сравнительно правильное, так как это неплохая оценка числа *пи* для всех практических надобностей. Этого было вполне достаточно, чтобы изготовить чашу для древнего храма. Чтобы запустить человека в космос, нужна большая точность. Но было бы анахронизмом досчитывать на такую математическую точность в Библии.

4 Царств 20. В ответ на молитву Езекии Бог велел Исаии провозгласить для него пророчество о том, что Бог прибавит к дням его жизни пятнадцать лет (4Цар. 20:1–11). Услышав это, Езекия просил о знамении, которое подтвердило бы обетование Бога. Знамение должно было заключаться в том, что тень вернётся назад на десять ступеней. Тем самым предполагалось, что при заходе солнца тени будут двигаться в обратную сторону. Однако критики возражают, что с точки зрения науки такое обращение движения теней невозможно. Чтобы это произошло, Земля должна была бы внезапно начать вращаться в противоположную сторону.

Это возражение поднимает те же самые проблемы, что и критика по поводу остановки солнца во времена Иисуса Навина. В теистической (*см*. теизм) Вселенной нет таких причин, по которым не могли бы совершаться чудеса, подобные этому. В ней вполне заслуживает доверия то предположение, что некие чудесные события действительно происходили (*см*. чудеса: аргументы против), в том числе сотворение самой Вселенной «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды).

Обращение хода солнечных часов Ахаза, безусловно, было чудом. Такие явления не возникают естественным путём. И действительно, сам Езекия прекрасно понимал, что никакое подтверждение Божьего обетования через чудо не было бы возможно, если бы чудесное знамение сводилось к явлению, имеющему естественное объяснение (4Цар. 20:10). Именно чудесная природа события свидетельствует, что это – знамение от Бога. Любые попытки объяснить, как это чудо могло произойти, были бы чисто спекулятивными построениями. Хотя Бог может для выполнения Своего намерения задействовать силы природы, Он также властен осуществлять Свою волю способом, выходящим за рамки законов природы. Библия не

указывает, каким именно образом Бог сотворил это чудо, но такое умолчание типично в случае чудесных событий, происходящих вследствие прямого вмешательства Бога. Вопрос, изменил ли Бог чудесным образом направление вращения Земли вокруг оси или же обратил движение солнечной тени (например, посредством рефракции), не должен нас занимать. Достаточно отметить, что Бог властен творить чудеса, а данное явление, безусловно, было чудом.

Иов 37:18. Многие критики Библии убеждены, что в Ветхом Завете небосвод ошибочно описывается как твёрдый купол. Иов говорит, что Бог «распростёр небеса, твёрдые, как литое зеркало» (Иов 37:18). И действительно, древнееврейское слово (*raqia*), обозначающее сотворённые Богом (ср. Быт. 1:6) «небеса», в словаре древнееврейского языка трактуется как твёрдый объект. Но это явно противоречит современным научным представлениям о небесном пространстве, совершенно нетвёрдом и практически пустом.

То, что древнееврейское слово *raqia* по своему происхождению обозначает нечто твёрдое, верно. Однако значение слова определяется не его *происхождением* (этимологией), а его *употреблением* (узусом). Например, английское слово *board* первоначально означало деревянную доску. Однако в нашем словосочетании *board of directors*, «правление», «совет директоров», его значение уже другое {ср. русское «стол» как предмет мебели и «паспортный стол» как учреждение или же «стол» в значении «диета"}. При употреблении для обозначения атмосферы над землёй слово «небосвод», очевидно, уже не подразумевает нечто твёрдое (см. Newman).

Родственное слово *raqa* («выковывать», «растягивать») в современных переводах совершенно правильно понимается как глагол «распростёр». Точно так же, как металл расплющивается при ковке (ср. Исх. 39:3; Ис. 40:19), небосвод выглядит словно тонкая завеса. Корневое значение «растягивать, расстилать» может использоваться независимо от значения «выковывать», что и происходит в нескольких случаях (ср. Пс. 135:6 {синод. «утвердил» соответствует еврейскому глаголу со значением

«распростёр"}; Ис. 42:5; 44:24). Исаия пишет: «Так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство [NKJV – «распростёрший"] их, распростёрший землю с произведениями её» (Ис. 42:5). То же самое слово употребляется в случае растягивания полотнищ, установки шатра для жилья, что было бы бессмысленно, если бы не подразумевалось, что под ними остаётся пустое пространство для обитания. Исаия, например, говорит о Господе, «Который восседает над кругом земли, и живущие на ней как саранча пред Ним; Он *распростёр небеса*, *как тонкую ткань, и раскинул их, как шатёр для жилья*" (Ис. 40:22; *курсив Н. Г.*).

В Библии говорится о дожде, идущем сквозь небо (Иов 36:27–28). Но это было бы бессмыслицей, если бы небеса были металлическим куполом. Нигде в Библии не говорится о дырочках в металлическом куполе, сквозь которые падают капли дождя. Встречается образное выражение «все источники великой бездны», которые разверзлись при потопе (Быт. 7:11). Но, судя по всему, его следует понимать не в большей степени буквально, чем фразеологизм «льёт как из ведра».

В повествовании о сотворении мира упомянуты птицы, которые полетят «по тверди небесной» (Быт. 1:20). Но это оказалось бы невозможно, если бы небеса были твёрдыми. Итак, правильней переводить слово *raqia* существительным *expanse*, «простор» (как в NASB и в NIV). И в этом смысле никакого конфликта с современными научными представлениями о приземном пространстве не возникает.

Даже если его понимать буквально, высказывание Иова (Иов 37:18) не является утверждением, будто бы «небеса» *есть* «металлическое зеркало»; говорится просто, что они – *как* зеркало (похожи на зеркало). Это поэтическое сравнение, которое не следует понимать буквально, точно так же, как фразу из Пр. 18:10 о том, что «имя Господа – крепкая башня». Более того, источником сравнения у Иова выступает не свойство непроницаемости «небес» и зеркала, а общее для них свойство долговечности, прочности (*chazaq*).

Иона 1–2. Многим людям очень трудно поверить в то, что кто-то мог жить внутри кита три дня и три ночи. Проблемы с

дыханием, не говоря уже о процессах пищеварения, наверняка привели бы к фатальному исходу задолго до истечения трёх дней.

И ещё раз, это событие описывается как чудо (Иона 2:1; ср. Мф. 12:40). Бог, Который сотворил и Иону, и кита, мог поддерживать жизнь Ионы внутри кита. Во-вторых, Иона и его пророческое служение упоминаются в исторической книге 4 Царств (4Цар. 14:25). Есть и археологические подтверждения реальности пророка Ионы, могила которого находится на севере Израиля, откуда Иона был родом. Известны даже достаточно правдоподобные сообщения, относящиеся к истории нового времени, о людях, которым удавалось выжить внутри китов без специального божественного вмешательства.

Сильным доводом в пользу исторической достоверности пророческого служения Ионы является то, что о нём упоминает Иисус, Сын Божий (*см*. Христос: божественная сущность). В Мф. 12:40 Иисус предрекает Своё погребение и воскресение в качестве знамения для сомневающихся книжников и фарисеев, подобного знамению Ионы. Иисус говорит: «ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12:40). Если бы рассказ о пребывании Ионы в чреве большого кита был вымыслом, это не могло бы стать пророческим свидетельством о провозглашаемых Иисусом истинах. Что касается Иисуса, исторические факты Его смерти, погребения и воскресения имеют такую же историческую основу, как и пребывание Ионы в чреве большого кита. Отрицать одно – означает бросать тень сомнения на другое (ср. Ин. 3:12).

Иисус упомянул ещё одно важное историческое обстоятельство. Его смерть, погребение и воскресение станут высшим знамением, подтверждающим провозглашённые Им истины. Когда Иона проповедовал неверующим язычникам, они покаялись. Но вот Иисус обращается непосредственно к людям богоизбранного народа, а они отказываются уверовать. Поэтому уверовавшие из числа ниневитян будут свидетельствовать против них на суде, ибо ниневитяне покаялись, услышав проповедь Ионы (Мф. 12:41). Если бы описываемые в Книге

Ионы события были просто притчей или вымыслом, а не реальной историей, тогда оказалось бы, что ниневитяне в действительности не покаялись, и любой суд над упорствующими в неверии фарисеями будет неправедным и незаконным. Благодаря свидетельству Иисуса мы можем быть уверены, что в Книге Ионы описываются подлинные события.

Заключение. Все попытки обвинить Библию в научных ошибках несостоятельны. И Природа, и Писание суть откровения Бога, а Бог не может противоречить Себе (*см*. Бог сущность; природа истины). Встречающиеся конфликты – это противоречия не между Природой и Писанием, а между ошибочным пониманием того либо другого или того и другого вместе.

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *An Encyclopedia of Biblical Difficulties*.

ASA authors. *Modem Science and the Christian Faith*.

M. Bucaille, *The Bible, the Qur'an and Science*.

W. Campbell, *The Qur'an and the Bible in the Light of History and Science*.

N. L. Geisler, and T. Howe, *When Critics Ask*.

S. J. Gould, «Evolution’s Erratic Pace», *Natural History* (1972).

J. Haley. *An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible*.

R. Jastrow, *God and the Astronomers*.

→ «A Scientist Caught Between Two Faiths: Interview with Robert Jastrow», *CT* (6 August 1982).

H. Lindsell, *The Battle for the Bible*.

M. Nahn, *Selections from Early Greek Philosophy*.

R. Newman, *The Biblical Teaching on the Firmament*.

B. Ramm, *The Christian View of Science and the Bible*.

H. Ross, *Joshua's Long Day and Other Mysterious Events* (video).

Научные датировки

(*SCIENTIFIC DATING*)

Суть проблемы. Общепринятые в научном сообществе датировки (ОПД) порождают для христианских апологетов ряд проблем, так как они предполагают, что возраст Вселенной составляет от 10 до 20 миллиардов лет, а человек появился сотни тысяч лет назад. Это противоречит распространённым среди многих евангелических христиан оценкам времени существования Вселенной и рода человеческого в 10–20 тысяч лет.

По сути дела, с ОПД при защите исторического христианства связаны четыре отдельные проблемы: 1) подтверждают ли ОПД эволюцию? 2) противоречат ли ОПД библейским данным о возрасте Вселенной? 3) противоречат ли ОПД библейским представлениям о времени существования рода человеческого? 4) противоречат ли ОПД библейским представлениям о творении за «шесть дней»? Так как последний вопрос подробно обсуждается в статье *Книга Бытие: дни сотворения*, здесь мы рассмотрим только первые три.

Научные датировки и эволюция. Даже если признать те оценки ОПД, что Вселенная существует миллиарды лет, а жизнь – по меньшей мере пятьсот миллионов лет, отсюда ещё не следует истинность макроэволюции (*см*. эволюция биологическая). Ведь миллиарды лет – это лишь *необходимое* условие её истинности, но не *достаточное*. Даже более долгих сроков оказалось бы недостаточно, чтобы объяснить, как постепенные изменения в ходе естественных процессов смогли превратить бактерию в человека. Многие миллионы лет являются необходимым условием для эволюции любых живых существ. Но одних только долгих сроков недостаточно, чтобы доказать истинность макроэволюции, по двум основным причинам: 1) даже долгие сроки не приводят к появлению специфической сложности структуры; 2) для объяснения макроэволюции нужны естественные её механизмы.

За долгие сроки специфическая сложность не появляется. Не существует эмпирических, опытных свидетельств того, что за долгие сроки может возникнуть та невероятная, специфическая и не допускающая упрощений сложность структуры, которая характерна для живых организмов (*см*. эволюция химическая). Как показывает простое наблюдение, если разбросать с самолёта мешок красных, синих и белых конфетти на высоте метров трёхсот от земли, они не соберутся на чьём-то газоне в рисунок американского флага. Законы природы в отсутствие разумного воздействия заставят цвета перемешаться случайным образом; из них не получится пятьдесят звёзд и тринадцать полос. И, как подсказывают нам наблюдения и опыт, если сбросить кусочки цветной бумаги с высоты в три тысячи метров, им всё равно не хватит времени, чтобы самоорганизоваться в сложную структуру. Существует только одна известная человечеству причина, которая смогла бы сформировать из наших клочков бумаги рисунок американского флага, и эта причина – разум. Однако разумное вмешательство – это не натуралистическая эволюция; это творение.

Необходимость естественных механизмов. Чтобы натуралистическая эволюция происходила, необходимы не просто долгие сроки. Должны также существовать какие-то естественные причины, которые могли бы объяснить нарастание сложности структуры живых организмов от изначальных одноклеточных и вплоть до появления человека. Подобных механизмов так и не было найдено. Естественный отбор сделать этого не мог. Он сводится лишь к принципу выживания существующих типов жизни, но не появления фундаментально новых её типов (*см*. Дарвин, Чарлз). Естественные мутации тоже на это не способны. Они, как правило, не приносят пользы и зачастую детальны. Популяционная изменчивость достаточна только для того, чтобы объяснить малые вариации внутри конкретных видов, но не макроэволюционные переходы, которые должны осуществляться между всеми разнообразными типами организмов, от простых к более сложным. Итак, долгие сроки не объясняют, каким образом могла бы происходить макроэволюция. Для этого необходимы естественные причины,

относительно которых можно было бы доказать, что они способны повышать специфическую сложность структуры в отсутствие какой бы то ни было разумной причины. Но фактически имеющиеся данные свидетельствуют об обратном (*см*. доказательство телеологическое; принцип антропологический). Законы природы не повышают специфическую сложность; они вносят случайность. Они не формируют упорядоченной структуры; они формируют хаос. Они не порождают жизнь; они порождают распад.

Короткие сроки для теории макроэволюции фатальны. Одна из причин того, что адепты натуралистической эволюции столь ревностно противостоят датировкам, предполагающим юность Вселенной (при её возрасте от 10 до 20 тысяч лет), состоит в том, что для эволюционной теории это было бы смертельно. Просто для эволюции требуются более долгие сроки, нежели несколько тысяч лет. Таким образом, хотя долгие сроки, предполагаемые ОПД, ещё не опровергают доктрину творения, короткие сроки исключают возможность эволюции.

Научные датировки и возраст Вселенной. Данные ОПД не порождают проблему для всех ортодоксальных христиан – только для тех, кто настаивает на юности Вселенной (несколько тысяч лет). Апологеты юности Вселенной, такие как Генри Моррис (см. Morris) и его последователи, вынуждены оспаривать ОПД. Они осуществляют это двумя способами.

Негативная научная аргументация против древности Вселенной. Минимально требуемый существенный элемент в апологетике юной Вселенной состоит в том, чтобы найти слабые места в ныне принятых научных датировках. Такие попытки предпринимаются по двум направлениям.

Необоснованные допущения. Сторонники юности Вселенной указывают, что в методах датировки, дающих древний её возраст, имеют место необоснованные допущения. Например, радиометрический метод датировки предполагает, что изначальное состояние материалов было «чистым». Делается также допущение о том, что с тех пор скорость изменений оставалась постоянной. Скажем, чтобы доказывать, исходя из количества соли в морях, древность Земли, необходимо

принять те допущения, что изначально соли в них не было и что реки и эрозия всегда приносили соль со сравнительно постоянной скоростью. Но обе эти посылки сомнительны, особенно если здесь повлиял всемирный потоп (*см*. великий потоп). Точно так же, чтобы определять по наличию изотопов свинца в урановых рудах возраст Вселенной в миллиарды лет, приходится считать, что вначале их там не было и что скорость распада с тех пор была постоянной. А это тоже можно оспорить.

Более того, всегда существует проблема загрязнения образцов или действия иных факторов, искажающих данные о скорости распада или осаждения. Иными словами, чтобы выдвигать аргументацию о древности Вселенной, необходимо показать, что используемые образцы не были загрязнены более поздними примесями. В особенности сказанное относится к радиоуглеродному методу датировки. Иначе полученная дата окажется иной, чем истинная дата используемых материалов.

Позитивная аргументация в пользу юности Вселенной. Ещё одна тактика, находящаяся в распоряжении тех, кто оспаривает древность Вселенной, состоит в том, чтобы выдвинуть научные свидетельства её юности. Таких аргументов было найдено много. Проблема этого метода заключается в том, что и здесь приходится опираться на некоторые недоказанные (или принципиально недоказуемые) предпосылки относительно изначального состояния или относительно постоянства идущих с тех пор процессов. Однако именно это оспаривается ими в позиции их оппонентов, верящих в древность Вселенной. Например, кое-кто из сторонников юной Вселенной доказывает, ссылаясь на малую толщину слоя лунной пыли, что возраст Луны составляет всего несколько тысяч лет. Но для этого нужно исходить из тех допущений, что сначала на Луне вообще не было пыли и что с тех пор годовой прирост её слоя оставался по своей величине примерно постоянным. Но это тоже никем не доказано, а может быть, практически недоказуемо. Тем не менее сторонники юной Вселенной имеют полное право выдвигать позитивные научные свидетельства в пользу своих взглядов, пойдёт ли при этом речь об особенностях всемирного потопа или о повышенной

скорости распада или осаждения. И если свидетельства в их пользу окажутся более вескими, это станет аргументом против макроэволюции, которая потребовала бы для своего осуществления очень долгих сроков.

Альтернатива: древняя Вселенная. Другие ортодоксальные христиане отстаивают свою позицию, признавая возможную древность Вселенной на уровне миллиардов лет и отмечая тот факт, что ни в одном месте Библии от нас не требуется считать Вселенную более молодой. Обычно ссылаются на несколько обстоятельств. Во-первых, в Быт. 1:1 сказано только о том, что было «в начале», но не уточняется, когда именно это было. Во-вторых, «дни» Книги Бытие могут подразумевать весьма продолжительные периоды. В-третьих, может иметь место долгий перерыв перед началом «дней» Бытия (между Быт. 1:1 и Быт. 1:2, как в некоторых разновидностях «теории разрыва»). В-четвёртых, известно, что в родословных перечнях имеются пропуски (*см*. полнота родословий).

Научные датировки и время существования рода человеческого. Ещё одна проблема, стоящая перед сторонниками юной Земли и даже некоторыми сторонниками древней Земли, сводится к согласованию ОПД появления на Земле человека с библейскими повествованиями. Поскольку эта тема достаточно подробно обсуждается в статье *эволюция биологическая: недостающие звенья*, здесь мы лишь затронем её. Имеется несколько способов решения данной проблемы.

Опровержение методов датировки для первого человека. Методы датировки для времени существования рода человеческого вызывают даже более ожесточённую полемику, чем в случае определения возраста Вселенной, – и по тем же самым причинам, хотя и проявляющимся в ряде случаев с большей силой. Во-первых, остаются проблемы из-за того допущения, что изначальное состояние было «чистым». Во-вторых, есть и проблема доказательства того, что скорость распада не изменялась, сохранялась постоянной. В-третьих, требуют ответа вопросы загрязнения образцов и воздействия иных искажающих факторов. Кроме того, некоторые методы

датировки (например, по углероду-14), точны только для периодов в тысячи лет, а не в сотни тысяч или миллионы лет. Другие методы датировки (для межледниковых периодов) ещё менее надёжны.

Отрицание принадлежности останков человеку. Ещё одна проблема связана с тем допущением, что древние, очень похожие на человека антропоиды или гоминиды были действительно человеческими существами, сотворёнными по образу и подобию Божьему, а не просто высокоразвитыми обезьяноподобными животными. В конце концов, морфология (строение скелета) и даже размер черепной коробки ещё не доказывают истинной принадлежности к роду человеческому. Не доказывает её и умение изготавливать примитивные орудия, поскольку современной науке известно, что простейшими орудиями пользуются и некоторые животные (например, тюлени, камнями вскрывающие раковины). Большинство учёных признаёт, что возраст человека цивилизованного не насчитывает сотен тысяч лет. А человеческие существа с признаками религиозного сознания и осознания Бога ненамного старше. Такие характеристики, появляющиеся гораздо позднее, и указывают нам на время возникновения подлинного человека, сотворённого по образу Божьему, то есть существа, наделённого рациональным, нравственным и религиозным потенциалом.

Наличие пропусков в библейских родословиях. Верно, что из допущения, будто бы в библейских родословиях нет пропусков, следуют подсчёты, согласно которым время существования рода человеческого оказывается чуть меньше шести тысяч лет. Однако в родословных перечнях Библии есть доказанные пропуски (ср. Мф. 1:8 и 1Пар. 3:11–14), в том числе в древнейших материалах Книги Бытие (ср. Лк. 3:36 и Быт. 11:12). Подробнее это обсуждается в статье *полнота родословий*. Этого взгляда придерживались многие выдающиеся евангелические учёные, от Б. Б.°Уорфильда до Глисона Арчера (Archer).

Заключение. Хотя существуют расхождения между определёнными толкованиями библейских материалов и господствующими теориями относительно времени

существования Земли и рода человеческого, они не предполагают подлинного противоречия. Это происходит по двум главным причинам. Во-первых, никто ещё не доказал с абсолютной достоверностью, что Вселенная имеет такой-то возраст, будь он большим или малым. Во-вторых, существуют разнообразные способы истолковать библейские материалы так, чтобы избежать конфликта с данными ОПД, где речь идёт о многих миллиардах лет. Поэтому хотя конфликт между господствующими научными теориями и привычными толкованиями библейских текстов есть, неразрешимого противоречия между ними нет.

Библиография:

G. Archer, *Introductory Survey of the Old Testament.*

A. Custance, *The Genealogies of the Bible*.

R. Gentry, *Creation's Tiny Mystery*.

W. H. Green, «Primeval Chronology» // Walter Kaiser, ed., *Essay в in Old Testament Interpretation*.

H. Morris, et al., *What Is Creation Science?*

J. D. Morris, *The Young Earth*.

R. Newman, et al., *Genesis One and the Origin of the Earth*.

B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*.

H. Roes, *Creation and Time.*

B. B. Warfield, «On the Antiquity and Unity of the Human Race», *The Princeton Theological Review* (1911).

J. Whitcomb, et al., *The Genesis Flood*.

D. E. Wonderly, *God’s Time Records in Ancient Sediments*.

D. A. Young, *Christianity and the Age of the Earth*.

Неопаганизм

(*NEOPAGANISM*)

Неопаганизм (букв. «новоязычество») – это реанимация древнего язычества (*см*. митраизм). Это разновидность °политеизма, возникшая в русле течения «смерти Бога» (*см*. Альтицер, Томас; Ницше, Фридрих). Неопаганизм проявляется также в «чёрной магии» (колдовстве), оккультизме и других религиях, собранных под эгидой движения *Нью Эйдж* (см. Geisler).

Марк Сатин (Satin) противопоставляет неопаганизм примитивным формам религии. Ссылаясь на Андрея Дворкина (Dworkin), он отмечает, что «старая религия»:

□ превозносила сексуальность, плодородие, силы природы и женское начало во всём этом;

□ поклонялась мохнатому жизнерадостному божеству, любящему сплясать под музыку и попировать:

□ была ориентирована на силы природы и женское начало, своя роль отводилась жрицам, прорицательницам, повивальным бабкам, богиням и колдуньям;

□ не знала догм; каждая жрица толковала религию по-своему.

Не всё из этого можно воспроизвести в сообществе *Нью Эйдж*, пишет Сатин, однако неопаганистам удаётся адаптировать ориентацию на силы природы и женское начало в соответствии с новыми приоритетами. «Ориентация на силы природы имеет очевидную параллель в виде нашего растущего понимания того, что качество наших связей с окружающей средой – как естественной, так и техногенной – имеет самое прямое отношение к нашему духовному здоровью и духовному развитию» (Satin, 113–14).

Корни неопаганизма. Неопаганизм не является монолитным течением. Он возник на почве язычества, °индуизма, «чёрной магии», а также, косвенным образом, атеизма и других систем. °Атеизм нового времени удобрил почву, на которой произрос современный неопаганизм. По

описанию Дэвида Миллера (Miller), родился он из пепла течения «смерти Бога», провозглашённой в 1960-е и 1970-е гг. Томасом Альтицером (Altizer) и другими. «Смерть Бога дала новую жизнь возрождённым богам», комментирует Миллер. Когда Бог умер в современной культуре, древние боги воскресли. Монотеизм сдерживал язычество.

Античный политеизм. Разумеется, главные корни неопаганизма уходят к древнегреческому и древнеримскому политеизму. Миллер отмечает, что античный °политеизм оставался на Западе в андерграунде, в традиции контркультуры на всём протяжении 2000-летнего господства монотеистического мышления. От этой традиции, видимо, и тянется нить к современным увлечениям оккультизмом, магией, инопланетянами, восточными культурами и религиями, жизнью в коммунах, новыми формами группового брака и прочими альтернативными системами способа и осмысления существования, которые выглядят совершенно чужими (ibid., 11). Миллер добавляет, что в национально-культурных традициях западные европейцы по-прежнему опираются на богов и богинь античной Греции (ibid., 6, 7, 60, 81).

Индуизм. Не все истоки современного язычества лежат в Греции. Возрождение °буддизма, а особенно индуизма, с его многомиллионным пантеоном богов, также внесло свой вклад в течение *Нью Эйдж* и в неопаганизм. Индуизм проник практически на каждый уровень западной культуры – с перекроенным под стать западному гуманизму учением о том, что каждый из нас немножко бог.

Ведовство (чёрная магия) и радикальный феминизм. Ещё один поток в течении – это религия современных ведьм. Данное движение, часто называемое также «чёрной магией», имеет множество точек пересечения с феминистским движением. Ведьмы питают отвращение к монотеизму (*см*. теизм). Феминистическая ведьма Маргот Адлер (Adler) придерживается такой позиции. Адлер характеризует монотеизм как одну из тоталитарных религиозных и политических идеологий, которые господствуют в обществе (Adler).

Оккультизм и «Звёздные войны». «Религия джедаев» из *Звёздных войн* (*Star Wars*') Джорджа Лукаса (Lucas) своим происхождением обязана мексиканскому колдуну по имени дон Хуан (Don Juan). Биограф Лукаса, Дейл Поллок, отмечает, что «на концепцию «Силы» у Лукаса оказала сильное влияние «Сказка о силе» Карлоса Кастанеды (Castaneda). Это повествование о гипотетическом колдуне из одного племени мексиканских индейцев, доне Хуане, который употребляет в своих поучениях выражение «жизненная сила"" (Pollock, 10). Режиссёр в фильме Лукаса *Империя: ответный удар* (*The Empire Strikes Back*) Ирвин Кершнер считает себя дзэн-буддистом. Он признавался относительно этого фильма: «Я решил дать здесь немного дзэн-буддизма, потому что мне не хотелось, чтобы детишки уходили с сеанса только с ощущением поголовного «мочилова»; а здесь ещё есть что-то, о чём можно задуматься, в смысле – про тебя самого и про твоё окружение» (Kershner, 37). Каков бы ни был источник понятия «Сила» в *Звёздных войнах*, оно явно сходно с той «Силой», в которую верят ведьмы неопаганизма. Сам Лукас характеризовал эту «Силу» как религию в первом фильме своей трилогии *Звёздные войны* (Lucas, 37, 121, 145). Один из главных героев, Люк Скайуолкер (Skywalker), занимается белой магией, «присоединившись к светлой стороне Силы», и эта Сила была «Богом». Как заявил Лукас в интервью журналу *Time* (см. список литературы), «мир становится лучше, когда вы на доброй стороне» этой оккультной Силы. Оккультизм Лукаса ещё заметнее в персонаже следующего фильма Лукаса, *Ива* (Willow), чьей целью в жизни было стать колдуном.

Характеристики неопаганизма. Вполне понятно, что под общую рубрику «неопаганизма» попадает ряд самых разных верований. Имеется, однако, и несколько единых для всех характеристик и воззрений, связанных с политеизмом, оккультизмом, релятивизмом и плюрализмом.

Политеизм. Неопаганисты свободны в своём выборе, какому богу или богине им поклоняться, древнему или современному, восточному или западному. Кое-кто практикует культ Аполлона и Дианы. Писатель и философ Теодор Рошак

(Roszak; *Where the Wasteland Ends*) является анимистом. Он верит, что «изваяние и священная роща были прозрачными окнами [...] через которые свидетель получал доступ к священной земле за гранью и приобщался к божеству» (см. Adler, 27). Большинство новых язычников реанимируют одну из западных разновидностей политеизма. Имена богов могут различаться, но чаще всего они кельтские, древнегреческие или латинские.

Некоторые неопаганисты спорят об онтологическом статусе своих «богов», приписывая им идеалистическую или эстетическую роль. Но, как сказал один из них, «всё это находится в пределах возможного. В нашей природе – называть их «богами"". Бог есть вечное Существо; вечны и мы. Таким образом, мы в каком-то смысле – тоже боги. Адлер отмечает, что у большинства групп чёрной магии есть два типа божества: бог – повелитель животных, смерти и загробного царства; а богиня имеет три ипостаси – Дева, Мать и Старица. Каждая из них символизируется фазой Луны. Деве соответствует растущая Луна, Матери – полнолуние, а убывающая Луна подобна женщине, вышедшей из детородного возраста. Адлер полагает, что неопаганистов следует рассматривать в качестве «дуотеистов», хотя феминистические ведьмы зачастую придерживаются монотеизма, поклоняясь своей богине как единому богу (ibid., 35, 112). Сами новые язычники иногда характеризуют себя как монотеистических политеистов. Морган Мак-Фарланд (MacFarland), ведьма из Далласа, заявила: «Я считаю себя монотеисткой, так как верю в Богиню, Создательницу, Женское Начало, но в то же самое время признаю, что действительно существуют другие боги и богини – через неё, как её проявления, грани одного целого» (ibid., 36). Согласно её собственному определению, слово «монотеизм» здесь может ввести в заблуждение. Она и другие неопаганисты ориентированы на многогранные (политеистические) проявления пантеизма. Каждое такое проявление, разумеется, финитно (*см*. политеизм).

Связь с радикальным феминизмом. Неопаганизм тесно связан с радикальным феминизмом. Правда, не все ведьмы –

феминистки, и не все феминистки – ведьмы. Тем не менее неопаганизм привлекает многих феминисток. Адлер описывает ситуацию следующим образом: «Многие феминистические шабаши ведьм [...] привлекают женщин самой разной ориентации. Но даже там женщины по большей части уже утвердились в самопонимании благодаря феминистскому движению, или группам развития самосознания, или важному жизненному опыту, такому как развод, одиночество или гомосексуальные контакты» (ibid., 37). Одна феминистка из новых язычников сказала: «Мы обнаружили, что сотрудничающие между собой женщины способны магически преобразить своё прошлое и вернуть себе былое могущество [...] Похоже, в присутствии мужчин этого не происходит (...] по-видимому, на смешанных шабашах, какими бы феминистками ни были женщины, всегда начинается своего рода соперничество. Среди одних только женщин такого не бывает, и возникает настолько гармоничное взаимодействие, что прежде я не видела ничего подобного» (ibid., 124).

Некоторые женщины были ведьмами до того, как стали феминистками. Новая язычница из Лос-Анджелеса рассказывает, что её духовный маршрут начался, когда она узнала, что её мать общается с умершими. «Я увидела, что она вошла в транс, и ощутила присутствие чего-то вокруг неё. Она художница, и в её искусстве часто находят своё отражение шумерские влияния [...] Она предсказывает судьбу и может утихомирить бурю». Однако дочь, как и её мать, попала в ловушку традиционной социальной роли жены и матери, чувствуя себя ущемлённой в своих правах, порабощённой. Попытавшись совершить самоубийство, она пережила видение, подтвердившее её оккультные верования. её восприятие себя как ведьмы и феминистические воззрения соединились в стремлении освободить её женственность от ощущения угнетения (ibid., 76–77).

Одна из притягательных сторон колдовских занятий для женщин состоит в том, что их пол имеет здесь равный, а иногда и более высокий статус. ещё в 1890-е гг. один социальный аналитик по фамилии Леланд (Leland) писал, что во времена

интеллектуального бунта против консерватизма и социальной иерархии идёт борьба феминисток за доминирование. Он отмечает, что в магии женское начало является перво-принципом. «Это ощущение [тирании] привлекло огромное число недовольных в ряды мятежников, а поскольку они не могли победить в открытом противостоянии, они изливали своё возмущение в форме тайной анархии, которая, однако, была густо замешана на суевериях и фрагментах древней традиции» (ibid., 59).

Оккультизм. Почти неизбежно неопаганизм приводит к оккультизму. Новые язычники верят в безличностную силу, энергию или действующее начало, к которым можно прибегнуть, чтобы вызывать сверхнормальные явления. Люк Скайуолкер из *Звёздных войн* – классический пример таких воззрений. ещё один пример – попытки пустить в ход заклинания.

Плюрализм и релятивизм. Неопаганисты строго привержены плюрализму. Политеизм по самой своей сущности оставляет пантеон богов и богинь открытым для дополнения. Любые формы поклонения любому избранному для этого богу будут вполне законны. При подобной позиции абсолютные истины отвергаются в пользу иррационализма, позволяющего противоположностям быть верными одновременно. Миллер отрицает, что всякая система должна оперировать в качестве элементов «твёрдо установленными понятиями и категориями» и сама регулироваться логическими категориями типа «или... или...». Он отвергает саму идею о том, что некоторая сущность есть истина либо ложь, красота либо уродство, добро либо зло (ibid., 7).

Соответственно, многие неопаганисты напрочь отвергают идею «Библии ведьм», потому что их здесь не устраивает единственное число. Современное язычество сохраняет антиавторитарный настрой, видя свою гордость в том, что является «самой гибкой и приспосабливающейся из религий [...] стремящейся полностью отбросить догмы» (Adler, ix, 126, 135). Таким образом, «кредо неопаганизма» представляет собой оксюморон. Неопаганисты по определению не имеют своего кредо.

Оценка. Многие критические возражения в адрес неопаганизма, политеизма и релятивизма в религии (*см*. природа истины) высказаны в статьях *Бог: сущность; гностицизм; дзэн-буддизм; дуализм; индуизм и веданта; монизм; нострадамус; ограниченный теизм; пантеизм; плюрализм религиозный; природа истины.* Здесь мы вкратце обсудим лишь несколько важнейших моментов.

Иррациональность. Неопаганизм призывает нас отвергать рассудок как нормативное начало в жизни. Но если так и поступить, то окажется, что противоположности могут быть верны одновременно. Это противоречит одному из фундаментальных принципов мышления (*см*. первичные принципы). Человек, высказывающий утверждение о том, что противоположности могут быть верны одновременно, в действительности не считает, что и противоположное утверждение тоже истинно.

Релятивизм. Неопаганисты придерживаются релятивизма. Но релятивизм не может распространяться на все истины. Само утверждение о релятивизме истины выдвигается отнюдь не как релятивистское, а как абсолютное истинностное высказывание. Не могут существовать один и только один Бог (монотеизма) и несколько богов (политеизма) в одно и то же время и в одном и том же смысле (*см*. плюрализм религиозный).

Плюрализм. Плюралистическое стремление объять все формы и виды религии приводит к той же самой проблеме. Не может быть истинным всё подряд, включая противоположности. Это нарушало бы закон непротиворечивости (*см*. логика; первичные принципы). Верен либо политеизм, либо монотеизм. Тот и другой не могут быть истинны одновременно. Неопаганисты не вправе применять высказывания типа «или – или» для подтверждения идеи «и то, и другое». Но политеистам приходится отрицать плюрализм, чтобы утвердить его, так как они не считают, что противоположность плюрализма тоже истинна. Однако если противоположности не верны одновременно, то плюрализм ложен.

Инклюзивизм. Утверждение, что мы должны придерживаться инклюзивизма, считая все религии истинными,

тоже внутренне противоречиво. Это не инклюзивное, а эксклюзивное высказывание, утверждающее, что только инклюзивизм верен, а всякий эксклюзивизм ложен. Хотя неопаганисты заявляют о допустимости любых форм религиозного самовыражения во всём их разнообразии, на практике они придерживаются достаточно жёсткого ограничительного принципа. Само существование *тайных* шабашей указывает на эксклюзивизм этого течения. Кое-кто считает религию ведьм единственно верной. Даже её поборники, верящие в аспект всеобщности в неопаганизме, настаивают на универсальности содержания, но не формы (ibid., 116, 145). Наличие ритуала инициации – это родовой признак эксклюзивизма. По заявлениям ведьм, этот их ритуал служит для ограждения данного религиозного института от проникновения людей неискренних, злых или способных создать ведьмам дурную репутацию (ibid., 98). Но если им приходится защищать свою гильдию от зла и неискренности, то должны существовать некие истинные проявления, которые и охраняются таким образом. Адлер утверждает, что религия ведьм некогда была *всеобщей*, а потом её загнали в подполье (ibid., 66). Эта претензия на всеобщность сочетается с неявно подразумеваемым эксклюзивизмом *единственно верной* религии.

Один конфликт, когда ведьмы обвиняли супружескую чету во взимании денег за уроки колдовства, выявляет эксклюзивизм ещё отчётливей. Те, кто высказывал своё неодобрение, настаивали, что это «нарушение закона Ремесла», тем самым свидетельствуя о существовании в данной профессии всеобщих правил, определяющих грань между этичным и неэтичным. В противном случае каждый мог бы заниматься колдовством так, как ему нравится. Даже «Принципы веры ведьм» («Principles of Wiccan Belief»), принятые на Совете американских ведьм (*Council of American Witches*) 11–14 апреля 1974 г., содержат решительные высказывания, отвергающие веру в то, что христианство является «единственно верным». Там откровенно признано, что это – следствие «нашей враждебности к христианству» (ibid., 103).

Претендующие на инклюзивизм группы не осознают, что всякое истинностное высказывание эксклюзивно. Если христианство истинно, то все нехристианские религии с необходимостью ложны. Если верна религия ведьм, то все прочие верования неверны. Неопаганизм точно так же эксклюзивен, как любая другая религия, претендующая на раскрытие истины о реальности.

Неопаганисты полагают, что «политеизм всегда включает в себя монотеизм. Обратное неверно» (ibid., viii). «Включает в себя» здесь сказано не к месту. Политеизм хотел бы *абсорбировать* или *поглотить* монотеистические религии, но политеизм вынужден быть крайне эксклюзивным в отношении всех ортодоксальных форм монотеизма. Эти два типа мировоззрения не могут иметь общую систему религиозных взглядов. Под прикрытием разговоров о всеохватности неопаганисты веруют, что единственно верно лишь отрицание всякой единственно верной системы.

Неспособность объяснить происхождение мироздания. Некоторые языческие религии рассуждают о происхождении мира и жизни, однако лишь немногие задаются фундаментальными вопросами об этой проблеме (*см*. доказательство космологическое). Существуют действующие боги, но как они привели нас к настоящему моменту? Чем порождено всё сущее? К. С. Льюис отмечает, что взять Бога и природу в соотношении – означает также разделить их. То, что творит, и то, что сотворено, есть две разные сущности, а не одна. «Таким образом, доктрина творения в определённом смысле отнимает часть сущности божества» (Lewis, 79–80). Это опровержение язычества.

Неспособность объяснить единство. Если бы язычники осознавали, что творение и Бог различаются, что Один создал другое, что Один владычествует, а другое подчиняется, они бы поклонялись не богам, а Богу Творцу. К. С. Льюис указывает: «Разница между верой в Бога и верой во многих богов – это не вопрос арифметики [...] Бог не имеет множественного числа» (Lewis, 78, 82). Здесь выявляется порочность политеизма, так как язычники предпочитают поклоняться богу, которого сами

создали, а не Богу, Который создал их. Один из новых язычников приходит к выводу: «Я осознал, что это не так уж недопустимо и что мы можем выбирать, к какому богу обратиться [...так как] аспектом христианства, который [меня] беспокоил [...] было его требование покоряться божеству». Он добавляет, что его боги имеют человеческие черты. Они не лишены недостатков и поэтому более доступны (*Fort Worth Star-Telegram,* 16 December 1985, 2A). Если перевести на язык Библии, это выразительное признание того факта, что язычники подавляют «истину неправдою [...] и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку» (Рим. 1:18, 23).

Отрицание символов веры. Несмотря на все возражения неопаганистов, у них есть и свои символы веры, и свои догмы. Адлер признаёт: «Я встречаю многих людей Ремесла, которые зациклились на отрывочных элементах ритуалов и мифов. Кое-кто воспринимает эти элементы как догму». Возражая против символов веры, Адлер тем не менее формулирует перечень «основополагающих убеждений», которые, по её словам, «разделяет большинство людей в этой области» (Adler, 88, ix). Похоже, она не понимает, что тем самым устанавливает символ веры.

Символ исповедуемой ею веры весьма показателен: «Весь мир свят. Природа свята. Тело свято. Сексуальность свята. Разум свят. Воображение свято. Ты свят [...] Ты – Богиня. Ты – Бог. Божественное наполняет всю Природу. Его столько же внутри тебя, сколько и вне» (ibid.). В этом символе веры присутствует несколько стандартных доктрин неопаганизма, в том числе пантеизм, политеизм, анимизм, само-обожествление и, завуалированно, свобода сексуального самовыражения. В символе веры, который называют «Принципы веры ведьм». Совет американских ведьм перечислил тринадцать основных принципов. В эти догматы входят поклонение Луне, гармония с природой, творящая сила Вселенной, проявляющаяся в противоположности мужского и женского начала, секс как наслаждение. Небезынтересно, что ведьмы отвергают

поклонение диаволу и веру в то, что христианство «единственно верно» (ibid., 101–3).

Миссионерство. Как заявляют неопаганисты, они не ищут новообращённых. «Ты не можешь *стать* язычником, – утверждают они, – ты – *уже* язычник». Они настаивают, что в язычество никто не обращается. Однако они признают, что людей в язычество привлекает «устное слово, дружеская беседа, лекция, книга или статья». Если отвлечься от их специфической цели, то что это, как не типичные миссионерские средства? Заявлять, будто бы перешедшие в язычество люди всегда были язычниками и просто «вернулись домой» (ibid., x, 14, 121), – это всё равно, как если бы христианские миссионеры утверждали, что никого не обращают в веру, поскольку, мол, уверовавшие просто «вернулись к Богу». Подобно любому, кто убеждён, что познал истину о реальности, неопаганисты не в силах сопротивляться позыву пропагандировать свою веру. Почему бы иначе знакомство с этим «откровением» побуждало новых ведьм провозглашать с восторгом неофита: «Я приобщилась к Богиням. Это и есть религия» (ibid., 116)?

Библиография:

Adler, Margot, *Drawing Down the Moon*.

→ «Neo-paganism and Feminism» // *Christian Research Journal*.

N. L. Geisler and J. Amano, *The Infiltration of the New Age.*

I. Kershner, *Interview in Rolling Stone* (24 July 1980).

C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*.

G. Lucas, *Star Wars.*

→ *Interview in Time* (23 May 1983), 68.

D. Miller, *The New Polytheism*.

D. Pollock. *Skywalking: The Life and Films of George Lucas*.

M. Satin, *New Age Politics.*

Неопределённости принцип

см. **Принцип неопределённости**

Неотеизм

(*NEOTHEISM*)

Значение термина. Сами представители этого течения по-разному описывают себя как сторонников доктрины «открытости Бога» или «богословия свободной воли», под чем они подразумевают, что Бог открыт для изменений и что людям присуща °свобода воли, противопоставляемая любой форме божественного °детерминизма, предопределённости будущего. Тем не менее термин «неотеизм» представляется более уместным, простым и информативным. По их собственным признаниям, они рассматривают себя в качестве теистов, хотя позаимствовали некоторые взгляды из °панентеизма или богословия процесса (*см*. Уайтхед, Алфред Норт).

Некоторые представители неотеизма. В число приверженцев неотеизма входят Кларк Пиннок (Pinnock), Ричард Райс (Rice), Джон Сандерс (Sanders), Уильям Хаскер (Hasker) и Дэвид Бэсинджер (Basinger) (см. Pinnock, et al., *The Openness of God*). Из тех, кто высказывался в поддержку данной позиции, могут быть названы Грег Бойд (Boyd), Стивен Т. Дейвис (Davis), Питер Гич (Geach), Питер Ланг (Lang), Дж. Р. Лукас (Lucas), Томас В. Моррис (Morris), Рональд Нэш (Nash), А. Н. Прайор (Prior), Ричард Пертилл (Purtill), Ричард Суинберн (Swinburne) и Линда Загжебски (Zagzebski).

Ряд основных принципов неотеизма. По их собственным словам, неотеисты верят в то, что «1) Бог не только сотворил наш мир *ex nihilo*, но может осуществлять и по временам осуществляет в одностороннем порядке вмешательство в ход дел на земле. 2) Бог избрал сотворить нас с несовместимой (либертарианской) свободой воли – свободой, над которой Он не может быть властен полностью. 3) Бог так ценит свободу воли – нравственную самостоятельность свободных созданий и мир, в котором такая целостность возможна, – что обычно не препятствует этой свободе, даже если видит, что она приведёт к нежелательным последствиям. 4) Бог всегда желает нам наивысшего блага, как каждому в отдельности, так и всем

вместе, и поэтому озабочен тем, что происходит в нашей жизни. 5) Бог не обладает исчерпывающим знанием о том, как именно мы воспользуемся нашей свободой, хотя иногда вполне может оказаться в состоянии с высокой точностью предвидеть, какой свободный выбор мы осуществим» (Pinnock, 76–77).

Неотеизм удобнее всего описывать, указывая, в чём он сходится с традиционным, классическим теизмом (*см*. теизм) и в чём от него отличается.

Принципы, общие с теизмом. В согласии с классическим °теизмом, неотеисты верят, что Бог – личностное, трансцендентное, всемогущее Существо, что Он сотворил мир *ex nihilo*, «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды) и может совершать и совершает в нём сверхъестественные деяния. Бог владычествует во Вселенной, однако предоставляет человеческим существам возможность осуществлять свободный выбор.

Принципы, расходящиеся с теизмом. В отличие от традиционного теизма, неотеизм гласит, что Бог не располагает непогрешимым знанием о будущих актах свободы воли. Кроме того, Он может изменять и изменяет Свои замыслы в ответ на наши молитвы. Далее, Бог не является ни абсолютно простым (бессоставным), ни вневременным, вечным существом. Таким образом, Он не в состоянии полностью контролировать или точно предвидеть, как пойдут дела.

Оценка неотеизма. *Положительные черты*. В неотеизме много положительных аспектов. К ним относится всё то, что его сторонники утверждают в согласии с классическим теизмом.

Творение ex nihilo. Одна из опознавательных характеристик классического теизма, отделяющих его от других °мировоззрений, состоит в доктрине о том, что Бог сотворил Вселенную «из ничего». За счёт признания данного положения неотеизм отчётливо размежёвывается с панентеизмом, а его представители попадают в лагерь теистов в широком смысле слова.

Подтверждение возможности чудес. В противоположность панентеистам и вместе с теистами неотеисты утверждают возможность °чудес. Это сближает неотеизм с традиционным

теизмом и противопоставляет его °натурализму и современному неоклассическому теизму, именуемому также «богословие процесса».

Утверждение взаимоотношений Бога с творением. Неотеисты глубоко и вполне обоснованно озабочены тем, чтобы отстоять тезис о взаимоотношениях Бога с творением. Бог, Который не мог бы слышать молитвы и отвечать на них, не был бы личностным Существом, и это был бы не тот Бог, о Котором говорится в Библии.

Акцент на свободе воли. Неотеисты, вместе с классическими теистами, стремятся отстоять принцип свободы воли в противопоставлении его тем формам детерминизма, которые аннулировали бы подлинную свободу воли. И это с их стороны правильно.

Кроме того, следует упомянуть, что неотеисты правы, когда подчёркивают, что существуют такие вещи, которые Богу невозможно сделать, коль скоро Он избрал предоставить Своим созданиям свободу воли. Он не может, например, принудить их свободно сделать какой-то желательный выбор. Принужденная свобода – это противоречие в терминах (*см*. проблема зла; свобода воли).

Негативная критика. Переходя к отрицательной составляющей баланса, неотеистов следует критиковать, в частности, за то, что они творят Бога по собственному образу и подобию (см. Geisler, полностью). Фактически, они слишком глубоко увязли в панентеизме, и к ним относится значительная часть соответствующей критики.

Небиблейский характер неотеизма. Поскольку христианские неотеисты заявляют, что признают авторитет Библии, их можно оценивать с библейских позиций (Geisler, chap. 4). А Библия, в отличие от неотеизма, ясно учит, что Бог не может изменяться. Выражающее самосуществование утверждение «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14) указывает на Бога Писания, говорящего «Я – Господь, Я не изменяюсь» (Мал. 3:6; Евр. 1:12; Иак. 1:17) и «Я возвещаю от начала, что будет в конце» (Ис. 46:10). «Разум Его неизмерим» (Пс. 146:5), поэтому

Он «предузнал» избранных (Рим. 8:29; 2Пет. 1:2). «Не человек Он, чтобы раскаяться Ему» (1Цар. 15:29).

Когда в Библии говорится, что Бог «раскаялся», это происходит только с нашей точки зрения, как в тех случаях, когда раскается человек (Иона 3). Например, когда человек, ехавший на велосипеде против ветра, поворачивает обратно, ветер отнюдь не меняет своего направления. Неотеисты и сами признают, что в Библии есть антропоморфизмы.

Непоследовательность неотеизма. Неотеисты, например, верят, что Бог сотворил временной мир из ничего. В таком случае. Он должен быть первичен по отношению к времени и не является временным существом. Однако неотеисты отрицают, что Бог есть вневременное Существо. Это непоследовательность, ведь если Бог сотворил время, то Он не может быть временным существом, точно так же, как Бог не может быть тварным, коль скоро Он создал всю тварь (см. Geisler, chap. 6).

Сходным образом, неотеисты признают, что Бог есть Необходимое Существо, однако отрицают, что Он есть Чистая Актуальность. Но, опять же, они не могут верить в то и другое одновременно. Ведь Необходимое Существо не имеет потенциальности не существовать. Иначе Оно не было бы необходимым в Своём бытии. Но если у Него нет потенциальности к несуществованию, то Его существование должно быть Чистой Актуальностью (без какой бы то ни было потенциальности).

И наконец, коль скоро Бог есть Необходимое Существо, Он не может изменяться в Своей сущности. Ибо Необходимое Существо с необходимостью должно оставаться таким, какое есть; Оно не может стать иным. Однако неотеисты утверждают, будто бы Бог может изменяться, то есть Он не является неизменным. Но эти два положения неотеизма не могут быть верны одновременно.

Неотеизм ставит под сомнение непогрешимость Библии. Хотя многие неотеисты заявляют о своей вере в то, что Библия есть непогрешимое Слово Божье, это не согласуется с их основополагающими убеждениями. Если Бог не может знать

будущее непогрешимо, то и пророчества в Библии, предусматривающие будущие акты свободы воли (а таково большинство пророчеств), не могут быть непогрешимыми. То есть некоторые из них могут оказаться ложными. Причём у нас нет возможности узнать, какие именно. Таким образом, неотеизм ставит под сомнение непогрешимость всех библейских пророчеств (*см*. пророчества как подтверждение Библии).

Неотеизм аннулирует библейский критерий для лжепророков. В Библии указано (во Вт. 18:22), что ложное пророчество служит критерием для выявления лжепророка. Однако, как только что отмечалось, согласно неотеизму ложные пророчества могут встречаться и в самой Библии. А если так, то ложное пророчество не может служить критерием для выявления лжепророка, поскольку даже Бог мог бы ошибаться в Своих пророчествах.

Неотеизм подрывает уверенность в безусловных обещаниях. Если неотеизм верен, нельзя доверять даже тем обетованиям Бога, относительно исполнения которых не ставится никаких условий, в том числе ответам на молитвы (см. Geisler, chaps. 5, 6). Ведь какими бы благими ни были намерения Бога, когда Он давал обетование, если его исполнение каким-либо образом зависит от актов человеческой свободы воли (как в большинстве случаев), то Бог, возможно, не в состоянии будет исполнить Своё обетование.

Библиография:

Со стороны неотеистов:
G. Boyd, *Trinity and Process*.
S. T. Davis, *Logic and the Nature of God*.
C. Pinnock, et al., *The Openness of God*.
W. Haskers, *God, Time, and Knowledge*.
R. Nash, *The Concept of God*.
R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*.
R. Swinburne, *The Coherence of Theism.*
Против неотеизма:
St. Augustine, *City of God*.
St. Anselm, *Proslogion*.
Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*.

S. Charnock, *Discourse Upon the Existence and Attributes of God*.

R. Garrigou-Lagrange, *God: His Existence and Nature*.

N. L. Geisler, *Creating God in Man's Image*.

R. Gruenler, *The Inexhaustible God*.

E. Mascall, *He Who It*.

H. P. Owen, *Concepts of Deity*.

Нигилизм

(*NIHILISM*)

Термин *нигилизм* происходит от латинского слова «ничего», это отрицание всякого бытия или всех ценностей (*см*. Ницше, Фридрих). В своём отрицании ценностей нигилизм смыкается с антиномизмом, принципиальным беззаконием. Но даже большинство представителей релятивизма (*см*. нравственность: абсолютная природа) или ситуационной этики отрицают не все ценности, а только *абсолютные* ценности. Менее жёсткие нигилисты просто отрицают существование всех высших, абсолютных ценностей. Единственно существующие ценности – те, что мы сами создали. Объективных ценностей нет, и не нужно их искать.

Отрицание всякого бытия внутренне противоречиво, так как нужно сначала существовать, чтобы отрицать всякое существование. Те, кто не существует, ничего и не отрицают.

Точно так же, отрицание всех ценностей само себя опровергает, так как само это отрицание предполагает веру в то, что оно (отрицание) имеет собственную ценность. Нигилисты ценят свою свободу быть нигилистами. Итак, они не в состоянии избежать того, чтобы неявным образом утверждать существование ценностей, как бы ни отрицали их явно.

Ницше, Фридрих

(*NIETZSCHE, FRIEDRICH*)

Фридрих Ницше (1844–1900) являлся одним из самых колоритных и сильных атеистов (*см*. атеизм) всех времён. Его отрицание Бога было инстинктивным и язвительным (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). Отрицая Бога, Ницше отрицает все объективные ценности, основанные на существовании Бога. И поэтому его позиция представляет собой разновидность нигилизма. Хотя он рос в семье лютеранского пастора, Ницше с ожесточением воспринимал религиозные наставления. С юного возраста, после смерти отца, его воспитывали мать, тётка и сестры.

Бог и Бог-миф. Для своей убеждённости в том, что Бог никогда не существовал, Ницше видел несколько оснований (Nietsche, *Beyond Good and Evil*, 23). Он доказывал, что теистический Бог был бы самопричинным Существом, что невозможно (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). Существование мирового зла тем более исключает благожелательного Творца (*см*. проблема зла). Ницше считал основу для веры в Бога чисто психологической (*см*. Фрейд, Зигмунд). Ницше призывал: «Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах!» Он продолжает: «Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю – самое ужасное преступление» (Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, 125).

Ницше верил, что Бог-миф некогда был полноценно живым. Это был образец, на основе которого Европа времён Средневековья и Реформации строила свою жизнь. Та культура, однако, пришла в упадок. Современному человечеству явилась современность, и оно больше не может верить в Бога. «Бог умер!» – восклицает Ницше. Современное человечество должно похоронить Бога и двигаться дальше.

Мир. Поскольку Бога нет, мир – это всё, что существует. Материя находится в движении, и жизнь движется циклами (*см*.

материализм; натурализм). Мир реален, а Бог – иллюзия. Нет Бога. Которому мы должны быть верными. Поэтому каждый призван «хранить верность земле». Ибо для Ницше Бог – «это объявление войны против жизни, против природы […] обожествление «ничто», стремление к «ничто», которое объявлено святым» (ibid., 92–94).

История и предназначение жизни. Человеческая история, как и предназначение человека, циклична. Ницше отвергает любой христиански мыслимый *eschaton*, конец движущейся к своей цели истории, в пользу более характерных для Востока представлений о цикличной повторяемости. История ни к чему не идёт. Нет целей для достижения, нет рая для возвращения в него. Есть просто жизнь индивидуума, которую нужно прожить смело и творчески. Человечество создаёт своё предназначение сейчас, и нет никакого грядущего – за исключением вечного повторения того, что уже было. Сверхчеловек принадлежит к тем гениям, которые творят предназначение. «Они говорят: «Да будет так!» Они определяют всё «будет ли» и «ради чего» для человечества […] Их знание есть творчество» (Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 18–19).

Этика. Ошеломляющее осознание смерти Бога приводит Ницше к выводу о том, что всё исходящие от Бога ценности и абсолюты тоже мертвы (*см*. нравственность: абсолютная природа). По этой причине Ницше чуть ли не с неистовством отвергает все традиционные иудейско-христианские ценности. Ницше сомневается даже в основополагающих принципах, таких как «никогда не вреди человеку» (Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* 186–87). Он высмеивает христианский принцип любви к ближнему: «Что ж, вы, идиоты […] «Как это можно восхвалять того, кто принёс себя в жертву?"" (ibid., 220). В самом деле, христианство – «величайшее из всех мыслимых извращений […] Я называю его неумирающим позором человечества» (Nietzsche, *Antichrist*, 230).

Вместо традиционных христианских ценностей Ницше предлагает современным людям выйти «за пределы добра и зла». Он призывает к переоценке, которая отвергла бы «мягкие» женские добродетели любви и смирения, заменив их

«жёсткими» мужскими добродетелями суровости и недоверчивости (Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, везде).

Человеческие существа. Загробной жизни не существует, поэтому лучшее, что можно сделать, чтобы выйти за пределы индивидуальной смертности, – это стремиться к вечному повторению того, что уже было (*см*. бессмертие). Иными словами, человек должен стремиться к тому, чтобы вернуться и проживать ту же самую жизнь снова и снова, до бесконечности. Поскольку Бога нет и нет возможности найти объективные ценности, человечество должно создавать собственные ценности. Бессмысленность и пустота жизни должны быть преодолены. Каждый преодолевший – это «сверхчеловек».

Оценка. Все атеисты разделяют основные воззрения Ницше. Его тезис о том, что Бога нет, опровергается вескими доказательствами существования Бога (*см*. доказательство космологическое; доказательство нравственное; доказательство телеологическое). На возражения против этих доказательств дан ответ в статьях *Бог: возражения на доказательства бытия.* Как и у °Фрейда, утверждение Ницше о том, что Бог есть иллюзия, не имеет под собой оснований. Его этический релятивизм не способен противостоять логической силе этического абсолютизма. Как материалистические (*см*. материализм) представления о Вселенной (*см*. натурализм), так и мнение о её вечности противоречат доброкачественным научным (*см*. теория большого взрыва) и философским свидетельствам (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма).

Библиография:

J. Collins, *A History of Modern European Philosophy*. chap. 18.

N. L. Geisler and W. Watkins, *Ethics: Options and Issues*, chap. 2.

→ *Worlds Apart: A Handbook on World Views*, chap. 2.

R. G. Hollindale, *Nietzsche: The Man and His Philosophy*.

K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*. E. B. Ashton, trans.

W. Kaufmann, *The Portable Nietzsche*.

F. Nietzsche, *Antichrist.*

→ *Beyond Good and Evil.*
→ *On the Genealogy of Morals.*
→ *The Will to Power.*
→ *Thus Spake Zarathustra.*

Новый Завет: археология

(*ARCHAEOLOGY. NEW TESTAMENT*)

Археологическая наука предъявляет весомые подтверждения исторической достоверности как Ветхого (*см*. Ветхий Завет: археология; Олбрайт, Уильям Ф.), так и Нового Завета. Археологических свидетельств в пользу Нового Завета чрезвычайно много (*см*. Новый Завет: датировка). Эти свидетельства можно суммировать под тремя рубриками: историческая точность Луки, мнение светских историков и физические свидетельства, относящиеся к распятию Христа (*см*. смерть Христа).

Историческая точность Луки. Некогда считалось, что Лука, священнописатель наиболее детализированного в историческом отношении Евангелия и Книги Деяний, щедро приправил своё повествование плодами собственного воображения, так как он упоминает экстравагантные названия административных должностей и приводит имена никому не известных должностных лиц. Сейчас имеющиеся у нас данные указывают на прямо противоположное (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность).

Перепись из Лк. 2:1–5. Несколько проблем связано с тем утверждением, что Август повелел произвести перепись всей империи во время правления и Квириния, и Ирода. Прежде всего, не существует письменных данных о такой переписи; однако мы теперь знаем, что регулярные переписи осуществлялись в Египте, в Галлии и в Кирене. Вполне вероятно, Лука здесь имеет в виду, что переписи проводились во всех частях империи, хотя и в разное время, и что процесс этот инициировал Август. Употребление Лукой глагола в настоящем времени определённо свидетельствует в пользу понимания этого события как повторяющегося. Дело в том, что Квириний, безусловно, производил перепись, но это было в 6 г. по Р. Х., слишком поздно для рождения Христа, а Ирод умер до того, как Квириний стал правителем.

Не перепутал ли Лука даты? Нет, ибо он, по сути дела, упоминает более позднюю перепись Квириния в Деян. 5:37. Скорее всего, Лука на самом деле отделяет эту перепись во времена Ирода от более известной переписи при Квиринии: «эта перепись была до того, как Квириний стал править Сирией» {Лк. 2:2; ср. синод.}. Для такого перевода этого места в Новом Завете есть несколько параллелей.

Галлион, проконсул Ахаии. Такое обозначение должности из Деян. 18:12–17 считалось невозможным. Однако надпись в Дельфах содержит именно такой титул этого правителя и относит его к периоду, когда Павел был в Коринфе (51 г. по Р.Х.).

Лисаний, тетрарх (или четвертовластник) Авилинеи. Лисаний оставался совершенно неизвестным для современных историков до того самого момента, когда была найдена надпись об освящении храма, упоминающая это имя, этот титул и находящаяся как раз в нужном месте. Датируется она периодом от 14 г. до 29 г. по Р. Х., что вполне совместимо с началом служения Иоанна Крестителя, которое Лука относит по времени к началу правления Лисания (Лк. 3:1).

Ераст. В Деян. 19:22 Ераст упомянут как коринфянин, который стал сотрудником Павла. Если бы Лука собирался выдумывать какие-то имена, здесь бы, наверное, было лучшее для этого место. Что тут можно проверить? Однако при раскопках в Коринфе близ театра была найдена надпись, гласящая: «Ераст, в благодарность за то, что стал эдилом, замостил эту мостовую на свои средства». Если это один и тот же человек, тогда понятно, почему Лука добавил такую деталь, – что почтенный и богатый гражданин Коринфа обратился в веру и посвятил свою жизнь служению.

Кроме того, Лука приводит правильные названия должностей для следующих лиц: на Кипре – *проконсул* (Деян. 13:7–8); в Фессалонике – *политархи*, или «городские начальники» (Деян. 17:6); в Ефесе – *смотритель храма* (Деян. 19:35); на Мелите – *начальник острова* (Деян. 28:7; Yamauchi, 115–19). Всё вышеперечисленное подтверждается римским словоупотреблением. В общей сложности Лука упоминает тридцать две географические области, сорок четыре города и

девять островов, не допустив ни единой ошибки. Это заставило сэра Уильяма Рамзая, выдающегося историка, отказаться от своих критических взглядов:

Я начинал с неблагоприятного мнения о ней (о Книге Деяний], так как интеллектуальный блеск и кажущаяся завершённость Тюбингенской теории [датирующей Книгу Деяний II в. по Р. Х.] одно время полностью меня убедили. Скрупулёзное изучение проблемы не входило тогда в мои планы; но позднее я обнаружил, что очень часто могу обращаться к Книге Деяний как авторитетному источнику сведений о топографии, местных особенностях и социальной жизни Малой Азии. Я постепенно убеждался, что в разнообразных деталях это повествование оказывается поразительно точным [Ramsay, 8].

В полном согласии с этим высказыванием специалист по римской истории А. Н. Шервин-Уайт пишет: «Подтверждения исторической достоверности Книги Деяний имеются в изобилии […] Любая попытка отрицать её фундаментальную достоверность должна теперь считаться абсурдной. Специалисты по римской истории давно полагают это само собой разумеющимся» (Sherwin-White, 189). Критические взгляды, бытовавшие в науке с начала 1800-х гг. и сохранившиеся до сих пор, оказались лишены каких бы то ни было оснований. Археолог Уильям Олбрайт пишет: «Все радикальные течения новозаветной критики, существовавшие в прошлом или существующие по сей день, являются доархеологическими и, таким образом, поскольку построены *in der Luft* [в воздухе], сегодня совершенно устарели» (Albright, 29).

А позднее ещё один известный специалист по римской истории, Хемер, каталогизировал многочисленные археологические и исторические подтверждения фактографической точности Луки (Hemer, 390f.). Ниже приводится резюме его развёрнутого и подробного анализа (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность; Христос: внехристианские источники).

□ Географические или другие детали, которые можно отнести к общеизвестным в первом столетии. Трудно оценить, какой объём общеизвестных сведений следовало бы отнести к обязательному минимуму для древнего автора или читателя.

□ Более специфические сведения, которые были не слишком широко известны, за исключением тогдашних эрудированных людей, таких как Лука, совершивший множество путешествий. В число этих подробностей входят точные названия административных должностей, сведения о войсковой иерархии и основных путях сообщения.

□ Подробности, в точности которых археологи не сомневаются, хотя и не могли бы их подтвердить для конкретного временного отрезка. Некоторые из них вряд ли могли бы быть известны, если бы автор не побывал в данной местности.

□ Совпадение биографических дат для известных царей и правителей с хронологией повествования.

□ Детали, соответствующие датировке деятельности Павла или его прямых современников в ранней церкви, но не соответствующие ситуации, которая имела место раньше или позже.

□ «Ненарочитые совпадения» между Книгой Деяний и посланиями Павла.

□ Внутренние соответствия в пределах Книги Деяний.

□ Независимо засвидетельствованные детали, которые помогают учёным отделить оригинальный текст Книги Деяний от позднейших вставок в александрийских или западных семействах текстов. Детали, считавшиеся анахронизмами, теперь можно идентифицировать как добавления, относящиеся к более позднему периоду.

□ Непринуждённо упомянутые географические детали, выдающие близкое знакомство с предметом.

□ Различия формулировок в Книге Деяний, указывающие на использование нескольких различных источников.

□ Специфика в выборе деталей, например, в области богословия, которая вполне объяснима в контексте того, что теперь известно о церковной жизни первого столетия.

□ Материалы, «непосредственность» которых предполагает обращение автора к своему недавно пережитому опыту, а не компоновку и редактирование текста спустя долгое время.

□ Культуральные или идиоматические ссылки, которые, как теперь известно, характерны для атмосферы первого столетия.

□ Взаимосвязанные комплексы деталей, где сочетаются два, или более, типа соответствий, или где имеют место независимые совпадения взаимосвязанных деталей. Благодаря точному анализу этих соответствий у историка появляется возможность достаточно подробно реконструировать фрагмент истории по соответствующим друг другу и дополняющим друг друга отрывкам информации, как при составлении мозаики.

□ Те случаи, когда сведения, сообщаемые Лукой, и информация из других источников пересекаются и просто придают новую окраску общему фону событий. Это не имеет большого значения для подтверждения исторической достоверности.

□ Точные подробности у Луки, которые пока остаются неподтверждёнными и не опровергнутыми, впредь до появления у нас новых знаний.

Подтверждение нехристианскими историками. Одно широко распространённое заблуждение относительно Иисуса состоит в том, будто бы о Нём нет никаких данных ни в одном древнем источнике за исключением Библии. Напротив, существуют многочисленные упоминания Его в качестве исторического лица, преданного смерти по приказу Понтия Пилата. Кое-где даже отмечаются рассказы о том, что Он воскрес из мёртвых и что Ему поклонялись, как Богу, все, кто следовал за Ним. Гэри Хабермас (Habermas) обсуждает это исчерпывающе. Цитаты из работ историков и других источников можно найти в статье *Христос: внехристианские источники.*

Свидетельства, относящиеся к смерти Иисуса. Два замечательных открытия проливают свет на смерть Иисуса и, до некоторой степени, на Его воскресение. Первое из них – один необычный указ; второе – останки ещё одной жертвы распятия.

Указ из Назарета. В 1878 г. в Назарете была найдена каменная плита с высеченным на ней указом императора

Клавдия (41–54 по Р. Х.), гласящим, что ни одна могила не должна быть потревожена, и что тела усопших нельзя извлекать и перемещать. В указах такого рода нет ничего необычного. однако настораживает тот факт, что в данном случае «нарушитель приговаривается к смертной казни по обвинению в осквернении гробницы» (ibid., 155). В других предупреждениях говорится о штрафе, но почему же сразу смерть из-за потревоженного праха? Вероятное объяснение состоит в том, что Клавдий, услышавший о христианской доктрине воскресения и пустом гробе Иисуса, когда расследовал причины волнений 49 г. по Р. Х., решил на будущее застраховаться от подобных случаев. Это имело бы смысл, если исходить из доводов иудеев о том, что тело было выкрадено (Мф. 28:11–15). Таково раннее свидетельство о глубокой и стойкой вере в то, что Иисус воскрес из мёртвых.

Иоханан – жертва распятия. В1968 г. в Иерусалиме было найдено древнее захоронение, содержащее останки примерно тридцати пяти человек. Как было установлено, большинство из них умерли насильственной смертью во время иудейского восстания против Рима в 70 г. по Р. Х. Одного из этих людей звали Иоханан бен Хагалгол. Он умер в возрасте от двадцати четырёх до двадцати восьми лет, имел врождённый дефект типа «волчья пасть», а обе его ноги оказались пробиты штырём длиной в 18 см. Ступни были развёрнуты наружу – так, чтобы штырь квадратного сечения можно было вбить в лодыжки, как раз в районе ахиллова сухожилия. Из-за этого ноги тоже сгибались в наружные стороны, так что распятый на кресте не мог на них опираться. Штырь проходил через дощечку из акации, затем через лодыжки, затем уходил в глубь бревна из оливкового дерева. Обнаружились также свидетельства того, что подобные гвозди были вбиты в каждое из предплечий распятого между двумя костями. Из-за этого выше расположенные кости истёрлись до гладкости, так как жертва была вынуждена постоянно приподыматься и опускаться, чтобы дышать (в позе с поднятыми вверх руками дыхание затруднено). Жертвам распятия приходилось каждый раз чуть-чуть подтягиваться наверх, чтобы освободить мышцы грудной

клетки, а когда у них кончались для этого силы, они умирали от удушья.

Голени Иоханана были перебиты, в соответствии с распространённым римским обычаем под названием *crucifragium* (Ин. 19:31–32). Каждая из этих деталей подтверждает новозаветное описание распятия.

Ещё многие другие текстовые и археологические свидетельства подтверждают достоверность новозаветного повествования (*см*. смерть Христа). Но даже приведённые примеры показывают, насколько весомы археологические подтверждения истинности Нового Завета. Археолог Нельсон Глюэк решительно настаивает на том, что «можно категорически утверждать, что ни одно археологическое открытие не противоречит библейскому описанию. Археологические поиски приносят десятки находок, которые подтверждают как общую панораму, так и конкретные детали содержащихся в Библии исторических материалов» (Glueck, 31).

Библиография:

W. F. Albright, «Retrospect and Prospect in New Testament Archaeology» // E. J. Vardaman, ed.. *The Teacher`s Yoke.*

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

N. Glueck, *Rivers In the Desert*.

G. R. Habermas, *The Verdict of History*.

C. J. Hemer, *The Book of Acts In the Setting of Hellenistic History*. C. H. Gempf, ed.

J. McRay, *Archaeology and the New Testament.*

W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*.

J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*.

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law In the New Testament*.

C. A. Wilson, *Rocks, Relics and Biblical Reliability*.

E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*.

Новый Завет: датировка

(*NEW TESTAMENT, DATING OF*)

Когда был написан Новый Завет – это один из важнейших вопросов при выстраивании общей апологетической аргументации в защиту Христианства (*см*. апологетика: основные положения). Уверенность в исторической точности этих документов частично зависит от того, действительно ли они были составлены очевидцами и современниками событий, как то утверждается в Библии. Негативные критики (*см*. Библия: критика) стремятся укрепить свои позиции, как можно дальше разнося во времени сами события и дату появления текстов. В силу этих причин радикальные учёные настаивают на датировке автографов концом первого столетия, а по возможности – и вторым столетием (*см*. семинар по Иисусу). При такой датировке они утверждают, что новозаветные документы, особенно евангелия, содержат в себе мифологию (*см*. мифология и Новый Завет). Получается, что составители выдумывали описанные ими события, а не сообщали о них.

Аргументация в пользу ранней датировки*. Евангелие от Луки и Книга Деяний.* Евангелие от Луки было написано тем же самым священнописателем, что и Книга Деяний св. апостолов, в которой Евангелие от Луки названо «первой книгой» обо «всём, что Иисус делал и чему учил» (Деян. 1:1). Адресат («Феофил»), стиль и лексика обеих книг свидетельствуют об одном и том же авторе. Специалист по римской истории Колин Хемер (Hemer) привёл убедительные доказательства того, что Книга Деяний была написана между 60 г. и 62 г. (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность). Это подтверждается следующими доводами:

1) В Книге Деяний никак не упомянуто критически важное событие падения Иерусалима в 70 г. по Р. Х.

2) Нет ни единого намёка ни на начало Иудейской войны в 66 г. по Р. Х., ни на сколько-нибудь серьёзное ухудшение отношений между римлянами и иудеями перед этим событием.

3) Нет и намёка на ухудшение отношений между христианами и Римом, произошедшее во время гонений при Нероне в конце 60-х гг.

4) Нет ни намёка на смерть Иакова от рук синедриона ок. 62 г., отмеченную Иосифом Флавием в «Иудейских древностях» (Flavins Josephus, *Antiquities of the Jews*, 20.9.1.200).

5) Значение суда Галлиона из Деян. 18:14–17 можно видеть в том, что устанавливался прецедент для легализации христианского вероучения под эгидой веротерпимости к иудаизму.

6) Видное положение и влиятельность саддукеев в Книге Деяний соответствуют эпохе до 70 г., до краха их политического сотрудничества с Римом.

7) Сравнительно сочувственное отношение к фарисеям в Книге Деяний (в отличие даже от написанного Лукой евангелия) вряд ли соответствует периоду возрождения фарисейства, ознаменованному советом в Иамнии. В это время началась новая фаза конфликта с христианами.

8) Книга Деяний, по всей видимости, предшествует появлению Петра в Риме и подразумевает, что Пётр и Иоанн были всё ещё живы к моменту её создания.

9) То заметное место, которое отводится в синагогах «боящимся Бога» (неевреям), вероятно, указывает на дату до 70 г., до того, как в иудаизме стало лишь очень немного интересующихся и обращённых из числа язычников.

10) Лука упоминает второстепенные детали культурной среды, соответствующие ранней дате, периоду Юлиев – Клавдиев.

11) Темы описываемых споров предполагают, что храм всё ещё стоял.

12) Адольф Харнак (также Гарнак; Harnack) указывал, что пророчество, вложенное в уста Павла в Деян. 20:25 (ср. Деян. 20:38), могло противоречить последующим событиям. В таком случае книга должна была появиться до этих событий.

13) Употребляемая в Книге Деяний христианская терминология соответствует раннему периоду. Харнак указывает на употребление терминов *Iusous* и *Ho kurios*, тогда как *ho*

Christos всегда означает титул «Мессия», а не собственное имя Иисуса.

14) Уверенный тон Книги Деяний вряд ли представлялся бы уместным во время гонений на христиан при Нероне и Иудейской войны с Римом в конце 60-х гг.

15) Действие завершается сразу после начала 60-хх гг., при этом события глав Деян. 27–28 описаны с самой живой непосредственностью. Кроме того, это был бы странный момент для окончания книги, если бы после описанных событий (вплоть до 62) успело пройти много лет.

Дополнительные доказательства исторической достоверности и ранней даты создания Книги Деяний приведены в статье *Книга Деяний: историческая достоверность*. Если Книга Деяний была написана в 62 г. или раньше, а Евангелие от Луки написано раньше Книги Деяний (скажем, в 60 г.), то Евангелие от Луки появилось менее чем через тридцать лет после смерти Иисуса. Оно было современным документом для поколения людей, ставших свидетелями жизни, смерти и воскресения Иисуса. Именно это утверждает Лука в прологе к своему евангелию:

Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твёрдое основание того учения, в котором был наставлен [Лк. 1:1–41.

Лука приводит те же самые сведения о том, Кем был Иисус и чему Он учил, указывает те же обстоятельства Его смерти и воскресения, что и другие евангелисты. Таким образом, с этой точки зрения отрицать историческую достоверность тоже нет оснований.

Первое к коринфянам. Среди критиков и консервативных учёных широко распространено убеждение, что 1 Коринфянам было написано в 55 г. или 56 г. Это менее четверти столетия после Распятия в 33 г. Далее, Павел говорит о более чем 250 свидетелях Воскресения, которые ещё были живы в момент,

когда он писал о них (1Кор. 15:6). Особо упомянуты двенадцать апостолов и Иаков, брат Иисуса. Внутренние свидетельства в пользу этой ранней датировки достаточно весомы:

1) В послании неоднократно указывается, что оно написано Павлом (1Кор. 1:1,12–17; 3:4, 6, 22; 16:21).

2) Имеются параллели с Книгой Деяний.

3) Отзвук аутентичности присутствует во всём тексте, от начала и до конца.

4) Павел ссылается на 500 человек, видевших Христа, большинство из которых всё ещё живы.

5) Содержание согласуется с тем, что стало известно о Коринфе этого периода.

Есть также внешние свидетельства:

1) Климент Римский ссылается на него в собственном «Послании к коринфянам» (гл. 47).

2) О нём идёт речь в «Послании Варнавы» (гл. 4).

3) Оно упомянуто в «Пастыре Ермы» (гл. 4).

4) В одних только произведениях Иринея, Климента Александрийского и Тертуллиана имеется около 600 цитат из 1 Коринфянам (Theissen, 201). Это один из лучше всего засвидетельствованных документов среди любого рода текстов древнего мира.

Вместе с 1 Коринфянам имеют достаточно количество подтверждений и раннюю дату создания также 2 Коринфянам и Галатам. Во всех трёх посланиях проявляется исторический интерес к событиям жизни Иисуса и приведены факты, согласующиеся с рассказами евангелий. Павел говорит о рождении Иисуса от Девы (Гал. 4:4), Его безгрешной жизни (2Кор. 5:21), смерти на кресте (1Кор. 15:3; Гал. 3:13), воскресении на третий день (1Кор. 15:4) и явлениях после воскресения (1Кор. 15:5–8). Павел упоминает сотни свидетелей, готовых подтвердить воскресение (1Кор. 15:6). Обоснованием истинности христианства он считает историческую достоверность воскресения (1Кор. 15:12–19). Павел также приводит исторические подробности о современниках Иисуса – апостолах (1Кор. 15:5–8) и описывает свои личные встречи с Петром и другими апостолами (Гал. 1:18; 2:14). Личности, места

и события, связанные с рождением Иисуса, исторически достоверны. Лука старательно отмечает, что именно в дни кесаря Августа был рождён Иисус (Лк. 2:1), а принял крещение на пятнадцатый год правления Тиверия. Понтий Пилат начальствовал в Иудее, а Ирод был четвертовластником Галилеи. Анна и Каиафа были первосвященниками (Лк. 3:1–2).

Признание ранних датировок. В науке всё большее признание получают ранние датировки книг Нового Завета, даже среди некоторых критически настроенных учёных. В качестве примера можно указать двоих учёных, это бывший либерал Уильям Ф.°Олбрайт и радикальный критик Джон А. Т. Робинсон (Robinson).

Уильям Ф. Олбрайт. Олбрайт пишет: «Мы уже подчёркивали, что больше не осталось серьёзных оснований для датировки любой книги Нового Завета временем после приблизительно 80 г. по Р. Х., за целых два поколения до периода между 130 г. и 150 г., на который сегодня указывают более радикальные критики Нового Завета» (*Recent Discoveries in Bible Lands*, 136). В другой работе Олбрайт утверждает: «По моему мнению, все книги Нового Завета были написаны обратившимися в христианство евреями в период от сороковых до восьмидесятых годов первого столетия по Р. Х. (вполне вероятно, что между 50 г. и 75 г. по Р. Х.)» («Toward a More Conservative View», 3).

Этот учёный заходит так далеко, чтобы утверждать: материалы из Кумрана показывают, что концепции, терминология и общий настрой Евангелия от Иоанна относятся, вероятней всего, к раннему периоду первого столетия (*Recent Discoveries in Palestine*). «Благодаря Кумранским находкам Новый Завет оказался, уже в качестве доказанного факта, тем, чем его ранее считали, опираясь на веру: учением Христа и Его прямых последователей в период приблизительно от 25 г. до 80 г. по Р. Х.» (*From Stone Age to Christianity*, 23).

Джон А. Т. Робинсон. Известный своей ролью в создании течения «смерти Бога», Робинсон написал революционную книгу под названием «Пересматривая датировки Нового Завета» (*Redating the New Testament*), в которой обосновывает

уточнённые датировки новозаветных книг, относящие их даже к более раннему периоду, чем когда-либо предполагали консервативные учёные. Робинсон датирует Евангелие от Матфея периодом 40–60 гг. Евангелие от Марка – периодом приблизительно 45–60 гг., Евангелие от Луки – периодом до 57 г. – после 60 г., а Евангелие от Иоанна – периодом до 40 г. – после 60 г. Это означало бы, что одно или два евангелия могли быть написаны всего через семь лет после Распятия. Самое позднее, все они были составлены в пределах срока жизни современников и очевидцев событий. В таком случае, при допущении об элементарной правдивости и хотя бы умеренной исторической точности священнописателей, достоверность новозаветных документов оказалась бы вне мало-мальски обоснованных сомнений.

Другие свидетельства*. Ранние цитаты*. Только для четырёх евангелий имеется 19 368 цитат в трудах отцов Церкви от конца первого столетия и далее. В их число входят 268 цитат у Иустина °Мученика (100–165), 1038 у Иринея (писавшего в конце второго столетия), 1017 у °Климента Александрийского (ок. 155–220), 9231 у Оригена (ок. 185–254), 3822 у Тертуллиана (ок. 160-х гг. – 220), 734 у Ипполита Римского (ум. ок. 236) и 3228 у Евсевия (ок. 265–339; Geisler, 431). Ранее Климент Римский цитировал Евангелие от Мат^юя, Евангелие от Иоанна и 1 Коринфянам ок. 95–97 гг. Игнатий упоминает шесть посланий Павла ок. 110 г., а между 110 и 150 гг. Поликарп цитировал все четыре евангелия, Книгу Деяний и большинство посланий Павла. В «Пастыре Ермы» (115–140) цитируются Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Книга Деяний, 1 Коринфянам и другие книги. Палий, сотоварищ Поликарпа, который был учеником апостола Иоанна, цитирует Евангелие от Иоанна. Это весьма убедительно доказывает, что евангелия существовали ещё до конца первого столетия, когда некоторые очевидцы (в том числе Иоанн) были ещё живы.

Ранние греческие рукописи. Самая древняя из бесспорных рукописей новозаветных книг – это папирусы Джона Райлендса (Rylands; P52), датируемые периодом 117–138 гг. Они представляют собой фрагмент Евангелия от Иоанна,

скопированный в пределах жизни одного поколения от момента создания. Поскольку эта книга появилась в Малой Азии, а скопированный фрагмент был найден в Египте, необходимо отвести какое-то время на распространение текста, создание которого по этой причине безусловно следует относить к первому столетию. Полные рукописи книг (папирусы Бодмера; Bodnier) существуют с 200 г. Большая часть Нового Завета, в том числе все евангелия, имеется в папирусах Честера Битти (Chester Beatty), скопированных через полтора столетия (ок. 250) после того, как завершилось создание Нового Завета. Ни для одной из сохранившихся книг древнего мира у нас нет рукописей, отделённых от момента создания столь малым временным промежутком, как в случае Нового Завета (*см*. Новый Завет: рукописи).

Хосе °О'Каллахан (O'Callahan), испанский иезуит и палеограф, вызвал 18 марта 1972 г. сенсацию в мировых СМИ, объявив, что идентифицировал один рукописный фрагмент Кумранских свитков (*см*. свитки мёртвого моря) в качестве отрывка из Евангелия от Марка. Речь шла о фрагменте из пещеры номер 7. Рукописи из этой пещеры ранее были датированы периодом между 50 г. до Р. Х. и 50 г. по Р. Х., что вряд ли попадает во временные рамки, отводимые наукой для создания Нового Завета. Применяя общепризнанные методы папирусологии и палеографии, О'Каллахан сравнивал последовательности букв в рукописях с известными документами и в итоге идентифицировал девять фрагментов в качестве выдержек из одного евангелия, Книги Деяний и нескольких посланий. Часть из них получила датировку несколько позднее 50 г., но все равно чрезвычайно раннюю.

Текст	***Фрагмент***	***Прибл. дата***
Мк. 4:28	7Q6	50 г. по Р. Х.
Мк. 6:48	7Q15	

? г. по Р. Х.
Мк. 6:52, 53
7Q5
50 г. по Р. Х.
Мк. 12:17
7Q7
50 г. по Р. Х.
Деян. 27:38
7Q6
60+ г. по Р. Х.
Рим. 5:11, 12
7Q9
70+ г. по Р. Х.
1Тим. 3:16; 4:1–3
7Q4
70+ г. по Р. Х.
2Пет. 1:15
7Q10
70+ г. по Р. Х.
Иак. 1:23, 24
7Q8
70+ г. по Р. Х.

Заключение. Критики, настроенные как дружественно, так и оппозиционно, признают, что выводы О'Каллахана, если окажутся верны, способны произвести переворот в теориях о Новом Завете. Даже если выдержки из Нового Завета представляют собой лишь часть этих фрагментов, следствия для христианской апологетики оказываются грандиозными. Тогда Евангелие от Марка и/или Книга Деяний должны были быть написаны ещё при жизни апостолов и свидетелей событий. Совершенно не остаётся времени для развития в повествованиях мифологической компоненты (*см*. мифология и Новый Завет). Их следует расценивать как чисто исторические. Евангелие от Марка можно тогда считать одним из первых по времени создания. Вряд ли остаётся время для предшествующей серии так называемых документов **Q** (*см*. документ **Q**). А поскольку эти рукописи представляют собой не

оригиналы, а копии, можно заключить, что некоторые части Нового Завета были скопированы и получили распространение ещё при жизни священнописателей. Любая вмещающаяся в первое столетие датировка не оставляет времени на то, чтобы в повествование о Иисусе вкрались мифы и легенды. Как показал Шервин-Уайт (Sherwin-White), возникновение легенд занимает, по меньшей мере, два полных поколения (см. Sherwin-White, 189). Физическая удалённость от места реальных событий тоже этому способствует. В данном случае ничего этого не было. Сама идея о легендах в случае датировки Евангелия от Марка приблизительно 50-м г. выглядит до крайности нелепо. Даже если отказаться от некоторых спорных выводов О'Каллахана, совокупное свидетельство указывает на датировку Нового Завета первым столетием, временем жизни очевидцев.

Библиография:

W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel.*

→ *From Stone Age to Christianity.*

→ *Recent Discoveries in Bible Lands.*

→ «Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John» // W. D. Davies and David Daube, eds., *The Background of the New Testament and Its Eschatology*.

→ *William Albright: Toward a More Conservative View* // *Christianity Today* (18 January 1963).

R. Bultmann, *Kerygma and Myth: A Theological Debate*.

D. Estrada and W. White, Jr., *The First New Testament.*

E. Fisher, «New Testament Documents among the Dead Sea Scrolls?» //*The Bible Today* 61 (1972).

P. Garnet, «O'Cullahan's Fragments: Our Earliest New Testament Texts?» // *Evangelical Quarterly* 45 (1972).

N. Geisler, *General Introduction to the Bible.*

C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*.

B. Orchard, «A Fragment of St. Mark's Gospel Dating from before A. D. 50?» // *Biblical Apostolate* 6 (1972).

W. N. Pickering, *The Identification of the New Testament Text*.

W. White, Jr., «O'Callahan's Identifications: Confirmation and Its Consequences» // *Westminster Journal* 35 (1972).

J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament.*

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament.*

H. C. Theissen, *Introduction to the New Testament*.

J. Wenham, *Redating Matthew. Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem*.

E. Yamauchi, «Easter – Myth, Hallucination, or History» // *Christianity Today* (15 March 1974; 29 March 1974).

Новый Завет: задачи апологетики

(*NEW TESTAMENT APOLOGETIC CONCERNS*)

Историческая достоверность Нового Завета утверждается на основе свидетельства о том, что история познаваема, аутентичности новозаветных рукописей и показаний новозаветных очевидцев (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). В число последних входят новозаветные священнописатели, бывшие очевидцами и/или современниками событий; имеются также достаточно древние светские источники.

Эти положения являются критически важным звеном в общей христианской апологетике (*см*. апологетика: основные положения). Не будь у нас достоверного Нового Завета, у нас не было бы и объективных, исторических способов узнать, что говорил и совершал Иисус. Мы не смогли бы установить, был ли Он Богом, чему Он учил, а также что совершали и чему учили Его последователи. Доказательство достоверности новозаветных документов состоит из двух главных шагов. Во-первых, мы должны показать, что рукописи были написаны достаточно рано и с достаточным вниманием к деталям, чтобы быть достоверными документами. Сопутствующий вопрос, но тоже важный – действительно ли новозаветные рукописи копировались настолько точно, чтобы мы могли с уверенностью судить, что было сказано в их оригиналах, в автографах? Во-вторых, мы должны узнать, надёжны ли источники и показания очевидцев, на которые опирались священнописатели.

Тех, кто не знаком с этими фактами, может удивить, что в пользу достоверности Нового Завета существует больше документальных подтверждений, чем в пользу любой другой книги древнего мира. Свидетельства рассмотрены в нескольких статьях данной энциклопедии.

В статье *Новый Завет: датировка* обсуждается в общих чертах, что известно и неизвестно о том, когда впервые появились книги Евангелия, Деяний, Послания и Откровение Иоанна. Дополнительная информация о датировке имеется в

статьях: *Библия: свидетельства истинности; документ Q; Книга Деяний: историческая достоверность; семинар по Иисусу.*

В статьях *Новый Завет: историческая достовепюсть; Новый Завет: рукописи; Христос: внехристианские источники* обсуждаются более общие вопросы точности сохранения документов.

Новый Завет: историческая достоверность

(*NEW TESTAMENT. HISTORICITY OF*)

Томас °Пейн, один из американских отцов-основателей и автор книг «Здравый смысл» (*Common Sense*) и «Век разума» (*The Age of Reason*), сказал о Иисусе Христе: «Нет никаких исторических материалов, написанных в то время, когда, как утверждается, жил Иисус, в которых бы говорилось о существовании такой личности, просто такого человека» (Paine, 234). В своём эссе «Почему я не христианин» (*Why I Am Not a Christian*) Бертран °Рассел писал: «С исторической точки зрения весьма сомнительно, существовал ли вообще когда-либо Христос, а если он и существовал, мы ничего о нём не знаем» (Russell, 16). В последней книге Дж. А. Уэллса (Wells) делается вывод, что даже если исторический Иисус существовал, этот человек не был Христом Нового Завета.

Однако христианство полностью зависит от исторической достоверности фигуры Иисуса Христа (см. 1Кор. 15). Поскольку Новый Завет является первоисточником сведений о словах и делах Иисуса, то в случае искажения истины в нём мы останемся без сообщений из первых рук о том, что Иисус провозглашал, Кем Он был, и чем это подтверждал. Историческая точность Нового Завета критически важна для христианской апологетики.

Свидетельство исторической достоверности Нового Завета исходит из посылок о познаваемости истории в целом и правдоподобности истории чудес в частности. Есть критики, считающие, что история не познаваема объективно. Ответ на эту позицию дан в статье объективность истории. Такой радикальный скептицизм уничтожает самое возможность что-либо знать о прошлом. Немедленно придётся закрыть все классические и исторические отделения в университетах. Нельзя будет доверять никаким источникам, описывающим события прошлого. По принципу аналогии, такой скептицизм аннулирует все науки исторического характера, такие как историческая геология (палеонтология), археология и наука о

происхождении мироздания (*см*. происхождение вселенной). Они слишком сильно зависят от исследования и интерпретации останков прошлого.

Так как всё, что уже не происходит в данный момент, принадлежит истории, подобная позиция упразднила бы все свидетельские показания. Даже живые свидетели могут подтвердить только то, что они видели в изолированные моменты реальности. С другой стороны, если их свидетельство может быть принято, пока они живы, оставленные ими законные письменные показания точно так же заслуживают доверия.

Некоторые критики возражают только против истории чудес. Подробно это обсуждается в статье *чудеса: аргументы против*. При таком подходе с очевидностью выстраивается порочный круг, так как неправдоподобность рассказов о чудесах постулируется ещё до исследования свидетельств. Ни один человек, ищущий объективную истину, не должен считать, что рассказу о необычном событии нельзя доверять ещё до рассмотрения обстоятельств дела. Как в естественных науках (*см*. теория большого взрыва; эволюция космическая), так и в истории имеющиеся данные показывают, что необычайные, сингулярные события действительно происходили (*см*. воскресение Христа: свидетельства; Христос: рождение от Девы).

Первый шаг в установлении исторической достоверности Нового Завета – показать, что новозаветные документы аккуратно копировались с того времени, когда изначально были написаны. Это доказывается в статье *Новый Завет: рукописи*.

Второй шаг – показать, что они были написаны заслуживающими доверия очевидцами или современниками событий. Об этом – см. *Новый Завет: датировка*. Вопреки заявлениям критиков, свидетельств исторической достоверности жизни, смерти и воскресения Христа имеется больше, нежели для любого другого события древнего мира (*см*. Христос: внехристианские источники).

Отрицать историческую достоверность Нового Завета – значит отрицать всю историю. Но мы не можем отрицать всю историю, не обращаясь при этом к нашей собственной истории.

Утверждение о том, что «история не познаваема объективно», уже само по себе является объективным утверждением об истории. Поэтому возражения против познаваемости истории сами себя опровергают (*см*. объективность истории).

Библиография:

K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament.*

C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels.*

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

R. T. France, *The Evidence for Jesus*.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, chap. 16.

G. Habermas, *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the Life of Christ*.

I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*.

M. Martin, *The Case Against Christianity*.

B. Metzger, *The Text of the New Testament*.

J. W. Montgomery. *History and Christianity*.

→ *The Shape of the Past*.

T. Paine, *Examination*.

B. Russell, *Why I Am Not a Christian*.

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament.*

E. Troeltsch, «Historiography» // J. Hastings, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

R. Whateley, *Historical Doubts Concerning the Existence of Napoleon Bonaparte.*

Новый Завет: рукописи

(*NEW TESTAMENT MANUSCRIPTS*)

Неискаженность новозаветных текстов является важным звеном в аргументации христианской апологетики (*см*. апологетика: основные положения; Новый Завет: историческая достоверность), и существует более чем достаточно свидетельств правильности новозаветных текстов.

История рукописей. Свидетельства неискажённости новозаветных текстов мы находим, главным образом, в трёх источниках – это греческие рукописи, древние переводы и цитаты из Писания в трудах раннехристианских писателей.

Греческие рукописи, играющие здесь самую важную роль, бывают четырёх видов – это *папирусы, унциалы, минускулы* и *лекционарии*. Такая система разграничений может приводить к путанице, так как слово «папирус» обозначает писчий материал из переплетённых волокон, на который наносили текст. Слова «унциал» и «минускул» – это названия рукописных шрифтов, указывающие на форму начертания букв, а «лекционарии» – это сборники библейских текстов, составленные для богослужебных надобностей. Проблема в том, что манускрипты на папирусе написаны округлыми курсивными прописными буквами унциального шрифта. Унциальным почерком написаны и свыше 200 лекционариев. И всё же учёные стремятся классифицировать свои находки в соответствии с самыми характерными признаками каждой рукописи. Папирусы относятся к определённой эпохе и географической области. Греческие рукописи на папирусе обычно используются для сличения текстов, особенно часто – для сравнения особенностей греческого языка в них. Те рукописи, которые попадают в категории унциалов и минускулов, различаются начертанием букв и написаны на веллуме или пергаменте. При такой системе, например, унциальную рукопись на папирусе относят к категории *папирусов*, а унциальная рукопись на веллуме называется уже *унциалом*. Минускульное письмо – это некрупный, упрощённого начертания, курсивный шрифт,

появившийся только в средневековый период. Соответственно, минускульных рукописей много больше, но они и более поздние, так переписывали тексты с девятого по пятнадцатое столетие.

Ещё один термин, часто используемый для характеристики древних и средневековых рукописей, – это *кодекс*. В то время как иудеи традиционно предпочитали для богослужения Писание в виде свитков, христиане, близкие к греческой культуре, использовали получивший распространение в первом столетии способ скрепления отдельных листов наподобие современной книги. По этой причине большинство рукописей Писания, даже древнейшие, имеют форму такой книги, «кодекса».

Количественное превосходство рукописей. Каталогизированные греческие тексты включают в себя восемьдесят восемь папирусных рукописей, 274 унциальных и 245 унциальных лекционариев. Свидетельство этих древних унциальных рукописей чрезвычайно ценно для установления изначального текста Нового Завета. Остальные 2795 рукописей и 1964 лекционария написаны минускульным шрифтом.

Такое количество и такое разнообразие рукописных материалов просто поразительны. Не так уж редко для классических произведений античности у нас имеются лишь считанные рукописные копии. По данным °Ф. Ф. Брюса, сохранилось девять или десять хороших копий «Записок о Галльской войне» Юлия Цезаря, двадцать копий «Римской истории» Ливия, две копии «Анналов» Тацита и восемь рукописей «Истории» Фукидида (Bruce, 16). Из светских произведений древности лучше всего документирован текст «Илиады» Гомера – она дошла до нас в 643 рукописных копиях. Если считать только греческие манускрипты, текст Нового Завета сохранился в виде приблизительно 5686 полных и частичных копий, переписанных от руки в период от второго (возможно, даже первого) столетия до пятнадцатого (см. Geisler, chap. 26).

В дополнение к греческим рукописям существуют многочисленные переводы с греческого языка, не говоря уже о цитатах из Нового Завета. С учётом основных древних

переводов на сирийский, коптский, арабский, на латынь и другие языки, имеется ещё 9000 копий Нового Завета. Итого получается свыше 14 000 копий. Кроме того, если мы объединим 36 289 цитат в трудах отцов ранней церкви со второго по четвёртое столетие, мы сможем реконструировать весь текст Нового Завета за вычетом 11 стихов.

Превосходство по дате создания рукописей. Одной из характеристик хорошей рукописи является её возраст. В общем и целом, чем древнее рукопись, чем ближе к дате создания оригинала, тем меньше в ней ошибок копирования. Большинство древних книг дошли до нас в виде рукописей, скопированных через тысячу или больше лет после появления оригинала. Редкостью является, как в случае «Одиссеи» Гомера, копия, написанная через 500 лет после оригинала. Большая часть Нового Завета сохранилась в виде рукописей, появившихся не позднее двух столетий от времени создания оригинала (P^{45}, P^{46}, P^{47}), некоторые новозаветные книги представлены копиями, отделёнными чуть более, чем столетием, от даты создания (P^{66}), и есть фрагмент (P^{52}), скопированный в пределах жизни одного поколения после первого столетия. В отличие от этого, для Нового Завета сохранились полные копии ряда книг, сделанные через сто с небольшим лет после того, как завершилось создание новозаветного текста. Имеются фрагменты, отделённые от даты создания всего лишь десятилетиями. Один из них, папирус Джона Райлендса (P^{52}), датируется 117–138 гг. (*см*. Новый Завет: датировка).

Превосходство в точности копий. Мусульмане любят подчёркивать, что текст Корана сохранен в точности (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение). Но, в то время как Коран представляет собой *средневековую* книгу, относящуюся к седьмому столетию. Новый Завет – это наиболее точно скопированная книга *древнего мира*. Разумеется, важнее всего вопрос не о точности копий, а о том, представляет ли собой оригинал Слово Божье (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Среди критиков широко распространены ложные представления относительно «ошибок» в библейских рукописях. Кое-кто насчитывает их до 200 000. Прежде всего, это не «ошибки», а разночтения, подавляющее большинство которых имеет чисто грамматический характер. Во-вторых, эти разночтения рассеяны среди более чем 5300 рукописей, так что варианты написания одной буквы в единственном слове одного и того же стиха в 2000 рукописей засчитываются за 2000 «ошибок». По оценкам текстологов Уэсткотта (Westcott) и Хорта (Hort), только в одном случае из шестидесяти эти разночтения имеют какое-то значение. Таким образом, чистота текста достигает 98,33 процента. Как подсчитал Филип Шафф, из 150 000 разночтений, известных в его время, только в 400 изменялся смысл фразы, только пятьдесят имели реальное значение, и *ни одно из них* не затрагивало «символ веры или заповедь поведения, которые не имели бы с избытком подтверждений в других, несомненных местах Писания или в самом духе библейского учения» (Schaff, 177).

Тексты большинства других древних книг весьма далеки от такой аутентичности. По оценкам исследователя Нового Завета Брюса Мецгера (Metzger), священная книга °индуизма «Махабхарата» скопирована лишь с 90-процентной точностью, а «Илиада» Гомера – приблизительно с 95-процентной. Для сравнения, точность Нового Завета он оценил примерно как 99,5 процента (ibid.).

Исламские учёные признают, что текстолог сэр Фредерик Кеньон является авторитетом в области древних рукописей. Однако Кеньон приходит к следующему выводу:

Количество рукописей Нового Завета, его древних переводов и цитат из него в самых ранних трудах отцов Церкви столь велико, что практически бесспорно утверждение: подлинное написание любого текстуально сомнительного места сохранилось в том или ином из этих древних авторитетных источников. Этого нельзя сказать ни о какой другой книге древнего мира [Kenyon, 55].

Свидетельство рукописей. *Папирусы*. О дате древнейшей из предполагаемых рукописей Нового Завета идут

споры. Один из таких фрагментов называется «Магдалина», так как содержит упоминание Марии Магдалины (из главы Мф. 26). Этот кусочек папируса был найден в библиотеке Оксфордского университета. Немецкий эксперт по папирусам Карстен Тиде (Thiede) утверждает, что это может быть рассказ очевидца о Иисусе. Другие эксперты датируют фрагмент вторым столетием, если не позже (см. Stranton, *Gospel Truth*?).

Другие фрагменты Евангелия датируются даже 50 г. по Р. Х. Первоначально они находились среди °свитков Мёртвого моря. Хосе °О'Каллахан, испанский иезуит и палеограф, идентифицировал рукописные фрагменты из Кумрана (*см*. свитки мёртвого моря) в качестве древнейших известных отрывков из Евангелия от Марка. Фрагменты из пещеры номер 7 были предварительно датированы периодом между 50 г. до Р. Х. и 50 г. по Р. Х., отмечены как «не идентифицированные» и отнесены к категории «библейских текстов?». Девять фрагментов из Кумрана идентифицированы следующим образом:

Мк. 4:28
7Q6?
50 г. по Р. Х.
Мк. 6:48
7Q15
? г. по Р. Х.
Мк. 6:52, 53
7Q5
50 г. по Р. Х.
Мк. 12:17
7Q7
50 г. по Р. Х.
Деян. 27:38
7Q6?
60 г. по Р. Х.
Рим. 5:11, 12
7Q9
70+ г. по Р. Х.
1Тим. 3:16; 4:1–3

7Q4
70+ г. по Р. Х.
2Пет. 1:15
7Q10
70+ г. по Р. Х.
Иак. 1:23, 24
7Q8
70+ г. по Р. Х.

Многие критики отвергают такую идентификацию, настаивая, что тексты слишком фрагментарны для уверенного их опознания. Однако О’Каллахан – уважаемый палеограф, и свою позицию он обосновывает тем, что его анализ согласуется с методами, которыми идентифицируют другие фрагменты древних текстов. Критики не смогли представить, не отступая от требований обычной в таких случаях исследовательской процедуры, реальную альтернативу для текстов, к которым могли бы принадлежать спорные фрагменты. Если это фрагменты Нового Завета, такие ранние даты произведут переворот в новозаветной критике.

Критики О’Каллахана возражают против его выводов и стараются подыскать другие возможные объяснения. Из-за фрагментарного характера рукописей трудно придерживаться догматической позиции в вопросе идентификации (*см*. О’Каллахан, Хосе).

К настоящему времени обнаружены восемьдесят восемь бесспорных рукописей на папирусе, из которых ниже перечислены самые важные. Текстовое свидетельство папирусов бесценно, поскольку восходит ко времени первых двух столетий после создания Нового Завета. Рукописи на папирусе или их фрагменты обозначаются заглавной буквой «Р», сопровождающейся верхним индексом в диапазоне от 1 до 98.

Фрагмент Джона Райлендса. Фрагмент Джона Райлендса (P^{52}), кусок папируса из кодекса, имеющий размеры два на три дюйма, является древнейшей бесспорной копией отрывка из Нового Завета. Датируется он первой половиной второго столетия, наиболее вероятно – периодом 117–138 гг. Как

утверждает Адольф Дайсманн (Deissmann), не исключено, что он даже старше (Metzger, *Text of the New Testament*, 39). Этот фрагмент папируса, исписанный с обеих сторон, содержит части пяти стихов из Евангелия от Иоанна (Ин. 18:31–33, 37–38). Поскольку фрагмент был найден в Египте, далеко от Малой Азии, где, согласно традиции, было написано Евангелие от Иоанна, он способен подтвердить, что данное Евангелие появилось раньше конца первого столетия. Хранится он в библиотеке Джона Райлендса в английском г. Манчестере.

Папирусы Бодмера. Самое значительное открытие новозаветных папирусов после рукописей Честера Битти (Chester Beatty) произошло в результате приобретения собрания Бодмера Библиотекой мировой литературы в Колоньи, близ Женевы (Швейцария). Рукописи делятся на три секции, обозначаемые P^{66}, P^{72}, P^{76}. Датируемая примерно 200 г. (или ранее), рукопись P^{66} содержит 104 листа из Ин. 1:1; 6:11; Ин. 6:35b; 14:26, а также фрагменты сорока других страниц из глав Ин. 14–21 (Metzger, *Text of the New Testament*, 40). Рукопись P^{72} – это древнейшая известная копия Послания Иуды, 1 Петра и 2 Петра. В неё также входят фрагмент некоего гимна, Псалом 32 и Псалом 33, 1 Петра и 2 Петра, и ещё несколько апокрифов: «Рождество Марии», «Переписка Павла с коринфянами», «Одиннадцатая песнь Соломона», «Поучение о пасхе» Мелитона и «Апология Филеаса». Этот папирус третьего столетия был, очевидно, чьим-то личным кодексом, он имеет размеры шесть на пять дюймов и изготовлен, судя по всему, четырьмя переписчиками (Metzger, *Text of the New Testament*, 40–41). Рукопись P^{75} – это кодекс из 102 листов (первоначально – из 144) размером десять на пять с третью дюймов. Она содержит большую часть Евангелия от Луки и Евангелия от Иоанна, написанных отчётливым унциальным шрифтом с аккуратным начертанием букв, датируется периодом 175–225 гг. Это древнейшая известная копия Евангелия от Луки (Metzger, *Text of the New Testament*, 42).

Папирусы Честера Битти. Эти папирусы датируются 250 г. и позже. Тридцать листов являются собственностью Мичиганского университета. Значительное собрание

новозаветных папирусов (P^{45}, P^{46}, P^{47}) находится ныне в музее Битти близ г. Дублина. Папирусы Честера Битти состоят из трёх кодексов, содержащих большую часть Нового Завета. Рукопись P^{45} представляет собой фрагменты тридцати листов папирусного кодекса: два листа из Евангелия от Матфея, шесть – из Евангелия от Марка, семь – из Евангелия от Луки, два – из Евангелия от Иоанна, и тринадцать – из Книги Деяний. Изначально кодекс состоял примерно из 220 листов размером десять на восемь дюймов каждый. Ещё несколько малых фрагментов Евангелия от Матфея из этого кодекса обнаружились в одном собрании в г. Вене (Metzger, *Text of the New Testament*, 37). Рукопись P^{46} состоит из восьмидесяти шести слегка повреждённых листов (одиннадцать на шесть дюймов), изначально входивших в кодекс, который содержал 104 страницы посланий Павла, в том числе Послание к римлянам, Послание к евреям, 1 Коринфянам, 2 Коринфянам, послания Ефесянам, Галатам, Филиппийцам, Колоссянам, 1 Фессалоникийцам и 2 Фессалоникийцам. Части Послания к римлянам и 1 Фессалоникийцам, а также целиком 2 Фессалоникийцам не сохранились от оригинала, где послания размещались в порядке убывания длины. Как и P^{45}, рукопись P^{46} датируется примерно 250 г. Рукопись P^{47} – это десять слегка повреждённых листов из Откровения, с размерами девять на пять дюймов. Из тридцати двух листов оригинала сохранилась только средняя часть – Отк. 9:10; 17:2.

Унциалы на веллуме и пергаменте. Самыми важными рукописями Нового Завета обычно считают унциальные кодексы, которые датируются четвёртым столетием и несколькими следующими. Они появились почти сразу после обращения в веру императора Константина и разрешения Никейского собора (325) свободно копировать Библию.

Всего насчитывается 362 унциальных рукописи различных частей Нового Завета, самые важные из которых перечислены ниже, а также 245 унциальных лекционариев. Главнейшими унциальными рукописями являются **A**, **B**, **C** и Aleph, которые не были известны переводчикам издания короля Иакова. Из хороших унциальных манускриптов на греческом языке им в

1611 г. была доступна только рукопись **D**, но и то она использовалась при подготовке Библии короля Иакова лишь в незначительной мере. Один этот факт уже указывает на необходимость последовавшего пересмотренного издания (*Revised Version*), основанного на более древних и качественных рукописях.

Кодекс Vaticanus. Кодекс Vaticanus (обозначается как **B**) является, вероятно, древнейшим (ок. 325–350) среди унциальных рукописей на пергаменте или веллуме и даёт одно из самых важных свидетельств о тексте Нового Завета. Переписан он, по-видимому, в середине четвёртого столетия, но о его существовании текстологи узнали лишь после 1475 г., когда он был каталогизирован в Ватиканской библиотеке. На протяжении следующих 400 лет учёные не допускались к его изучению. Полное фотографическое факсимиле кодекса появилось в 1889–1890 гг., и ещё одно, отдельно Нового Завета, – в 1904 г.

Рукопись содержит большую часть Ветхого Завета (в виде Септуагинты) и Нового Завета на греческом языке. Утрачен текст: начиная с 1 Тимофею, Послания к Филимону, Послания к евреям 9:14 и далее до конца Нового Завета, а также текст соборных посланий. Имеются апокрифы, за исключением 1 Маккавейской, 2 Маккавейской и Молитвы Манассии. Отсутствуют также тексты Быт. 1:1; 46:28; 4Цар. 2:5–7, 10–13; Пс. 105:27; 137:6. Стихи Мк. 16:9–20 и Ин. 7:53; 8:11 не были включены уже в первоначальный текст.

Этот кодекс написан мелким изысканным унциальным шрифтом на прекрасном веллуме. Содержит 759 листов размером десять на десять дюймов – 617 листов Ветхого Завета и 142 листа Нового Завета. Кодекс Vaticanus является собственностью Римской католической церкви и хранится в Ватикане в Ватиканской библиотеке.

Кодекс Sinaiticus. Кодекс Sinaiticus, или **א**, греческий манускрипт четвёртого столетия, обычно считается самым важным свидетельством о тексте Нового Завета благодаря его древности, аккуратности и отсутствию пропусков.

Рассказ об открытии рукописи **א** – один из самых интригующих в истории текстологии. её обнаружил в монастыре св. Катерины на горе Синай граф Лобеготт Фридрих Константин фон Тишендорф (Tischendorf; 1815–1874). В своё первое посещение монастыря (1844) он увидел сорок три листа веллума, содержащие книги 1 Паралипоменон, Иеремии, Неемии и Есфири, в корзинке для ветоши, которою монахи растапливали печи. Тишендорф спас этот текст Септуагинты и в Германии передал его в библиотеку Лейпцигского университета. Там он и хранится до сих пор под названием кодекс Frederico-Augustanus. Второй визит Тишендорфа в 1853 г. оказался безрезультатным, но в 1859 г., когда он уже готов был вернуться домой с пустыми руками, монастырский эконом показал ему почти полную копию Писания и некоторых других книг.

Эта рукопись содержит свыше половины Септуагинты и весь Новый Завет за исключением Мк. 16:9–20 и Ин. 7:53; 8:11. Включены также апокрифы, дополненные «Посланием Варнавы» и значительной частью «Пастыря Ермы».

Кодекс написан по-гречески крупными и отчётливыми унциальными буквами на 364 страницах (плюс сорок три в Лейпциге) размером тринадцать на четырнадцать дюймов. В 1933 г. Британское правительство приобрело его для Британского музея. В 1938 г. он был опубликован в виде фолианта, озаглавленного «Переписчики и корректоры кодекса Sinaiticus» (*Scribes and Correctors of Codex Sinaiticus*; см. Metzger, *Text of the New Testament*, 42–45).

Кодекс Alexandrinus. Кодекс Alexandrinus (**A**) – это прекрасно сохранившаяся рукопись, уступающая в роли эталонного образца новозаветного текста только кодексу Sinaiticus. Хотя кое-кто датирует её концом четвёртого столетия (Kenyon, 129), вероятнее, что это работа александрийских писцов пятого века. В 1621 г. она была привезена в Константинополь патриархом Кириллом Лукарисом (Lucaris). Лукарис в 1624 г. передал её Томасу Роу (Roe), английскому послу в Турции, в дар королю Якову 1. Пока рукопись везли в Англию, Яков скончался, и получил её уже Карл I в 1627 г. – слишком поздно, чтобы использовать её при подготовке издания короля Иакова 1611 г. В

1757 г. Георг II подарил её Национальной библиотеке Британского музея.

В рукописи содержится весь Ветхий Завет, за исключением нескольких повреждений: Быт. 14–16; 1Цар. 12–14; Пс. 48:20; 78:10. В Новом Завете отсутствуют только Мф. 1:1; 25:6; Ин. 6:50; 8:52 и 2Кор. 4:13; 12:6. В рукопись входят также 1 и 2 Климента и «Псалмы Соломона»; некоторые их части утрачены.

Кодекс состоит из 773 листов размером десять на двенадцать дюймов – 639 листов Ветхого Завета и 134 листа Нового Завета. Написан крупным квадратным унциальным почерком на очень тонком веллуме. Кодекс Alexandrinus находится в собственности Национальной библиотеки Британского музея. Качество текста неоднородное (Metzger, *Text of the New Testament*, 47, 49).

Кодекс Ephraemi Rescriptus. Кодекс Ephraemi Rescriptus (**C**) переписан, вероятно, в египетском г. Александрии ок. 345 г. Он был привезён Иоанном Ласкарисом (Lascaris) в Италию приблизительно в 1500 г., и позднее его приобрёл Пьетро Строцци (Strozzi). Екатерина Медичи (de Medici), итальянская политическая деятельница, а также жена одного французского короля и мать других, приобрела его ок. 1533 г. После её смерти рукопись поступила в Национальную библиотеку в Париже, где и хранится.

В этом кодексе отсутствует большая часть Ветхого Завета, хотя есть отдельные части книг Иова, Притчей, Екклесиаста, Песни песней и две апокрифические книги – Книга Премудрости Соломона и Премудрость Иисуса. В Новом Завете нет 2 Фессалоникийцам, 2 Иоанна и частей ряда других книг (Scrivener, 1:121). Данный манускрипт представляет собой *палимпсест*. Поскольку писчий материал был очень дорог, древние манускрипты нередко выскабливали, чтобы писать на них заново. Приложив старания, учёные иногда способны разобрать и первоначальный текст и *rescriptus*, вновь написанный текст. Так что палимпсест может иметь двойную ценность.

На этих листах первоначально были написаны Ветхий и Новый Завет, однако текст стер Ефрем, который записывал свои

проповеди. С помощью химических реактивов Тишендорфу удалось различить почти невидимые буквы (Lyon, 266–72). Сохранилось только 209 листов – шестьдесят четыре листа Ветхого Завета и 145 (из первоначальных 238) листов Нового Завета. Формат – девять на двенадцать дюймов, с одной широкой колонкой, насчитывающей от сорока до сорока пяти строк (как правило, сорок одну). В рукописи **C** смешаны все основные семейства текстов, очень часто она соответствует низшей византийской традиции.

Кодекс Bezae. Относящийся к периоду 450–550 гг., кодекс Bezae (обозначаемый также как кодекс Catabrigiensis или **D**) – это древнейшая из известных двуязычных рукописей Нового Завета. Написан на греческом языке и на латыни, происходит, возможно, из Южной Галлии (во Франции) или Северной Италии. Обнаружил его в 1562 г. французский богослов Теодор Беза (также Без; Beza / de Beze) в монастыре св. Иринея близ французского г. Лиона. В 1581 г. Беза передал этот кодекс в Кембриджский университет.

В рукописи **D** содержатся четыре евангелия, Книга Деяний и стихи 3Ин. 1:11–15, с указанием отличий от других рукописей. Из греческого текста утрачены части Мф. 1; 6–9; 27; Ин. 1–3; Деян. 8–10; 21; 22–28. На латыни отсутствуют части из глав Мф. 1; 6–8; 26–27; Деян. 8–10; 20–21; 22 –28; 1Ин. 1–3. Все 406 листов имеют формат восемь на шесть дюймов, с одной колонкой в тридцать три строки на каждой странице. Рукопись хранится в библиотеке Кембриджского университета. Примечательна она несколькими необычными отличиями от стандартного новозаветного текста (Metzger, *Text of the New Testament*, 50).

Кодекс Claromontanus. Кодекс Claromontanus – это текст приблизительно 550 г., обозначаемый как D^2 или D^{p2}. Последнее обозначение подразумевает $D^{paul,}$ так как кодекс дополняет рукопись **D** (кодекс Bezae) посланиями Павла. Он содержит значительную часть текста Нового Завета, отсутствующую в кодексе Bezae. Как и последний, рукопись D^2 – это двуязычный манускрипт; состоит она из 533 листов размером семь на девять дюймов. Переписана D^2, по всей видимости, в Италии

или на Сардинии (Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 207–8; Souter, 28).

Кодекс Claromontanus назван так в честь монастыря во французском г. Клермоне, где его обнаружил Беза. После смерти Безы владельцами кодекса были несколько частных лиц. В конце концов Людовик XIV выкупил его в 1656 г. для Национальной библиотеки в Париже. Тишендорф издал его полностью в 1852 г.

Кодекс содержит все послания Павла и Послание к евреям, хотя ряд стихов из глав Рим. 1 и 1Кор. 14 в греческом тексте отсутствует, а на латыни отсутствуют стихи из глав 1Кор. 14 и Евр. 13. Текст каллиграфически написан одной колонкой в двадцать одну строку на тонком высококачественном веллуме. Греческий язык кодекса – хороший, а вот латинская грамматика в некоторых местах хромает. Ныне рукопись хранится в Национальной библиотеке в Париже.

Другие кодексы. Кодекс Basilensis (**E**) – это датируемая восьмым столетием греческая рукопись Евангелий на 318 листах. Находится в библиотеке Базельского университета в Швейцарии.

Кодекс Laudianus (E^2 или E^a) датируется периодом с конца шестого до начала седьмого столетия. Был издан Тишендорфом в 1870 г. Рукопись E^2 содержит Книгу Деяний на греческом языке и латыни и написана очень короткими строками – от одного до трёх слов в каждой. Это древнейшая известная рукопись, содержащая стих Деян. 8:37.

Кодекс Sangermanensis (E^3 или E^p) – это сделанная в девятом столетии копия D^2 на греческом языке и латыни, поэтому для текстологической критики самостоятельной ценности он не представляет.

Кодекс Boreelianus (**F**) содержит Четвероевангелие, датируется девятым столетием, находится в Утрехте.

Кодекс Augiensis (F2 или F^p) – это датируемая девятым столетием рукопись посланий Павла на греческом языке и латыни (с большими пропусками), однако Послание к евреям есть только на латыни. Хранится в Тринити-колледже Кембриджского университета.

Кодекс Wolfii A (**G**), именуемый также кодекс Harleianus, датируется десятым столетием. Содержит четыре евангелия со многими пропусками.

Кодекс Boernerianus (G^{3} или G^{p}), датируемый девятым столетием, содержит послания Павла на греческом языке с буквальным переводом на латынь, вписанным между строк. Очевидно, некогда он включал в себя копию апокрифического «Послания к лаодикийцам». Происходит, возможно, из Ирландии.

Кодекс Wolfii B (**H**) содержит четыре Евангелия, но с многочисленными пропусками. Датируется девятым или десятым столетием и ныне хранится в Публичной библиотеке г. Гамбурга.

Кодекс Mutinensis (H^{2} или H^{a}) – это датируемая девятым веком копия Книги Деяний (семь глав отсутствуют), в настоящее время находится в Великогерцогской библиотеке в Мондене (Италия). Текст – византийский.

Кодекс Coislinianus (H^{3} или H^{p}) является важной рукописью посланий Павла, датируется шестым столетием. Известные на сегодня сорок три листа распределены между библиотеками в Париже, Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, Турине и на горе Афон.

Кодекс Washingtonianus II (**I**) – это рукопись посланий Павла, хранящаяся в собрании Фрира (Freer) Смитсоновского института в г. Вашингтоне. Сохранилось восемьдесят четыре листа из первоначальных 210. Датируется пятым или шестым столетием, содержит отрывки Послания к евреям и все послания Павла, кроме Послания к римлянам.

Кодекс Cyprius (**K**) – это выполненная в девятом или десятом столетии полная копия Четвероевангелия.

Кодекс Mosquensis (K^{2} или K^{ap}) – это относящаяся к девятому или десятому столетию рукопись Книги Деяний, соборных посланий и посланий Павла вместе с Посланием к евреям.

Кодекс Regius (**L**) – это датируемая восьмым столетием рукопись Евангелий. её уникальной особенностью является наличие двух окончаний Евангелия от Марка. Первое из них,

короткое окончание, выглядит так: «[Однако они {женщины} возвестили Петру и бывшим с ним о всем, что им было сказано. А после этого Сам Иисус проповедал через них, с востока до запада, святую и нетленную весть о вечном спасении]» (Мк. 16:8 дополнение). Второе окончание – это традиционные стихи Мк. 16:9–20.

Кодекс Angelicus (L^{2} или L^{ap}) – это датируемая девятым столетием рукопись Книги Деяний, соборных посланий и посланий Павла.

Кодекс Pampianus (**M**) содержит Четвероевангелие. Датируется девятым столетием.

Кодекс Purpureus Petropolitanus (**N**), написанный в шестом столетии серебряными буквами на пурпурном веллуме, представляет собой роскошную по изготовлению копию евангелий. Из первоначальных 462 листов известно около 230, рассеянных по всему миру.

Кодекс Sinopensis (**O**) – это ещё одна роскошно изготовленная в шестом столетии копия евангелий, написанная золотыми чернилами на пурпурном веллуме. Ныне хранится в Национальной библиотеке в Париже. Содержит сорок три листа глав Мф. 13–24.

Кодекс Porphyrianus (P^{2} или P^{apr}) – это одна из немногих унциальных рукописей, содержащих Откровение. Содержит также соборные послания и послания Павла, с пропусками. Ныне хранится в Санкт-Петербурге.

Кодекс Nitriensis (**R**), находящийся в настоящее время в Британском музее, – это датируемый шестым столетием палимпсест Евангелия от Луки, поверх которого в восьмом или девятом столетии был написан трактат Севера Антиохийского. Содержит также четыре тысячи строк «Илиады» Гомера. Текст – западный.

Кодекс Vaticanus 354 (**S**) – это одна из древнейших рукописей с проставленной датой создания; она содержит евангелия и написана в 949 г. Находится в Ватиканской библиотеке.

Кодекс Borgianus (**T**) – это ценный фрагмент глав Лк. 22–23 и Ин. 6–8, относящийся к пятому столетию. Тип текста очень

похож на тот, что в кодексе Vaticanus.

Кодекс Mosquensis (**V**), хранящийся в Москве, представляет собой почти полную копию Четвероевангелия, сделанную в восьмом или девятом столетии. До стиха Ин. 8:39 рукопись выполнена унциальным почерком, после чего переходит на минускульное письмо тринадцатого столетия.

Кодекс Washingtonianus I (**W**) датируется четвёртым столетием или началом пятого. Профессор Г. А. Сандерс (Sanders) из Мичиганского университета редактировал его издание в 1910 г. и в 1918 г. Рукопись содержит книги Второзакония, Иисуса Навина, Псалтирь, Евангелие, Послание к евреям и части всех посланий Павла за исключением Послания к римлянам. Некоторые псалмы отсутствуют, вместе с текстом из глав Вт. 5–6; Нав. 3–4; Мк. 15; Ин. 14–16 и из ряда посланий. Рукопись Евангелия состоит из 187 листов – это 374 страницы на хорошем веллуме. Каждая страница, размером пять и пять шестых дюйма на восемь дюймов, содержит одну колонку из тридцати строк, написанных мелким, но отчётливым унциальным почерком с наклоном. В Четвероевангелии Евангелия от Матфея, от Иоанна, от Луки и от Марка помещены именно в таком порядке. Приведено длинное окончание Евангелия от Марка (Мк. 16:9–20) с весьма примечательной вставкой после стиха Мк. 16:14: «[и они оправдывались, говоря: «В сей век беззакония и неверия власть у сатаны, который не допускает истину и силу Божию возобладать над силами нечистых духов. Посему открой нам теперь Твою правду», – так сказали они Христу. А Христос отвечал им: «Сроки лет для власти сатаны исполнились, но приближаются другие ужасы. И за тех, кто грешит, Я был предан смерти, чтобы они могли вернуться в неувядаемую славу правды, которая на небесах"]« (Metzger, *Text of the New Testament*, 54; *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 122–28). Рукопись книг Второзакония и Иисуса Навина состоит из 102 листов (десять на двенадцать дюймов) с двумя колонками на каждой странице толстого веллума. Повреждённая рукопись Псалтири содержит части 107 листов, первоначально имевших размер одиннадцать на четырнадцать дюймов, с одной колонкой на странице. Этот

кодекс находится в Смитсоновском институте. Тип текста загадочным образом оказывается переменным, как если бы текст копировали из рукописей, представляющих разные текстуальные традиции, разные семейства текстов.

Кодекс Dubliensis (**Z** [Zeta]) – это палимпсест с 299 стихами из Евангелия от Матфея. Датируется пятым-шестым столетием.

Кодекс Sangallensis (Delta) – это датируемая девятым столетием греко-латинская междустрочная рукопись Четвероевангелия (стихи Ин. 19:17–35 утрачены).

Кодекс Koridethi (Theta) – это датируемая девятым столетием копия Евангелия. Текст Евангелия от Иоанна приведён в иной традиции, нежели для Евангелий от Матфея, от Марка и от Луки. Он похож на тот текст третьего или четвёртого столетия, которым пользовались Ориген и Евсевий Кесарийский.

Кодекс Tischendorfianus III (Lambda) содержит текст Евангелий от Луки и от Иоанна. Эта рукопись девятого века находится в Оксфордском университете.

Кодекс Zacynthius (Xi) – это палимпсест двенадцатого или тринадцатого столетия, в котором сохранилась большая часть Лк. 1:1; 11:33. Древнейшая из известных новозаветных рукописей с *маргиналиями*, примечаниями на полях.

Кодекс Petropolitanus (Pi) – это почти полная копия евангелий, датируемая девятым столетием.

Кодекс Rossanensis (Sigma) – это относящаяся к шестому столетию копия Евангелий от Матфея и от Марка. Древнейшая известная Библия, украшенная акварелями.

Кодекс Beratinus (Phi) – это роскошно изготовленная в шестом столетии рукопись Евангелий от Матфея и от Марка; очень большие пропуски.

Кодекс Athous Laurae (Psi) – это датируемая восьмым или девятым столетием рукопись, содержащая евангелия – начиная с Мк. 9, Книгу Деяний, соборные послания, послания Павла и Послание к евреям. Приведено то же самое необычное окончание Евангелия от Марка, что и в кодексе Regius.

Кодекс Athous Dionysiou (Omega) – это датируемая восьмым или девятым столетием практически полная копия

Четвероевангелия. Данный кодекс – один из древнейших представителей текстовой традиции, известной как византийское семейство текстов.

Минускульные рукописи. Как должны показывать даты в диапазоне от девятого до пятнадцатого столетия, большинство минускульных рукописей не имеет такой ценности, как более древние унциалы. Однако и здесь есть свои исключения. Некоторые минускулы представляют собой позднейшие копии хороших древних рукописей. Главное их значение состоит в том, что они дают возможность сравнивать семейства текстов. Существует 2795 минускульных рукописей Нового Завета и 1964 минускульных лекционария. Они обозначаются номерами рукописей.

Александрийское семейство представлено рукописью 33, датируемой девятым, может быть, десятым столетием. Содержит весь Новый Завет кроме Откровения, ныне находится в собственности Французской национальной библиотеки. Хотя состоит преимущественно из текста александрийского семейства, в Книге Деяний и в посланиях Павла видны следы византийской традиции.

Некоторые учёные выделяют кесарийское семейство текстов на материале ряда рукописей евангелия. Оно восходит к кесарийским текстам, бывшим в ходу в третьем и четвёртом столетиях. Итальянское подсемейство кесарийских текстов представлено примерно дюжиной рукописей, известных под названием «семейство 13». Эти рукописи были скопированы в период от одиннадцатого до пятнадцатого столетия. Одна из интереснейших их особенностей состоит в том, что текст о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин. 7:53; 8:11), в них помещён после стиха Лк. 21:38, а не Ин. 7:52.

Среди отдельных рукописей можно указать следующие:

Рукопись 61 содержит весь Новый Завет, датируется концом пятнадцатого или началом шестнадцатого столетия. Это была первая обнаруженная рукопись, включающая в себя стих 1Ин. 5:7; она стала единственным доводом, убедившим Эразма поместить этот спорный стих в своё греческое издание Нового Завета в 1516 г.

Рукопись 69 содержит весь Новый Завет и датируется пятнадцатым столетием. Это важный представитель семейства 13.

Рукопись 81 написана в 1044 г. и является одной из самых важных среди всех минускульных копий. Её текст в Книге Деяний зачастую соответствует александрийскому семейству.

Рукопись 157 – это датируемый двенадцатым столетием кодекс евангелий, принадлежащий к кесарийскому семейству. Колофоны, примечания редактора, встречаемые в этой и некоторых других рукописях, указывают, что они были скопированы и выверены на основе «древних рукописей в Иерусалиме». Подробнее об этом «Иерусалимском колофоне» см. *Journal of Theological Studies*, 14 [1913]: 78ff., 242ff» 359ff.

Рукопись 565 – одна из самых красивых среди всех сохранившихся. Содержит полностью евангелия, написанные золотыми буквами на пурпурном веллуме.

Рукопись 614 – это сделанная в тринадцатом столетии копия Книги Деяний и текста посланий; много предвизантийских вариантов.

Рукопись 700 – это кодекс одиннадцатого или двенадцатого столетия, примечательный своими разночтениями. Содержит 2724 отклонения от канонического текста (textus receptus); 270 отклонений не встречаются в других рукописях.

Рукопись 892 – это относящийся к девятому или десятому столетию кодекс евангелий с особо примечательными вариантами раннего (александрийского) типа.

Рукопись 1739 – это очень важный кодекс десятого столетия, скопированный непосредственно с рукописи александрийского типа, относящейся к четвёртому столетию. Содержит маргинальные цитаты из трудов Иринея, °Климента, °Оригена, °Евсевия и Василия Великого.

Рукопись 2053 – это датируемая тринадцатым столетием копия Откровения. Один из лучших источников для текста Апокалипсиса.

Заключение. Хотя в рукописях Нового Завета встречается немало разночтений, имеется такое множество рукописей для сравнения и исправления всех разночтений, что это позволяет

найти правильные варианты чтения спорных мест. Благодаря интенсивным сравнительным исследованиям вариантов в 5686 греческих рукописях, учёные тщательно устранили ошибки и добавления со стороны доброхотно «помогающих» переписчиков, выявив, какие из древних рукописей являются наиболее точными. Текстологические проблемы остаются, но современный читатель Библии, особенно тот, у которого есть последнее издание Нового Завета на греческом языке, выпущенное Объединённым Библейским обществом (United Bible Society), может быть уверен, что в наше время текст максимально близок к автографам.

Библиография:

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

P. Comfort, *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts*.

A. Deissmann, *Light from the Ancient East.*

D. Estrada and W. White, Jr., *The First New Testament*.

G. Feo, *The Textual Criticism of the New Testament*.

N. L. Geisler and William E. Nix, *General Introduction to the Bible*.

F. Kenyon, *The Bible and Archaeology*.

→ *Our Bible and the Ancient Manuscripts.*

R. Lyon, *Reexamination of Codex Ephraemi Rescrlptus*.

B. Metzger, *Chapters In the History of New Testament Textual Criticism*.

→ *Manuscripts of the Greek Bible*.

→ *Text of the New Testament*.

→ *A Textual Commentary on the Greek New Testament*.

A.T. Robertson, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament.*

G. L. Robinson, *Where Did We Get Our Bible?*

P. Schaff, *Companion to the Greek Testament and English Version*.

F. H. A. Scrivener, *Plain Introduction to the Criticism of the New Testament*.

A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament*.

G. Stranton, *Gospel Truth?*

B. H. Streeter, «Codices 157. 1071 and the Caesarean Text» // *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake* (1937).

Номинализм

(*NOMINALISM*)

Номинализм – это такая позиция, когда универсалии и сущности не считаются реальными (*см*. реализм), то есть предполагается, что они не существуют вне разума. Реально существуют только частности, конкретные объекты. Универсалия – это обобщение, понятие класса, включающего в себя все частности. Такой класс представляет собой абстрактное понятие, существующее только в нашем мышлении (*см*. первичные принципы; эпистемология).

«Человек» – это обобщённое понятие, включающее в себя всех индивидов рода человеческого. Однако номиналисты настаивают, что «человек» как таковой не существует; реально существуют только отдельные люди. «Треугольность» – это универсалия, но она тоже существует только в нашем мышлении. В реальности существуют лишь конкретные предметы, имеющие треугольную форму.

Сущность номинализма. Номинализм удобней всего рассматривать в контрасте с противоположными взглядами. Вслед за °Платоном средневековый богослов Жильбер Порретанский (также Жильбер из Порре, Gilbert de la Porree) утверждал, что универсалии есть *реальные сущности*. На другом краю диапазона средневековый мыслитель Росцелин (Roscellinus; 1050–1125) настаивал, что универсалии – это *просто обозначения*, «пустой звук». Пьер Абеляр (Abelard; 1079–1142) заявлял, что универсалии суть «имена», образованные смешением конкретных идей. Уильям °Оккам (Ockham; 1280–1349) был истинным номиналистом. Для него универсалии – это *чисто абстрактные концепции мышления*. Иоанн Дунс Скот (Scotus; 1266–1308) считал, что универсалии – это *связи, общие сущности*, которые сами по себе не универсальны и не конкретны. Природа как таковая нейтральна. Она может обобщаться в мышлении или конкретизироваться «данностью». °Фома Аквинский (1224–1274) придерживался реалистической позиции (*см*. реализм), заявляя, что

универсалии есть *мысленные сущности*. Это формы, существующие в разуме, но имеющие корни в реальности.

Трудности номинализма. С точки зрения реалистов, в номинализме возникают проблемы, и некоторые из а их предполагают серьёзные последствия для важнейших христианских доктрин.

Номинализм ведёт к скептицизму. Если в реальности нет основы для наших обобщённых идей, то слова ничего не могут нам рассказать о реальности. Мы должны оставаться скептиками по отношению к реальному миру. Но законченный скептицизм (*см*. агностицизм) внутренне противоречив. Коль скоро скептик сам скептически воздерживается от суждений относительно своих собственных фундаментальных тезисов, как требует того же от нас относительно всего остального, то он должен скептически расценивать скептицизм. А это подрывает основу скептицизма.

Номинализм ведёт к этическому релятивизму. Если универсалии не имеют основы в реальном мире, не может существовать универсальных нравственных ценностей. Всякая этика будет лишь частной, ситуационной. Не останется ничего такого, что человек должен был бы делать независимо от обстоятельств (например, проявлять свою любовь или быть справедливым). Однако отрицание всех абсолютов внутренне противоречиво (*см*. нравственность: абсолютная природа), так как предписание о том, что человек абсолютно *не должен* верить в этические абсолюты, само по себе уже есть этический абсолют.

Номинализм ведёт к ереси. Все ортодоксальные христиане верят, что Бог имеет одну сущность, одну природу, а у Христа природа двоякая (*см*. Троица). Но если номинализм верен, то у Бога вообще нет сущности. Точно так же, Христос не может сочетать в Себе человеческую и божественную природу, как то утверждается в Символе веры (*см*. Христос: божественная сущность). Поэтому номинализм противоречит историческому, основанному на Символе веры, ортодоксальному христианству.

Номинализм как чрезмерная реакция на платонизм. °Платон (428–348 до Р. Х.) считал, что всё сущее представляет

собой части неких вечных идей или форм. Номиналисты отрицают такие неизменные формы и утверждают, что всё сущее конкретно, единично. Они, однако, не осознают, что здесь имеется больше двух вариантов. Как показал Фома Аквинский, хотя универсалии существуют в мышлении в качестве обобщающих конкретное абстракций, они имеют корни в реальности. Не существует такого объекта, как природа человека. Однако каждый представитель рода человеческого имеет общие с другими людьми существенные качества (= природа, сущность человека). Так что абстракция, обозначающая «человека», не есть просто имя; это указание на истинные взаимосвязи, существующие в реальности.

Библиография:

E. Gilson, *The History of Christian Philosophy In the Middle Ages*.

J. F. Harris, *Against Relativism*.

J. P. Moreland. *Universals, Qualities, and Quality Instances*.

William of Ockham, *Ockham: Philosophical Writings*.

W. V. Quine, *Prom a Logical Point of View*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

НОСТРАДАМУС

(*NOSTRADAMUS*)

Мишель де Нотрдам (Michel de Notredame; 1503–1566) больше известен под своим латинизированным именем Michel de Notredame или Nostredame. Он окончил университет во французском г. Монпелье и был врачом и астрологом. Им опубликована книга стихотворных пророчеств, озаглавленная «Столетия» (1555). Считается, что он в точности предсказал смерть французского короля Генриха II и многие другие события.

Как сказано в книге Анри Ламона (Lamont) «Нострадамус видит всё» (Lamont, *Nostradamus Sees All,* «Preface», 2d ed., v), «он был весьма сведущ в искусствах астрономии, каббалы, астрологии, алхимии, магии, математики и медицины».

Предсказания Нострадамуса. Некоторые критики христианства приводят в пример Нострадамуса как человека, делавшего предсказания, сравнимые по уровню с библейскими

пророчествами, что должно опровергнуть утверждения об уникальной сверхъестественности последних (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Однако анализ показывает, что до подобных притязаний здесь далеко. Предсказания Нострадамуса содержат признаки оккультного происхождения и могут быть объяснены в терминах чисто естественных явлений.

Большое калифорнийское землетрясение. Как утверждают, Нострадамус якобы предсказал, что в Калифорнии 10 мая 1981 г. произойдёт большое землетрясение. Это сообщалось 6 мая 1981 г. в *USA Today*. Но таковой катаклизм не состоялся. Фактически же, Нострадамус не указал ни страну, ни город, ни год. Он говорил только о «гремящей земле» в «новом городе» и «очень сильном землетрясении» 10 мая (без уточнения года).

Приход Гитлера к власти. Как заявляет Ламон, Нострадамус написал «пророчество о появлении Гитлера [Hitler] и нацизма в мире, разделившемся внутри себя» (Lamont, 252). Однако в этом предсказании Гитлер не упомянут, дата не указана, и смысл его весьма туманен. Прорицание гласит: «Последователи сект, великие волненья ждут Посланника. Зверь на театре представление готовит. Изобретатель этих злобных трюков прославится. От сект тех мир в смятение придёт и в разделенье» (ibid.). В этом контексте у Нострадамуса (C4Q68) упоминается «Hister» (не «Гитлер»), что явно представляет собой географическое название, а не имя человека. Попытки спроецировать в этот текст имя Гитлера или место его рождения выглядят натяжкой. Помимо всего прочего, Гитлер родился в австрийском городе Линц, а не в каком-то там «Гистере».

Катрен 2–24 гласит: «Зверь, обезумевший алчбою, реку переплывёт. Почти всё войско будет напротив Нижнего Дуная [Hister sera]. Великого поволокут в железной клетке, когда ребёнок-брат [de Germain] не увидит ничего».

Предполагается, что это пророчество об Адольфе Гитлере. По словам приверженцев Нострадамуса, Дунай в своём нижнем течении может иметь название «Истер» или «Гистер» (Randi, 213), что при целеустремлённом истолковании оказывается достаточно близко к имени «Гитлер».

Однако замена буквы «с» на «л» и перестановка местами «л» и «т» – это чистый произвол. В другом катрене (4–68) Нострадамус упоминает нижний Дунай в сочетании с Рейном (*De Ryn*). Но если «Гистер» означает «Гитлер», то что может означать *De Ryn*? Приверженцы Нострадамуса непоследовательны, трактуя название одной реки как анаграмму, а название другой воспринимая буквально. Латинское словосочетание *de Germain* следует переводить как «брат» или «близкий родственник», но не как «Германия» (Randi, 214). И даже если принять это чрезвычайно сомнительное толкование, пророчество останется весьма двусмысленным. Как нам быть со «Зверем» и «железной клеткой»? Сказать, что Адольфа Гитлера («Великого») «поволокут в железной клетке», когда Германия «не увидит ничего» – значит напустить столько туману и неопределённости, что всё пророчество становится бессмысленным.

Катрен 4–68 тоже считают указанием на Гитлера. Текст гласит: «В год, что очень близок, недалеко от Венеры,/ два величайших Азии и Африки,/ с Рейна и Нижнего Дуная, о пришествии которых будет сказано,/ стоны и рыдания на Мальте и на лигурийском берегу».

Как и в предыдущем примере, «Нижний Дунай» здесь понимается как «Гитлер». «Два величайших Азии и Африки» означают Японию и режим Муссолини (Mussolini) соответственно. Тогда вторая и третья строчки подразумевают Тройственный (Берлинский) пакт между Японией, Италией и Германией. В четвёртой строке видят предсказание бомбардировок Мальты и Генуи (Randi, 215).

Помимо ранее перечисленных соображений, данное пророчество указывает на «год, что очень близок», однако Тройственный союз (1940) был заключён почти через 400 лет после прорицания. Не совсем ясно, почему Япония названа «Азией», тем более – почему «Африка» должна подразумевать Муссолини или Италию. Приверженцы Нострадамуса снова проявляют непоследовательность, так как понимают Азию, Африку и нижний Дунай в переносном смысле, а для Рейна аналогичных толкований не приводят. И наконец, данное

пророчество в целом неоднозначно. Его можно понимать множеством разных способов, так, чтобы к нему подходили самые разные события.

Вторая мировая война. По мнению Дамона, Нострадамус предвидел, что после Первой мировой войны, гражданской войны в Испании и ряда других разразится самая ужасная – Вторая мировая война, со всеми её бедствиями и разящим с неба оружием. Однако такие подробности вовсе не упоминаются. Это типичное туманное предсказание, которое можно сделать без привлечения каких бы то ни было сверхъестественных сил. В отрывке сказано просто: «После великого изнурения людей готовится ещё большее. Когда великий двигатель обновляет столетия, дождь крови, молока и глада, железа и чумы [придёт]. В небе будут видны огни с длинными молниями» (Lamont, 168).

Оценка. Предсказания Нострадамуса – слишком общие и туманные, они допускают чисто естественные объяснения своего происхождения. Более того, у Нострадамуса видны явные признаки демонических и оккультных влияний (*см*. чудеса и магия).

Ложные пророчества. Явным признаком лжепророка служит ложное пророчество (ср. Вт. 18). Если прорицания Нострадамуса толковать буквально, многие окажутся ложными. В противном случае их «исполнением» можно назвать множество самых разных событий. Как указывает Джон Анкерберг, «неоспорим тот факт, что Нострадамус оставил множество ложных пророчеств» (Ankerberg, 340). Известная исследовательница творчества Нострадамуса Эрика Чизэм отзывается о его прогнозах в «Альманахах» (Almanachs) решительным образом: «Многие из этих предсказаний ложны» (Ericka, 20). Подобные толкования столь разноречивы, что одни видят в тексте указание на «кальвинистскую Женеву», а другие понимают его как пророчество об «атомной энергии» (*The Prophecies of Nostradamus*, 81).

Расплывчатые предсказания. Истина состоит в том, что подавляющее большинство прорицаний Нострадамуса столь двусмысленны и туманны, что могут соответствовать огромному

числу самых разных событий. Рассмотрим такой пример: «Скошенный Прудом, в соединении со Стрельцом в высшей точке его восхождения – болезни, голод, смерть от солдатни – столетье/век подходит к обновленью» (Nostradamus, *Centuries*, 1.6). Эти строки можно истолковать так, чтобы они соответствовали любому ряду грядущих событий. Когда в чём-либо увидят исполнение этого пророчества Нострадамуса, оно покажется сверхъестественно точным. Астрологи и гадалки всегда любят туманные формулировки и образы. Нострадамус владел этим искусством в совершенстве.

Противоречивые толкования. Среди толкователей Нострадамуса нет единодушия относительно смысла его предсказаний. Эти разногласия служат ещё одним доказательством неопределённости и несерьёзности последних. Редакторы книги «Пророчества Нострадамуса» (*The Prophecies of Nostradamus*) указывают противоречивые толкования (см. *The Prophecies of Nostradamus*, I, 16; I, 51; II, 41; II, 43; II, 89; III, 97, etc.).

Предсказания постфактум. Как признавал сам Нострадамус, его прорицания составлены таким образом, чтобы «их невозможно было понять до тех пор, когда они получат своё истолкование после события и через него» (Randi, 31). Никакого чуда нет, если пророчеству приписывают исполнение таким способом, который невозможно было ясно сформулировать заранее. Ещё не была доказана истинность ни одного из предсказаний Нострадамуса. Это означает, что либо он был лжепророком, либо он и не претендовал всерьёз на настоящие пророчества. Не исключено, что он был просто литературным шутником или артистом оригинального жанра.

Лукавые пророчества? Предсказания Нострадамуса столь расплывчаты и невразумительны, что даже в энциклопедии «Человек, миф и магия» (Cavendish // *Man, Myth and Magic*) высказана догадка о том, что «Нострадамус составлял их с иронией, прекрасно понимая, каким неослабевающим спросом всегда будут пользоваться пророчества, особенно состоящие из завуалированных намёков» (Cavendish, 2017). Как пишет Томас Рэнди, «поразительные пророчества Мишеля Нострадамуса при

ближайшем рассмотрении оказываются унылым скопищем туманных, ложно многозначительных и явно не лучшим образом зарифмованных виршей [...] Сквозь разделяющие нас четыре с лишним столетия чудится мне, что я слышу, как этот француз посмеивается в бороду над наивностью простофиль двадцатого века» (Randi, 36).

Признание относительно демонических влияний. Нострадамус признал, что его инспирировали бесы, когда он писал следующее: «Десятый от календ апрельских был злыми пробуждён; свет померкнет; сонм сатанинский ищет кости дьявола [*damant* – «демон"] согласно Пселлосу» (Lamont, 71). Комментируя эти строки, Ламон отмечает: «Обращение к демонам или к чёрным ангелам античные авторы рекомендуют для магии. Утверждается, что они многое знают о времени и, попав под контроль спирита, могут сообщить ему много сведений». Он добавляет, что Нострадамус никак не мог бы устоять перед таким искушением (ibid.).

Разнообразная оккультная практика. Нострадамус совершал различные оккультные действия. По словам Ламона, «Магия – Астрология – Символизм – Анаграммы – [это] Ключ к Нострадамусу» (ibid., 69). В «Столетиях» катрен 2 переводится так: «С прутом в руке сидит среди ветвей, Он [пророк] мочит в воде и край [своих одежд], и ноги. Устрашенье и глас дрожащий через рукава; сиянье божества, Божественный сидит там рядом» (ibid., 70). Ламон поясняет, что здесь «Нострадамус исполняет магический ритуал согласно Ямвлиху. Ночь – он сидит на стуле или пророческом треножнике – вспыхивает огонёк. В руке у него магический жезл» (ibid., 70–71).

Кроме пользования таким оккультным жезлом, Нострадамус широко известен своим знанием астрологии – ещё одного оккультного занятия, осужденного в Библии (Вт. 18). Но каков бы ни был источник его предсказаний, они никоим образом не могут соперничать с ясными, конкретными и чрезвычайно точными библейскими пророчествами.

Заключение. В реальности прорицания Нострадамуса и пророчества Писания даже нельзя сравнивать. Пророчества Нострадамуса – туманные, ошибочные, оккультные. Библейские

пророчества – ясные, безошибочные, божественные (*см*. Библия: свидетельства истинности). В Библии содержится множество ясных и точных прорицаний, опережающих события на сотни лет. У Нострадамуса такого нет. Нет и свидетельств того, чтобы Нострадамус вообще был пророком; во всяком случае, он не имел ничего общего с библейскими пророками. Библейские пророчества уникальны в своей сверхъестественности (*см*. пророчества как подтверждение Библии).

Библиография:

J. Ankerberg, et al., *Cult Watch*.

M. Cavendish, «Nostradamus» // *Man. Myth and Magic*, new ed., vol. 15.

E. Cheetham. *The Final Prophecies of Nostradamus*.

A. Kole, *Miracle and Magic*.

A. Lamont. *Nostradamus Sees All*.

M. Nostradamus, *Centuries.*

J. Randi, «Nostradamus: The Prophet for All Seasons» // *The Skeptical Enquirer* (Fall 1982).

[no editor named]. *The Prophecies of Nostradamus*.

Ноэтические последствия греха

(*NOETIC EFFECTS OF SIN*)

Некоторые учёные возражают против любой формы рациональной или эвиденциальной апологетики (*см*. апологетика: типы) в связи с тем, что грех настолько затуманивает человеческий разум, что падшее человечество не в состоянии ни правильно понять Божье откровение, ни верно рассуждать. Эти возражения основаны на определённом понимании реформатского богословия и высказывались такими богословами, как Серен °Кьеркегор (Kierkegaard; 1813–1855), Герман Дойевеерд (Dooyeweerd; 1894–1977) и Корнелиус Ван Тил (Van Til; 1895–1987). Другие представители реформатского направления в христианстве и классической апологетики (*см*. апологетика классическая) отвергают эту дихотомию, заявляя, что грех хотя и затушёвывает образ Божий в человечестве и в общем откровении, не уничтожает его.

Грех и разум. Протестантские реформаторы подчёркивали поэтические последствия греха. Жан °Кальвин (Calvin; 1509 – 1564) решительно указывает, что беззаконие рода человеческого ухудшает способность человека воспринимать Божие откровение в природе и откликаться на него. Кальвин пишет: «Ваши представления о Его [Бога] сущности не будут ясны до той поры, когда вы признаёте в Нём источник и основу всякого блага. Тогда появится и уверенность в Нём, и стремление быть Ему верным, коль скоро нечестие, коренящееся в человеческом разуме, не собьёт его с верного пути в его поисках» (Calvin, *Institutes*, 1.11.2).

Кальвин был убеждён, что полная уверенность (*см*. достоверность и убеждённость) в Боге и в истине Писания приходит только благодаря Святому Духу (*см*. Святой Дух: значение для апологетики), действующему через объективное свидетельство, которое подтверждает человеческому сердцу, что Библия есть Слово Божье. Кальвин пишет: «Наша вера в учение не утвердится до тех пор, пока у нас не появится полная уверенность, что оно исходит от Бога. Тогда высшее

свидетельство о Писании мы неизменно будем видеть в характере Того, от Кого пришло это Слово» (*см*. Библия: свидетельства истинности). «Наша уверенность в истине Писания может происходить из источника высшего, нежели человеческие догадки, суждения и резоны; а именно, из сокровенного свидетельства Духа» (ibid., 1.7.1; ср. 1.8.1).

Но важно помнить, как указывает Р. Ч. Спраул, что «это *свидетельство (testimonium)* не отменяет собою разум в духе мистического субъективизма. Скорее, оно охватывает собой больше, чем может постичь разум, и превосходит его» (Sproul, 341). Вот собственные слова Кальвина: «Но я отвечу, что свидетельство Духа выше, нежели рассудок. Ибо только Бог может дать надлежащее свидетельство о Своих словах, и эти слова не обретут полное доверие в сердцах людей, пока не будут скреплены внутренним свидетельством Духа» (цитируется в Sproul, ibid.). Именно Бог действует через объективное свидетельство, наделяя людей субъективной уверенностью в том, что Библия есть Слово Божье (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Корнелиус °Ван Тил. Одно из самых категоричных современных описаний порчи разума из-за последствий нечестивости даёт в своих трудах Корнелиус Ван Тил. Он говорит, что неверующий обладает внутри себя знанием Бога благодаря тому, что создан по образу Божию. Однако в следующем же предложении Ван Тил уточняет: «Но эти представления о Боге подавляются из-за его ложного принципа, принципа ложной самостоятельности, автономии» (Van Til, *In Defense of the Faith*, 170). Именно этот принцип лежит у Ван Тила в основе образного сравнения с «желчным взглядом», когда всякое знание неверующего искажено и ложно. Концепция радикальной испорченности влечёт за собой тот тезис, что все попытки истолкования у неверующих приводят их к ошибочным выводам.

Подтверждения в Писании. Для обоснования того взгляда, что грех ухудшает способность человека понять Божье откровение и воспринять Его искупительную благодать, чаще всего приводят ряд определённых цитат из Библии:

Мёртвые во грехе. Павел, прибегая к фигуре речи, расценивает нераскаявшихся как «мёртвых» во грехе (Еф. 2:1). Из этого следует вывод, что «мёртвые» не слышат и не видят общее Божье откровение. Чаще всего цитируется такое высказывание Павла: «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием, и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно» (1Кор. 2:14).

Мудрость не познала Бога. Павел пишет, что мир, в своей мудрости, не познал Бога (1Кор. 1:21). Это не может означать, что свидетельств существования Бога нет, ведь, как указывает Павел в Рим. 1:19–20, свидетельства существования Бога столь явственно «видимы», что язычникам нет оправданий. Тема 1 Коринфянам – не существование Бога как таковое, а Его замысел спасения через распятие. Это нельзя познать одним только рассудком, необходимо божественное откровение. Для развращённого человеческого рассудка это «безумие» (1Кор. 1:23). И наконец, в том же самом Послании к коринфянам Павел приводит своё величайшее апологетическое свидетельство в подтверждение христианской веры – свидетельство очевидцев воскресения Христа, которое его сотоварищ Лука называет «многими верными доказательствами» (Деян. 1:3). Итак, указание Павла на то, что мир в своей мудрости не познал Бога, не есть указание на неспособность человеческих существ познать Бога через свидетельство, которое Он открывает нам в творении (Рим. 1:19–20) и в нашей совести (Рим. 2:12–15). Напротив, это указание на отрицание нечестивым и безумным человеком значения распятия. Хотя всякий человек благодаря своему человеческому разуму ясно осознаёт, что Бог существует, развращённость заставляет его «подавлять», загораживать эту истину неправдою (Рим. 1:18).

Без веры… Наставление «без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11:6) воспринимается как довод против необходимости обращаться к разуму. В сущности, может даже показаться, будто бы апелляции к разуму вместо простой веры будут неугодны Богу. Но Бог призывает нас пользоваться данным нам разумом (1Пет. 3:15; *см*. апологетика: причины

существования). Текст в Послании к евреям не исключает свидетельство, а, фактически, даже подразумевает его. Ибо сказано, что вера даёт нам «уверенность» в том, что для нас невидимо (Евр. 11:1). Точно так же, как свидетельство о том, что некий очевидец заслуживает доверия, оправдывает мою веру в истинность его показаний, наша вера в невидимые истины (Евр. 11:1) оправдана имеющимся у нас свидетельством о существовании Бога, которое явственно видимо «через рассматривание творений» (Рим. 1:20).

Тот, кто не может понять. Как утверждает Павел, «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (1Кор. 2:14). Какая же тогда польза от занятий апологетикой? Подобные люди не могут даже познать Бога. Однако Павел утверждает вовсе не то, будто бы природный человек не способен воспринять истину о Боге, а лишь то, что он не принимает (греч. dekomai, букв. «приветствовать») её. Павел подчёркивает, что основополагающие истины о Боге явственно «видимы» (Рим. 1:19–20). Проблема заключается не в том, что неверующие якобы не знают о существовании Бога, а в том, что они не хотят *признать* Его в связи с теми нравственными последствиями, которые это имело бы для их греховной жизни. Они не могут «разуметь» (*ginomskom*, что зачастую означает «знать на опыте», 1Кор. 2:14). Они *знают* Бога в своём разуме (Рим. 1:19–20), но не принимают Его в своём сердце (Рим. 1:18). «Сказал безумец *в сердце своём*: «нет Бога"" (Пс. 13:1; *курсив Н. Г.*).

Ответная аргументация. Ван Тил и сам видел неувязки в своей позиции. Он называл это «точкой затруднения», в которой «мы никак не можем дать полностью удовлетворительный отчёт о ситуации, складывающейся на деле» (Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, 15). Безусловно, коль скоро падшие человеческие существа действительно смотрят на всё «желчным взглядом», так что даже не могут понять истины общего откровения или Евангелия, они не несут никакой моральной ответственности.

Кальвин никогда не доводил свою убеждённость в ноэтических последствиях греха до той крайности, чтобы

утверждать, будто бы неспасённые не могут понять данное им Божье откровение. Фактически, Кальвин указывает, «что в человеческом разуме, в силу самого настоящего природного инстинкта, присутствует некое ощущение Божества» (Calvin, *Institutes*, 1.3.1). Он настаивает, что «нет нации столь варварской, ни народа столь дикого, чтобы не проникнуться убеждением, что есть Бог» (ibid.). Это «ощущение Божества настолько естественно охватывает человеческое сердце, что, поистине, даже самые нечестивые вынуждены его признать» (*Institutes*, 2.4.4). Кальвин идёт дальше, утверждая, что невидимая и непостижимая сущность Бога становится видимой в Его деяниях, а наряду с ней – и доказательства °бессмертия души (ibid., 1.5.1–2). Ибо «в каждом из Его деяний Его слава запечатлена в письменах столь ярких, столь отчётливых и явных, что никто, как бы ни был туп и невежествен, не может ссылаться в ответ на своё незнание» (ibid.).

Комментируя стихи Рим. 1:20–21, Кальвин приходит к такому выводу относительно учения Павла: «Бог наделил разум человека способностью познать Его и настолько очевидно проявляет Себя в Своих делах, что люди с необходимостью должны понять то, что сами по себе не стремятся узнать, – что есть Бог» (Calvin, «Commentary on Romans»).

Для Кальвина это внутреннее знание Бога подразумевает знание Его праведного закона. Как считает Кальвин, «поскольку у язычников праведность закона от природы запечатлена в их душах, мы, безусловно, не можем сказать, что они совершенно слепы в отношении правил жизни» (*Institutes*, 1.2.22). Кальвин называет такое природное понимание нравственности «естественным законом», который достаточен для их осуждения, но не для спасения (ibid.). Благодаря этому естественному закону «суждение по совести» способно отличать правильное от неправильного (Calvin, «Commentary on Romans», 48). Благодаря сияющим проявлениям Божьей славы большинству людей присущи одни и те же представления о том, что правильно, а что должно быть запрещено. Очевидно, что Бог дал доказательства Своего существования всем людям – как в творении, так и в их совести (ibid.).

Экстремизм Ван Тила. Даже ученики Ван Тила испытывали серьёзные сомнения в отношении его тезиса о полном разрушении разума грехом. По оценке Джона Фрейма, «отрицать это ограничение [общей благодати], что, по всей видимости, делает Ван Тил в данном контексте, – значит отрицать общую благодать саму по себе» (Frame, 194). Он добавляет, что антитезис Ван Тила о разуме со Христом и без Христа требует существенного смягчения. В таком виде антитезис, похоже, предполагает, что неверующий ошибается в каждом высказанном им утверждении. Нечестивость не обязательно действует именно так. Эта формулировка предполагает также, что специфические интеллектуальные изъяны человеческой нечестивости неизбежно проявятся в том, что неверующий говорит, делает и создаёт, а не только в общем содержании его жизни. Кроме того, никак не отмечено, что само отрицание истины неверующим в некоторых отношениях оказывается её подтверждением (Frame, 207).

Далее Фрейм указывает на чрезмерную упрощённость того взгляда, будто бы ноэтические последствия греха доводят каждое высказывание неверующего до пропозициональной, формально-логической некорректности (ibid., 211).

У самого Бан Тила встречаются утверждения, не согласующиеся с его антитезисом. По его словам, « мы излагаем суть христианской позиции и рассказываем о свидетельствах в её пользу как можно более ясно, так как знаем, что нехристианин, поскольку человек именно таков, каким его видят христиане, сможет понять, хотя бы в интеллектуальном аспекте, о чём идёт речь» (Van Til, «My Credo»). Но как сможет нехристианин понять, пусть даже в чисто интеллектуальном смысле, о чём идёт речь, если у него нет с христианином общего знания, какой бы то ни было общей идейной основы – если он смотрит на всё «желчным взглядом»?

Писание ясно указывает, что не родившиеся свыше в своём грехе «безответны» (Рим. 1:19–20; 2:12–15). Адама и Еву можно расценивать как «мёртвых по преступлениям и грехам» (ср. Еф. 2:1) с того самого момента, когда они притронулись к плодам с

запретного дерева (Быт. 3:6; Рим. 5:12). Однако они ясно слышали и понимали, что им говорит Бог (Быт. 3:9–19).

Общая ошибка представителей реформатской предпосылочной апологетики состоит в неправильном понимании образного выражения «мёртвые» как эквивалента духовно «погибших», ошибка, которую они, к счастью, не допускают, когда речь идёт о второй смерти (Отк. 20:14). Духовную смерть в Писании правильней понимать в смысле отчуждения от Бога, а не гибели (*см*. аннигиляционизм). Пророк говорит: «беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим» (Ис. 59:2). «Мёртвые» – это не единственная фигура речи, употребляемая в Библии для обозначения падшего человечества. «Болезнь», «слепота», «осквернение» и «хромота» встречаются тоже. Но ничто из этого не подразумевает человека, совершенно неспособного понять Божье откровение.

Другие представители реформатской, но не предпосылочной апологетики, такие как Джонатан °Эдвардс, Б. Б.°Уорфильд, Джон Герстнер (Gerstner) и Спраул (Sproul), не менее твёрдо придерживаются представлений о полной нечестивости людей, не соглашаясь, однако, с этой непропорциональной оценкой ноэтических последствий греха. Полную испорченность рода человеческого можно понимать как его неспособность обратиться или прийти к спасению без Божьей благодати.

По той же самой причине представители реформатской °предпосылочной апологетики зачастую неверно понимают стих 1Кор. 2:14 в том смысле, что неверующие не могут даже понять Божию истину прежде, чем будут рождены свыше. Помимо той очевидной трудности, что они тогда оказываются спасены прежде, чем уверуют, – а это противоречит указаниям Писания в Ин. 3:16; Деян. 16:31; Рим. 5:1, – такое прочтение данного стиха ошибочно. Не поможет здесь и заявление о том, что они будут рождены свыше прежде, чем спасены (оправданы), так как в Царствие Божье попадают через рождение свыше (Ин. 3:3; Тит. 3:5). Фред Хоу (Howe) отмечает, что греческое слово, переводимое здесь как «принимает» (*dekomai*), имеет значение

«приветствовать». Оно не значит, что они «не понимают». Они явственно воспринимают (Рим. 1:19–20), но не хотят признать Божии истины (Howe, 71–72). Соответственно, они не познают их на опыте. Они познают их только разумом, но не сердцем. Неспособность понять эти истины ведёт к неверной оценке последствий греха.

Ограниченность рассудка. °Фома Аквинский (1224–1274), вслед за иудейским философом Моисеем °Маймонидом (1135–1204), рассматривает пять причин, почему мы должны сначала уверовать. Позднее мы, возможно, окажемся в состоянии представить убедительное свидетельство. Мы должны сначала уверовать, потому что:

1) эти истины глубоки и проникновенны, весьма далеки от чувственного восприятия;

2) разум слишком слаб, когда сталкивается с чем-то новым;

3) может возникнуть необходимость узнать множество фактов, прежде чем можно будет выстроить исчерпывающее доказательство;

4) у некоторых людей нет нужного научного настроя для философских исследований;

5) нам в жизни приходится заниматься и другими делами, кроме размышлений.

Очевидно, что если бы для того, чтобы прийти к Богу, требовалось полное понимание, лишь очень немногие смогли бы осуществить все необходимые шаги в познании, да и то лишь за долгое время. Таким образом, путь веры, в любое время дающий доступ к спасению, намного предпочтительнее (Aquinas, *On Truth*, 14.10, reply). Итак, для уверенности в божественных истинах необходима вера.

Фома Аквинский утверждает:

Разум человека оказывается слишком слаб, когда речь заходит о божественном. Посмотрим на философов; даже при исследовании вопросов о человеке они во многих местах ошибаются и придерживаются противоположных взглядов. Следовательно, для той цели, чтобы знание Бога, несомненное и достоверное, могло существовать среди людей, необходимо было передать божественные истины через веру, представляя

их как Слово Бога, Который не может лгать (Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a2ae.2, 4, 6).

Ищущий разум не придёт к пониманию божественного, говорит Фома Аквинский. Признаком человеческой неполноценности в понимании божественного выступает тот факт, что философы не могут прийти к безошибочному пониманию даже дел человеческих. Таким образом, Богу необходимо передавать людям божественные истины через веру, как истины, высказанные Богом, Который не может лгать (ibid., 2a2ae.2, 4).

Следовательно, для преодоления ноэтического действия греха необходима благодать. Фома Аквинский приходит к тому выводу, что Бог должен прийти на помощь человеку со Своей целительной благодатью. Без благодати мы не можем любить ни Бога, ни нашего ближнего. Не можем мы и уверовать. Но с помощью благодати это в нашей власти. Как говорит Фома Аквинский, кому бы ни была подана Богом эта помощь, она подана из милосердия; кому же в ней отказано, отказано из справедливости, по причине первородного и личного греха (ibid., 2a2ae.2, 6, ad 1). Фома Аквинский, однако, не считал, что грех полностью уничтожает рациональные способности человека. Напротив, «грех не может целиком уничтожить человеческую рациональность, ведь тогда человек не смог бы больше грешить» (ibid., 1a2ae.85, 2).

Пропорциональность в действии греха. По мнению Эмиля Бруннера (Brunner; 1889–1966), ноэтические последствия греха для разума проявляются в прямой пропорции с тем, насколько данная дисциплина далека от религиозной тематики. Последствия грехопадения явственней, например, в философии, чем в экономике. Поскольку богословие является самой религиозной из научных дисциплин, в ней область разногласий с неверующими обширней. Бруннер считает, что религиозное мировоззрение последовательно имеет меньше значения в этике, психологии/социологии, в физике и, меньше всего, в математике. То есть в математике между христианином и нехристианином меньше всего разногласий, а в этике – больше всего.

Заключение. Грех затрагивает всю личность человека – его ум, эмоции и волю. Человеческие существа радикально испорчены в своей сущности. Иными словами, они экстенсивно поражены грехом. Но люди не абсолютно испорчены в интенсивном смысле, так как грех не разрушает в них образ Божий (см. Быт. 9:6. Иак. 3:9). Образ Божий стирается, но не уничтожается.

Итак, откровение может быть воспринято, даже если оно не будет с готовностью принято испорченными созданиями вне действия Святого Духа. Нет твёрдого, спасительного знания Бога без частного Божьего откровения через Писание и без особой благодати через Святого Духа, наставляющего и убеждающего сынов греха и немощи через Писание, – без истины общего и частного откровения. Тем не менее одного только общего откровения (*см*. откровение общее) достаточно, чтобы раскрыть истину о Боге любому, подлинно стремящемуся познать Его, так что погибшие осуждены справедливо, коль скоро не захотели принять то, что явственно видели (Рим. 1:20).

Библиография:

E. Brunner, *Revelation and Reason*

J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion.*

→ *New Testament Commentaries-Epistles of Paul to the Romans and Thessalonians.*

J. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*.

F. Howe, *Challenge and Response*.

K. Kantzer, *John Calvin`s Theory of the Knowledge of God and the Word of God*.

Thomas Aquinas, *On Truth.*

→ *Summa Contra Gentiles.*

→ *Summa Theologiae*.

Van Til, *Cornelius, In Defense of the Faith.*

→ *Introduction to Systematic Theology*.

Нравственное доказательство

см. **Доказательство нравственное**

Нравственность: абсолютная природа

(*MORALITY, ABSOLUTE NATURE OF*)

Ортодоксальное христианство всегда отстаивало нравственные абсолюты. Однако в современной этике большинство мыслителей придерживается той или иной разновидности релятивизма. В связи с этим необходимо защищать веру в нравственные абсолюты.

Нравственные абсолюты. Прежде чем можно будет говорить об абсолютной природе морали, необходимо определить, что такое мораль. Когда речь идёт о моральных обязанностях, подразумевается несколько вещей. Во-первых, нравственные обязанности сами по себе есть благо (как самоцель), а не есть благо как средство достижения цели. Далее, это то, что мы непременно обязаны выполнить, наш долг. Мораль является предписывающей (что «должно» быть), а не просто описывающей (что «есть»). Нравственность указывает на то, что правильно, в противопоставлении неправильному. Это и ответственность, то, за что люди должны держать ответ.

Абсолютный моральный долг является:

□ *объективной* (не субъективной) нравственной обязанностью – обязанностью для всех людей;

□ *вечной* (не временной) обязанностью – обязанностью во все времена;

□ *вездесущей* (не локальной) обязанностью – обязанностью, действительной везде.

Абсолютный долг обязателен для всех людей, во все времена и везде.

Апологетика абсолютов. Моральные абсолюты можно отстаивать, указывая на неполноценность морального релятивизма. Ведь либо существуют нравственные абсолюты, либо всё и вся нравственно относительно. Поэтому если релятивизм неверен, то должна существовать абсолютная основа для нравственности.

Всё относительно до абсолюта. Просто задав вопрос: «относительно по сравнению с чем?», легко показать, что

тотальный релятивизм неадекватен. Он не может быть относителен относительно. В таком случае он вообще не мог бы быть относительным *ad infinitum*, так как тогда не было бы ничего, по сравнению с чем он относителен, etc. Альберт °Эйнштейн отнюдь не считал, что в физической Вселенной всё относительно. Он полагал, что скорость света абсолютна.

Измерение невозможно без абсолютов. Даже приверженцы морального релятивизма высказывают такие утверждения как «мир становится лучше (или хуже)». Но ведь невозможно узнать, что он становится «лучше», если мы не знаем, что есть «Лучшее». Нечто, не вполне совершенное, измеримо только по сравнению с Совершенством. Поэтому все объективные этические суждения подразумевают существование абсолютного этического эталона, выступающего для них мерилом.

Этические разногласия требуют существования объективного эталона. Реальные этические разногласия невозможны, если нет абсолютного нравственного эталона, по которому можно было бы оценивать спорящих. Иначе в любом этическом споре обе стороны окажутся правы. Но ведь противоположности не могут быть верны одновременно. Например, утверждения «Гитлер принёс в мир зло» и «Гитлер не принёс в мир зла» не могут быть истинны в одном и том же смысле (*см.* первичные принципы). Пока нет объективного нравственного эталона, посредством которого можно оценивать действия Гитлера, мы не можем знать, что он нёс зло.

Моральные абсолюты неизбежны. Тотальный моральный релятивизм сводится к таким предписаниям, как: «никогда не говори «никогда"", «всегда строй фразу без слова «всегда"" и «ты должен абсолютно не верить в моральные абсолюты». Утверждения вида «должен» – это этические утверждения, а утверждения вида «никогда не должен» – это утверждения о моральных абсолютах. Таким образом, невозможно исключить моральные абсолюты, не утверждая при этом моральные абсолюты. Законченный моральный релятивизм внутренне противоречив.

Различия в моральных абсолютах. Если существует абсолютная основа для нравственности, то почему столь многие убеждены, что всякая мораль относительна? Причины этого заключаются преимущественно в игнорировании ряда существенных различий.

Различие между фактами («есть») и ценностями («должно быть»). Релятивисты упускают из виду различие между фактами и ценностями, тем, что есть, и тем, что должно быть. То, что люди *делают*, подвержено изменениям, но то, что они *должны делать*, неизменно. Существует различие между социологией и моралью. Социология *описательна*; мораль *предписательна*. Релятивисты путают изменяющуюся фактическую ситуацию с неизменными нравственными обязанностями.

Различие между ценностями и конкретизацией ценностей. Существует также путаница между абсолютными нравственными ценностями и изменяющимися позициями в вопросе, соответствуют ли конкретные действия этим ценностям. Некогда ведьм казнили за то, что они губят людей, но сейчас этого не делают. Однако изменился здесь отнюдь не тот принцип морали, что убийца должен быть наказан. Изменились наши представления о существовании ведьм, губящих людей своими чарами. Наше фактическое понимание этической ситуации может быть относительным, но соответствующие нравственные ценности неизменны.

Различие между ценностями и их пониманием. Сходная ошибка встречается в связи с различием между неизменными нравственными ценностями и изменяющимся пониманием этих ценностей. Крепко любящие друг друга супруги лучше понимают свою любовь через двадцать лет. Сама же их любовь неизменна. Изменяется её понимание.

Различие между целями (ценностями) и средствами. Нередко приверженцы морального релятивизма ошибочно отождествляют цели (сами ценности) и средства достижения этих целей. С этим связано большинство политических споров. И либеральные, и консервативные политики согласны между собой в том, что нужно стремиться к справедливости (цель);

расходятся они только в том, чья программа станет лучшим средством для достижения этой цели. Как милитаристы, так и пацифисты хотят мира (это цель); они просто спорят, нужна ли, как гарантия мира, сильная армия.

Различие между заповедями и культурой. Ещё одно важное различие, зачастую упускаемое из виду приверженцами морального релятивизма, – это различие между абсолютной нравственной заповедью и теми относительными способами, которыми она может проявляться в культуре. Во всех культурах имеется та или иная концепция благопристойного и уместного приветствия при встрече. В некоторых культурах вполне приличными будут поцелуи, тогда как в других такая скабрезность недопустима. *Что* надлежит сделать – одинаково для всех, различаются представления о том, *как* это сделать. Игнорируя это различие, многие ошибочно полагают, будто бы изменение ценностных концепций (*как*) от культуры к культуре подразумевает изменение самих ценностей (*что*).

Различие в вопросе применимости. Вполне законная дискуссия о том, *какие* ценности значимы в данной ситуации, отличается от дискуссии о том, *существуют ли* абсолютные ценности. Например, мы ошибёмся, считая, что каждый, настаивающий на праве беременных женщин делать аборт, отрицает ценность человеческой жизни. Может быть, он просто не верит, что зародыш действительно должен расцениваться как человеческое существо. Такая полемика очень важна, но она не должна создавать ложное впечатление, будто бы ставится вопрос об абсолютной ценности человеческой жизни. Вопрос сводится к тому, считать ли нерождённых детей человеческими существами (см. Geisler, гл. 8).

Заключение. Моральные абсолюты неизбежны. Даже те, кто их отрицает, ссылаются на них. Причины их отрицания зачастую проистекают из неправильного понимания или применения моральных абсолютов, а не реального их непризнания. Иными словами, нравственные ценности абсолютны, даже если этого нельзя сказать о нашем понимании их или обстоятельств, в которых они должны конкретизироваться.

Библиография:

M. Adler, *Six Great Ideas*, Pt. 2.
A. Bloom, *The Closing of the American Mind*.
N. L. Geisler, *Christian Ethics: Options and Issues*.
C. S. Lewis, *The Abolition of Man*.
→ *Mere Christianity*.
E. Lutzer, *The Necessity of Ethical Absolutes*.

Ньюмен, Джон Генри

(*NEWMAN, JOHN HENRY*)

Джон Генри Ньюмен (1801–1890) родился в Лондоне и был рукоположен в сан священника англиканской церкви в 1826 г. Он стал самым известным англиканцем, перешедшим в католичество, и одним из крупнейших католических апологетов нового времени. Он пришёл к Христу ещё подростком и воспитывался в наиболее близкой к католицизму конфессиональной ветви англиканской церкви. Ньюмен учился в Оксфорде и остался там в качестве члена Ориел-колледжа. С неприязнью наблюдая рост богословского либерализма в своей церкви, он встал у истоков оксфордского или, как ещё говорят, «трактарианского» движения. Осознав, что англиканская церковь в целом не примет эти идеи, Ньюмен нашёл себе прибежище в римском католицизме (1845), который, как он полагал, имел наилучшую перспективу противостоять натиску либерализма. В церковной иерархии Ньюмен поднялся до сана кардинала.

Ньюмен оставил несколько трудов на темы апологетики. Ещё в лоне англиканской церкви он написал «Эссе о чудесах» (*Essays on Miracles*) и «Ариане четвёртого столетия» (*The Arians of the Fourth Century*). В своих «Университетских проповедях» (*University Sermons*), которые он читал с 1826 г. по 1843 г., Ньюмен сформулировал свои воззрения относительно веры и рассудка. В «Эссе о развитии христианского вероучения» (*Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845) он разъяснял причины своей убеждённости в том, что римская церковь выступает истинной преемницей ранней церкви. Его книга «Идея мироздания» (*Idea of a University*) была написана в 1852 г. В 1864 г., в ответ на критику Чарлза Кингсли (Kingsley), он создал труд *Apologia pro vita sua*. Последней большой его работой стало «Эссе в помощь грамматике согласия» (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*).

Апологетический подход Ньюмена. В «Эссе о развитии христианского вероучения» Ньюмен доказывает, отвечая на

возражения, выдвигаемые либералами против всякой догматической религии, что религиозное согласие реально. Это не есть уходящее в прошлое понятие. То умозрительное богословие, которое практикуется либералами, сосредоточено на логике и абстракциях, однако верующий всем сердцем предан Богу живому (Dulles, 185).

Ньюмен затем обращается к такой проблеме, как степень уверенности, требуемая верой, и уровень достоверности, на котором вера основана (*см*. Лессинг, Готхольд). Ньюмен не считал возможным собрать такой массив философских или исторических аргументов, которые доказывали бы истинность христианства вопреки любым мыслимым возражениям. По его мнению, чисто объективная аргументация не может привести к истинной религиозной убеждённости. Ввиду элемента субъективности во всяком религиозном поиске Ньюмен предпочитает то, что называется «экзистенциальным диалектом совести» (ibid., 186). В этом он следует идеям Джозефа °Батлера об аналогиях и °вероятностях.

Ньюмен усматривает только две остающихся внутренне последовательными альтернативы в вопросе веры в Бога: °атеизм и римский католицизм. Он отвергает атеизм по причине свидетельства совести, которое, как он убеждён, указывает на существование Высшего Законодателя. Тем не менее Ньюмен признаёт, что отсутствие Бога свидетельствует о порождённом грехом отчуждении, призывая к божественно установленной возможности спасения. На этом пути человека должен сопровождать вероучительный авторитет, достаточный для того, чтобы обуздывать капризное своеволие падших человеческих существ. Естественная религия (*см*. естественное богословие) даёт предощущение этой богооткровенной религии. Однако Ньюмен считает, что в мире есть только одна религия, способная привести к осуществлению упований, удовлетворению потребностей и исполнению предзнаменований естественной религиозной веры и приверженности (ibid., 187).

В «Грамматике согласия» (гл. 10, ч. 2) Ньюмен выдвигает впечатляющую историческую аргументацию, основанную на конвергенции вероятностей. Он приходит к выводу, что

христианство более вероятно, чем другие религии, благодаря конвергенции вероятностей, вызывающей моральную уверенность (*см*. достоверность и убеждённость). Во-первых, история иудеев служит примером необычайно сильного монотеизма, сопротивляющегося натиску идолопоклонства. Христианство проявляется как исполнение мессианских упований иудаизма и соответствует пророчеству Иисуса о том. что оно наполнит землю и будет на ней господствовать.

В *Apologia* Ньюмен более полно обосновывает католический аспект своей апологетики. Он настаивает, что божественное откровение, если бы было передано в распоряжение человеческого разумения, неизбежно подверглось бы искажению и растворилось в хаосе и сумятице (ibid., 188). По убеждению Ньюмена, только непогрешимый живой авторитет может остановить эти процессы упадка. В своём «Эссе о развитии христианского вероучения» Ньюмен стремится доказать, что католическая церковь продолжает линию развития, свидетельствующую о наследовании ею изначального откровения, данного в Библии.

Оценка. Апологетика Ньюмена имеет ценность как для католиков, так и для протестантов, Среди её положительных сторон следует отметить обращение к объективным и историческим свидетельствам (*см*. апологетика историческая), готовность рассматривать субъективные и нравственные аспекты, сосредоточенность на той моральной уверенности, которая возникает благодаря конвергенции вероятностей.

Что касается негативных сторон, Ньюмену не удалось убедительно показать, что католицизм играет уникальную роль в сдерживании либерализма. Консервативные протестанты, обходясь без непогрешимого вероучительного авторитета, держат оборону с большим успехом (см. Geisler, гл. 10). Более того, тезис Ньюмена об историческом развитии вероучения не имеет обоснований ни в Писании, ни в трудах отцов Церкви и противоречит непогрешимым постановлениям Тридентского собора (см. Geisler, chap. 11).

Библиография:

A. Dulles, *A History of Apologetics*.

N. L. Geisler and R. MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences.*

J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent.*

→ *Apologia pro vita sua*.

→ *Essay on the Development of Christian Doctrine*.

G. Salmon, *The Infallibility of the Church*.

О

Общая основа

(*COMMON GROUND*)

Проблема «общей основы» сводится, главным образом, к полемике между сторонниками классической и предпосылочной апологетики. Вопрос заключается в том, существует ли некая нейтральная территория свидетельства, отправная точка, в которой могли бы сойтись христиане и нехристиане (*см*. апологетика историческая). Приверженцы ревеляционной °предпосылочной апологетики отрицают существование общей основы, на которую обе эти стороны могли бы опираться, приступая к обсуждению истинности христианства.

По глубокому убеждению Корнелиуса °Ван Тила (Van Til), °ноэтические последствия греха настолько пагубны для человеческого понимания, что никакой общности в понимании быть не может. Выстроить апологетическую аргументацию на основе фактов опыта или истории невозможно без сверхъестественного действия Святого Духа в сердцах и умах людей (*см*. Святой Дух: значение для апологетики). Мировоззрение человека должно быть сначала сформировано в качестве набора исходных посылок, постулатов, с помощью трансцендентального доказательства, чтобы тем самым задать систему отсчёта для толкования фактов, которые иначе останутся голыми.

Как исторические, так и классические апологеты не согласны с этой точкой зрения, настаивая, что разум (*см*. вера и разум; логика) даёт такую отправную точку, исходя из которой можно выстроить аргументацию в обоснование теистического и христианского мировоззрения (*см*. апологетика: основные положения; Бог: свидетельства существования).

Общее откровение

см. **Откровение общее**

Объективность истории

(*HISTORY, OBJECTIVITY OF*)

Общая схема христианской апологетической аргументации (*см*. апологетика: основные положения) опирается на историческую достоверность новозаветных документов (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). Но все утверждения такого рода основаны, в свою очередь, на том положении, что история объективно познаваема. Поскольку современными историками последний тезис всерьёз ставится под сомнение, необходимо опровергнуть их доводы, чтобы оградить христианскую апологетику от подобной критики.

Возражения против объективности истории. Доводов, оспаривающих то положение, что история объективно познаваема, было выдвинуто немало. В нижеследующем обсуждении по преимуществу используются материалы великолепного обзора, сделанного в неопубликованной диссертации Уильяма Л. Крейга (см. Craig). Насчитывается, по меньшей мере, десять требующих рассмотрения аргументов, которые приводятся против объективности истории (см. Beard, 323–25).

Если эти аргументы состоятельны, подтверждение истинности христианства посредством исторических методов станет невозможным. Эти десять аргументов делятся на четыре общие категории: методологические, гносеологические, аксиологические и метафизические возражения.

Гносеологические возражения. Гносеология занимается теорией человеческого познания, и исторические релятивисты настаивают, что сами условия, при которых человек познаёт историю, настолько субъективны, что никакое объективное знание об истории невозможно. Выдвигаются три главных возражения.

Ненаблюдаемость истории. Исторические субъективисты утверждают, что предмет истории, в отличие от предмета эмпирических наук, недоступен прямым наблюдениям. Историк

имеет дело не с событиями прошлого, а с высказываниями об этих событиях. Как следствие, историк для работы с фактами подключает средства воображения. Исторические факты, согласно этой точке зрения, получают своё существование только в творческом воображении историка. Документы не содержат фактов, без толкований историка это лишь чернильные строчки на бумаге.

Далее, коль скоро событие ушло в прошлое, его уже никогда не удастся полностью реконструировать. Историку приходится восстанавливать его смысл по фрагментарным записям из вторых рук. «Сами события, факты ничего не говорят, никак не указывают на свой смысл. Говорит именно историк, это он указывает на смысл событий» (Becker, «What Are Historical Facts?», 131).

Историк имеет только косвенный доступ к прошлому в силу двух причин. Во-первых, мир историка состоит из записей о событиях, а не самих событий. Именно поэтому историк вынужден создавать «реконструированную картинку» прошлого. В этом смысле прошлое действительно является порождением настоящего. Во-вторых, в естественных науках экспериментатор может на опыте проверить свои взгляды, тогда как эксперимент, воспроизводящий исторические события, поставить нельзя. В эмпирических науках есть преимущество воспроизводимости данных опыта; гипотезу можно проверить с помощью процедуры фальсификации (опровержения). В истории это невозможно. Ненаблюдаемые исторические события больше не являются верифицируемыми; они теперь часть навеки ушедшего от нас прошлого. Поэтому чьи-либо убеждения относительно прошлого будут лишь игрой воображения. Это будут субъективные построения в умах современных историков, но нельзя надеяться получить объективное представление о том, что в действительности произошло.

Фрагментарность исторических материалов. В лучшем случае историк может надеяться на полную сохранность документации, но полнота самого освещения событий для него недостижима. Документы, в лучшем случае, освещают лишь малую толику всего происходящего (Beard, 323). На основе

лишь фрагментарных документов нельзя законным образом прийти к полным и окончательным выводам. Документы показывают нам не сами события, а лишь истолкования этих событий, опосредованные через составителей документов. Б лучшем случае мы имеем фрагментарные повествования о том, что, по чьему-либо мнению, произошло. Таким образом, «то, что в действительности произошло, всё равно должно быть реконструировано в воображении историка» (Carr, 20). Из-за того, что документы столь фрагментарны, а события столь далеки от нас, объективность становится для историка вечно манящим его блуждающим огоньком. Остаётся слишком мало кусочков мозаики, а неполная картинка из нескольких фрагментов говорит нам лишь о воображении того, кто подбирал кусочки.

Историки исторически зависимы. Исторические релятивисты настаивают, что историк остаётся продуктом своей эпохи и подсознательно запрограммирован ею. Невозможно встать над событиями и объективно взглянуть на них, потому что любой наблюдатель сам является частью исторического процесса. Исторический синтез обусловлен как личностью автора, так и его социальной и религиозной средой (Pirenne, 97). В этом смысле необходимо сначала изучать историка, прежде чем можно будет понять, какую историю он описывает.

Так как историк всегда остаётся частью исторического процесса, объективности достичь невозможно. Известная данному поколению история будет переписана следующим поколением и так далее. Ни один историк не в состоянии преодолеть свою историческую соотнесённость и взглянуть на мировой исторический процесс со стороны (Collingwood, 248). В лучшем случае возможны последовательные – но далеко не окончательные – исторические трактовки, в каждой из которых история рассматривается с точки зрения соответствующего поколения историков. Такой фигуры, как нейтральный историк, просто не существует.

Методологические возражения. Методологические возражения относятся к той процедуре, которую историки реализуют в своей работе. Посредством трёх главных

методологических возражений оспаривают тот тезис, что история достаточно объективна, чтобы установить истинность христианства.

Избирательность исследований. Проблема состоит не только в том, что историк не имеет доступа к самим событиям и вынужден довольствоваться их фрагментарными толкованиями; ещё меньше надежд на объективность остаётся из-за того, что историк выбирает лишь часть из этих фрагментарных рассказов. К некоторым томам, пылящимся в архивах, историки даже не притрагиваются (Beard, 324). То, что фактически будет отобрано из фрагментарных документов, обусловлено рядом субъективных и условных факторов, в число которых входят личные предубеждения, сравнительная доступность документов, знание языка, собственные взгляды историка него социальное положение. Историк неизбежно становится составной частью писаной истории. Что войдёт и что не войдёт в его толкование событий – всегда останется вопросом субъективного выбора. Как бы ни был объективен историк, практически невозможно отобразить, что происходило в действительности. «История» есть не что иное, как интерпретация, основанная на субъективном подборе фрагментарных исходных интерпретаций прошедших и неповторимых событий.

Поэтому делается вывод, что исторические факты отнюдь не говорят сами за себя. «Факты говорят только тогда, когда историк их вызовет; именно он решает, каким фактам предоставить слово, в каком порядке и в каком контексте» (Сагг, 32). В самом деле, когда «факты» говорят, слово имеют не оригинальные события, а поздние фрагментарные мнения об этих событиях. Оригинальные факты и события ушли в небытие. Итак, по самому характеру своей работы, историк не может рассчитывать на объективность.

Необходимость структурировать факты. Отрывочность сведений о прошлом вынуждает историка «заполнять» пробелы с помощью своего воображения. Как ребёнок соединяет линиями набор пронумерованных точек, чтобы получился заданный рисунок, так и историк реконструирует связи между

событиями. Без историка точки останутся непронумерованными, они не образуют никакого объективного рисунка. Связность обеспечивается воображением.

Далее, историк не ограничивается тем, чтобы просто сказать нам, что произошло, но чувствует себя обязанным объяснить, почему это произошло (Walsh, 32). Благодаря этому история становится вполне связной и вразумительной. В хорошо написанной истории есть и тема, и единство изложения, а обеспечивается это историком. Одни только факты не в большей степени составляют историю, чем разрозненные точки образуют картинку. В этом, по мнению субъективистов, и заключается различие между хроникой и историей. Хроники – это всего лишь сырой материал. Без структуризации, привнесённой историком, «субстанция» истории останется бессмысленной.

Изучение истории – это изучение причин. Историк хочет знать *почему?*, создать из отдельных событийных нитей единую ткань. Но эта ткань неизбежно будет окрашена его субъективностью. Даже если в хронике сохранялось какое-то подобие объективности, никакой надежды на объективность истории уже не остаётся. История принципиально необъективна, потому что тот самый фактор, который и делает её историей (в противоположность просто хронике событий), – это её интерпретационная структуризация, осуществляемая с субъективных позиций историка. Итак, получается, что необходимость структуризации неизбежно влечёт за собой необъективность.

Необходимость подбора и подачи материала. Историк изучает фрагментарные документы косвенным образом, через их толкование в первоисточнике. В этом процессе отобранный материал из доступных архивов втискивается в интерпретационную структуру с помощью собственной, насыщенной ценностными суждениями терминологии историка, соответствующей его мировоззрению. События понимаются с относительной точки зрения поколения, к которому принадлежит историк, и даже список изучаемых вопросов обусловлен субъективными пристрастиями исследователя. Колода с самого

начала подтасована против объективности. В реально получающемся изображении истории историк освещает невоспроизводимые события по данным фрагментарных сообщений из вторых рук, исходя из своих личных воззрений при субъективной подаче материала (Collingwood, 285–90).

Подбор и подача материала обусловлены личностными и социальными факторами. Получающееся в итоге описание окажется пристрастным уже в плане того, что в него вошло и что не вошло. Объективность из него будет изгнана тем, как поданы и акцентированы факты. Сам принцип отбора может быть, с точки зрения заданной схемы, строгим или достаточно свободным, ясно сформулированным или смутным. Какой бы ни была схема, она отражает позицию историка (Beard, 150–51). Это ещё дальше уводит читателя от объективного знания о том, что произошло в действительности.

Как заключают субъективисты, надежды на объективность рушатся на каждом шаге процесса.

Аксиологическое (основанное на духовных ценностях) возражение. Историк не в состоянии воздержаться от вынесения ценностных суждений (*см*. природа истины). Это, утверждают исторические релятивисты, делает объективность недостижимой. Ведь даже при подборе и подаче материала наличествуют ценностные суждения. Названия глав и разделов указывают на систему ценностей автора.

Как выразился один историк, сам предмет истории «наэлектризован ценностями» (Dray, 23). Исторические факты сводятся к убийствам, угнетению и всевозможным злодеяниям, которые невозможно описывать нравственно нейтральным языком. Пользуясь самыми обычными словами, историк вынужден привносить нравственные оценки. Назван ли, например, какой-то исторический деятель «диктатором» или «отцом нации» – уже ценностное суждение. Как можно говорить об Адольфе Гитлере, не вынося ценностных суждений? А если кто-то попытается сделать нечто вроде научно нейтрального описания прошлых событий, воздерживаясь от каких бы то ни было явных или подразумеваемых оценок человеческих

намерений, получится не история, а схематическая хроника без исторического смысла.

Историк не имеет возможности оставаться вне истории. Точки зрения и предубеждения будут находить своё выражение в применяемой терминологии системы ценностей, в рамках которой и через которую рассматривается мир. В этом смысле объективность недостижима. Всякий автор неизбежно оценивает события со своей субъективной точки зрения и в своей терминологии.

Метафизические возражения. Против тезиса об объективности истории выдвигаются три метафизических опровержения. Каждое из них вытекает, теоретически или практически, из той посылки, что мировоззрение окрашивает исторические исследования в субъективные цвета.

Неустранимость мировоззрения. Каждый историк интерпретирует прошлое в рамках своей общей *Weltanschauung* (мировоззрения, миропонимания). Каждый историк занимает в своей деятельности одну из трёх возможных позиций в отношении философии истории: 1) история есть *хаотическая* смесь бессмысленных событий; 2) события человеческой истории повторяются в виде некоего *цикла*; 3) события *линейно* продвигают историю к её конечной точке (Beard, 151). На какой из трёх позиций находится историк – это вопрос его веры или философии. Пока тот или иной вариант не станет для него доминирующим, никакая интерпретация невозможна. *Die Weltanschauung* определяет, будет ли историк рассматривать события как бессмысленную груду явлений, набор бесконечных повторов или этапы целенаправленного движения. Мировоззрение необходимо, и оно неизбежно ориентировано на систему ценностей. Без «мировоззрения историк не может интерпретировать прошлое; но мировоззрение делает объективный подход невозможным.

Мировоззрение не вытекает из фактов. Факты не говорят сами за себя. Факты приобретают смысл только в объемлющем контексте мировоззрения. Без структуризации мировоззренческой схемой «субстанция» истории лишена смысла. Августин, например, рассматривал историю как

великую теодицею, но Г. В. Ф. Гегель (Hegel) видел в ней путь развития божественного. Отнюдь не археологические или фактологические открытия, а просто религиозные или философские предпосылки побуждают каждого человека встать на ту или иную точку зрения. На Востоке представления о философии истории ещё более разнообразны; доминируют в них циклические, а не линейные модели.

Как только кем-то признана относительная предпочтительность или перспективность одного мировоззрения по сравнению с другим, настаивают исторические релятивисты, всякое право претендовать при этом на объективность аннулируется. Коль скоро существуют различные способы интерпретировать одни и те же факты, в зависимости от общей мировоззренческой позиции, то ни одной объективной интерпретации истории уже не существует.

Чудеса внеисторичны. Даже если принять, что *светская* история может быть познана объективно, по-прежнему останется проблема субъективности *религиозной* истории. Некоторые авторы проводят глубокое различие между *Historie* (собственно событиями) и *Geschichte* (повествованием о событиях, цель которого – оказать определённое воздействие на людей). См. Kahler, 63; Калер, Мартин. *Die Historie* – эмпирическая история, до некоторой степени объективно познаваемая; *die Geschichte* – история духовная, не познаваемая ни историческими, ни объективными методами. Будучи духовной, внеисторической, она не допускает объективных способов своей верификации. Духовная история может не иметь никакой связи с пространственно-временным континуумом эмпирических событий. Она есть «миф» (*см*. мифология и Новый Завет; чудеса и миф; чудеса: аргументы против). Она несёт в себе субъективное религиозное значение для верующего, но лишена объективной основы. Подобно хрестоматийной истории из детства Джорджа Вашингтона про срубленное им вишнёвое деревце и чувство отвращения к борьбе и убийству, *die Geschichte* – это история, состоящая из событий, которые, может быть, никогда не происходили, но

вдохновляют людей на стремление к некоей нравственной или религиозной благой цели.

Если взглянуть с точки зрения такого различия на Новый Завет, то, даже допустив, что факты жизни и основы учения Иисуса из Назарета можно подтвердить объективно, мы обнаружим, что по отношению к новозаветным чудесам исторических методов подтверждения просто не существует (*см*. чудеса в Библии). Чудеса не есть составная часть *Historie* и поэтому не поддаются объективному анализу; это события из *Geschichte* и в таковом своём качестве не могут быть предметом исторической методологии. Многие современные богословы признают упомянутое различие. Пауль Тиллих заявляет, что «самым пагубным искажением смысла веры было бы отождествлять её с убеждением в исторической достоверности библейского повествования» (Tillich, 87). Гораздо важнее, как, вслед за Сереном °Кьеркегором, полагает Тиллих, – то, что оно вызывает надлежащий религиозный отклик. С этим согласились бы Рудольф °Бультман и Шуберт Огден (Ogden), как и многие представители современной богословской мысли.

Даже те, кто, подобно Карлу Ясперсу, возражает против более радикальных представлений Бультмана о демифологизации, признают различие между духовным и эмпирическим аспектами чудес (Jaspers, 16–17). К более консервативному крылу тех, кто отстаивает это различие, принадлежит Яну Рэмси (Ramsey). По словам Рэмси, «недостаточно рассматривать факты Библии как «грубые исторические факты», которым Евангелие даёт характерное «толкование"". «Ни одна попытка привести язык Библии в соответствие с точным и прямолинейным публичным языком – будь то язык естественных наук или истории – не оказалась успешной». В Библии речь идёт о ситуациях, которые экзистенциалисты называют «аутентичными» или «экзистенциально-историческими» (Ramsey, 118, 119, 122). В каждой религиозной ситуации, ситуации чуда, всегда содержится нечто «большее», нежели чисто эмпирический аспект.

Чудеса исторически непознаваемы. Исходя из принципа аналогии Эрнста °Трельча, некоторые историки начинают

отрицать саму возможность установить факт чуда на основе свидетельства о прошлом. Как более полно рассматривается в статье *чудеса: аргументы против*, Трельч Формулировал проблему следующим образом:

На основе аналогии с событиями, известными нам, мы стремимся с помощью догадок и сопереживания объяснить и реконструировать прошлое [...] Поскольку мы различаем в прошлом те же процессы совершающихся исторических явлений, что и в настоящем, и видим, что там, как и здесь, реализуются различные исторические циклы человеческой жизни, влияющие друг на друга и пересекающиеся друг с другом.

Без принципа единообразия мы ничего не могли бы знать о прошлом, так как о прошлом мы можем судить только по аналогии с настоящим. В соответствии с этим принципом кое-кто утверждает, что «никакое количество свидетельств не сможет установить в качестве реальности прошлого то, что нельзя обнаружить в реальности настоящего» (Becker, «Detachment», 12–13). Если невозможно идентифицировать чудо в настоящем, то не существует аналогии, на которой можно было бы основывать понимание предполагаемых чудес в прошлом. Историк, как и всякий учёный, должен усвоить методологический скептицизм в отношении предполагаемых событий, для которых не существует современных аналогов. Настоящее – это фундамент для нашего знания о прошлом. Как формулирует Ф. Г. Брэдли,

...Мы видим, что история опирается, в конечном счёте, на выводы из нашего опыта, на суждения, основанные на нашем нынешнем положении дел [...] когда нас просят подтвердить реальность событий прошлого, следствий из причин, не имеющих, по общему признанию, аналогий в мире, в котором мы живём, и который мы знаем, мы совершенно теряемся, не зная, что нам ответить, за исключением того, что [...] нас просят построить дом без фундамента [...] А как нам приступить к этому, не противореча самим себе? (Bradley, 100].

Ответ на исторический релятивизм. Несмотря на все эти веские возражения против самой возможности исторической

объективности, вопрос ни в коем случае нельзя считать закрытым. В позиции исторических релятивистов есть свои слабости. Ответим на перечисленные выше возражения по порядку.

Проблема косвенного доступа. Если под *объективным* понимать абсолютное знание, то ни один историк, как человеческое существо, не может быть объективным. С другой стороны, если слово *объективный* подразумевает «добросовестное, хотя и допускающее корректировку изложение, которое примут разумные люди», тогда для возможной объективности дверь остаётся открытой. В таком, втором смысле слова, история столь же объективна, как и некоторые естественные науки (Block, 50). Палеонтология (историческая геология) считается одной из самых объективных естественных наук. Она имеет дело с физическими фактами и процессами прошлого. Однако события, нашедшие своё отражение в ископаемых останках, в такой же мере не дают возможностей для прямого доступа к ним палеонтологов и так же *невоспроизводимы*, как исторические события для историков. Существуют, правда, и некоторые различия. Ископаемые останки – это механически точные отпечатки оригинальных событий, а свидетельства очевидцев в истории могут быть менее надёжны. Однако естественные процессы тоже могут исказить свидетельство ископаемых останков. По крайней мере, если удастся установить, что очевидцы правдивы и точны в своём свидетельстве, у нас будет не больше оснований захлопнуть дверь перед той возможностью, что наше знание об истории объективно, чем в отношении знаний из области геологии.

Представитель естественных наук может возразить, что он способен воспроизвести в эксперименте процессы прошлого, а историку это недоступно. Но даже здесь ситуация оказывается сходной. В этом смысле история тоже может быть «воспроизведена». Общеисторические явления, на основе которых можно проводить сравнение, имеют место и сейчас, как они имели место в прошлом. В принципе можно осуществить маломасштабный социальный эксперимент, чтобы посмотреть,

«повторится» ли история. Историк, как и представитель естественных наук, имеет свои инструменты для выявления того, что в действительности происходило в прошлом. Отсутствие прямого доступа к оригинальным фактам и событиям мешает ему не больше, чем всем остальным учёным (*см*. происхождение вселенной).

Сходным образом, естественнонаучные факты «говорят сами за себя» ничуть не больше, чем факты исторические. Если слово *факт* означает «оригинальное событие», то ни история, ни геология не располагают вообще никакими фактами. И в той, и в другой науке *факт* следует понимать как информацию об оригинальных событиях, и при таком смысле этого слова нельзя сказать, будто бы факты существуют лишь чисто субъективно в воображении историка. То, как используются данные о фактах, какой смысл или толкование они получают, никак не может аннулировать сами данные. И в естественных науках, и в истории всегда остаётся неизменное ядро объективных фактов. В силу этого дверь для объективности всё ещё открыта. Можно указать на существенное различие между историей и пропагандой. Пропаганда, в отличие от истории, не имеет достаточного обоснования в виде объективных фактов. Если бы не существовало объективных фактов, ничего нельзя было бы возразить ни против чистой истории, ни против пропаганды. Если бы история целиком определялась воображением историка, никому нельзя было бы запретить искажать её, как только вздумается.

Это подводит нас к критически важному вопросу о том, действительно ли «факты говорят сами за себя», когда они объективны. Можно привести доводы о том, что, да, говорят. Было бы внутренне противоречиво утверждать, что факты лишены смысла, ведь это утверждение о предположительно бессмысленных фактах уже есть осмысленное высказывание о фактах. Все факты несут в себе смысл; не существует так называемых «голых фактов». Но это рассуждение в действительности не доказывает, что факты говорят сами за себя. Оно показывает только, что факты могут содержать в себе смысл, и содержат его. Но оно должно было бы (и не смогло)

доказать, что факты содержат в себе только один смысл и содержат его с очевидностью. То обстоятельство, что нельзя сделать осмысленное высказывание о фактах, не приписывая при этом фактам некоторый смысл, отнюдь не доказывает, что смысл порождается самими фактами. Вполне возможно, что смысл придаёт фактам тот, кто делает о них осмысленные высказывания. В самом деле, только «осмысливающий» (то есть мыслящий) может порождать смыслы.

Отнюдь не ясно, каким образом объективный факт мог бы содержать смысл в себе и сам по себе. Ведь именно субъект (то есть разум) приписывает смысл объектам (или другим субъектам), но объекты как таковые не являются субъектами, способными порождать смыслы. По крайней мере, дело обстоит так, если только мы не предположим, что все объективные факты в действительности представляют собой миниатюрные разумы, излучающие смыслы, или передатчики, переизлучающие смыслы, полученные от каких-то других разумов или некоего Разума. Однако предположить это – означает предпочесть одно определённое мировоззрение другому с целью доказать, что «факты говорят сами за себя». И даже тогда можно будет возразить, что это не факты говорят сами за себя, а через них говорит Разум (Бог).

Таким образом, самым разумным представляется тот вывод, что объективные факты не говорят сами за себя. Финитные разумы могут давать им различные толкования, или же инфинитный Разум может дать им одно, абсолютное толкование, но не существует никакого объективного толкования, которое мог бы дать им финитный разум. Разумеется, если существует абсолютный Разум, с точки зрения Которого факты получают свой абсолютный, окончательный смысл, то существует и объективное толкование фактов, придающее им, как должны признать все финитные разумы, окончательный смысл. Коль скоро это мировоззрение верно (*см*. Бог: свидетельства существования; теизм), то у всех фактов в мире есть своё объективное значение. Все факты суть теистические факты, и никакой нетеистический способ их толкования не может быть объективным и истинным. Поэтому

объективность в истории возможна, ибо в теистическом мире история есть история Бога. Итак, объективность возможна в рамках определённого мировоззрения.

Фрагментарность исторических материалов. Тот факт, что ископаемые останки фрагментарны, не лишает палеонтологию объективности. Ископаемыми останками представлена лишь исчезающе малая доля живых существ прошлого. Это не удерживает учёных от попыток реконструировать объективную картину того, что действительно происходило в геологической истории. Точно так же, свидетельство об истории человечества доходит до нас в виде фрагментарных материалов. Не каждая кость необходима палеонтологу, чтобы вынести вполне квалифицированное суждение о животном в целом. Реконструкции, как в естественных науках, так и в истории, допускают дальнейшие исправления. Последующие открытия могут принести новые факты, которые потребуют новых интерпретаций. Но, по крайней мере, в фактах содержится объективная основа для того толкования, которое даётся вновь обнаруженным данным. Интерпретаторы, коль скоро они стремятся к объективности, не станут ни выдумывать факты, ни игнорировать их. Мы, таким образом, можем прийти к выводу, что история не обязательно окажется менее объективна, чем палеонтология, только из-за того, что основывается на фрагментарных материалах. Научное знание тоже является лишь частичным и основано на предположениях и на общетеоретических построениях, которые могут оказаться неадекватными после обнаружения новых фактов (*см*. наука и Библия).

Какие бы чисто научные трудности ни встречались при заполнении пробелов между фактами, коль скоро исследователь занял определённую философскую позицию в отношении мироздания, проблема объективности, в общем и целом, решена. Если существует Бог, то общая картина уже создана; факты истории будут просто дополнять деталями её осмысление. Коль скоро мы живём в теистическом мире, его общий эскиз известен уже заранее (*см*. теизм); детали и цвета будут появляться по мере того, как все факты истории улягутся

в общую панораму, истинность которой известна благодаря теистическому подходу. В этом смысле, историческая объективность вернее всего достигается в рамках заданной системы, такой как теистическое мировоззрение. Объективность присуща тому взгляду, который наилучшим образом приводит факты в последовательное соответствие со всеобъемлющей теистической системой, подтверждённой весомыми свидетельствами (*см*. Бог: свидетельства существования).

Историческая ангажированность. Верно, что каждый историк связан со своей эпохой. Каждый человек занимает относительное положение в потоке событий пространственно-временного мира. Тем не менее из этого ещё не следует, что коль скоро историк является продуктом своей эпохи, то и его исторические исследования тоже будут продуктом эпохи. Одно только то, что личность не может не занимать определённое место относительно потока истории, не означает, что объективность недостижима. Критики пугают содержание знания и процесс его приобретения (Mandelbautn, 94). То, как возникла гипотеза, не имеет существенной связи с тем, как проверяется её истинность.

Далее, если относительность неизбежна, то позиция исторических релятивистов внутренне противоречива. Ведь либо их точка зрения исторически обусловлена и, следовательно, необъективна, либо она не относительна, а объективна. Во втором случае уже признаётся, что взгляды на историю могут быть объективными. И наоборот, если позиция исторических релятивистов сама относительна, то её нельзя считать объективно правильной. Это всего лишь субъективное мнение, не имеющее основы для притязаний на свою истинность во всей сфере исторической науки. Если это суждение субъективно, оно не в силах исключить ту возможность, что история всё-таки объективно познаваема, а если оно есть объективный факт относительно истории, значит, относительно истории всё-таки могут быть известны объективные факты. В первом случае объективность не исключается, а во втором случае релятивизм оказывается

внутренне противоречивым. И в любом случае объективность возможна.

Постоянное переписывание истории основано на том предположении, что объективность достижима. Для чего бы и стремиться к уточнениям, если бы не было уверенности, что исправленные воззрения окажутся ближе к объективной истине, нежели предыдущие? Для чего производить критический разбор, если не ставить себе целью продвижение ко всё большей и большей точности суждений? Полная объективность, с учётом ограниченных возможностей историка, может быть практически недостижима. Но неспособность добиться стопроцентной объективности – совсем не то же самое, что полная субъективность. Достижение такой степени объективности, которая допускает критику и пересмотр, – это более реалистический результат, нежели аргументация релятивистов. Словом, нет причин отрицать ту возможность, что историческое знание в достаточной степени объективно.

Отбор материалов. Тот факт, что историк должен делать выбор из множества имеющихся у него материалов, отнюдь не делает историю заведомо субъективной. Присяжные выносят суждение «при отсутствии разумных оснований для сомнения», не располагая всеми возможными свидетельствами. Наличия относящихся к существу дела и критически важных свидетельств достаточно для достижения объективности. Не обязательно знать всё, чтобы знать что-то. Ни один учёный не знает всех фактов, и всё же наука претендует на объективность. Пока не упущен из виду какой-то важный факт, нет оснований отрицать, что в исторической науке возможна объективность – так же, как и в науках естественных.

Отбор фактов может быть объективным в той мере, в какой факты отбираются и реконструируются в соответствии с контекстом, в котором реально происходили исследуемые события. Поскольку ни один историк не в состоянии вместить в своё изложение всё, что известно по его теме, важно отбирать репрезентативные для данного периода материалы (Collingwood, 100). Сжатие не обязательно подразумевает искажение. Далее, свидетельство об исторической

достоверности Нового Завета, из которого исходит христианская апологетика, весомее, чем свидетельство об истинности любого другого документа древнего мира (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). Если знание о лежащих в его основе событиях не может быть объективным, то об этом историческом периоде вообще ничего знать невозможно.

Остаётся, однако, вопрос о том, действительно ли реальный контекст и взаимосвязи между прошлыми событиями известны или познаваемы. Пока не принята общетеоретическая схема или структура для фактов, невозможно реконструировать в миниатюре, что действительно произошло. Понимание объективного смысла исторических событий основано на знании взаимосвязей между ними, реально существовавших в тот момент, когда события происходили. Но события могут сочетаться в разнообразных комбинациях, в зависимости от того, как их структурирует историк, как оценивает их сравнительную значимость, и от того, усматривает ли он между какими-то предшествующими и последующими событиями связь причинную или чисто хронологическую. Фактически невозможно понять оригинальные взаимосвязи событий, не имея некоей всеобъемлющей гипотезы, мировоззрения, в рамках которых интерпретируются события. Разумеется, объективное знание голых фактов и простых последовательностей предшествующих и последующих событий доступно и вне рамок определённого °мировоззрения. Но объективное понимание смысла этих событий невозможно вне осмысленной структуры, такой, которая обеспечивается лишь некоей всеобъемлющей гипотезой, мировоззрением. Поэтому проблема отыскания объективного значения в истории, как и в естественных науках, находится в прямой зависимости от *Weltanschauung* исследователя. Объективное значение системно обусловлено. Только в рамках некоей заданной системы можно понять объективное значение событий. Коль скоро эта система установлена, можно с помощью добросовестного и репрезентативного отбора реконструировать объективную

картину прошлого. Итак, в рамках установленной теистической системы взглядов объективность достижима.

Структурирование исторических материалов. Всё, что историки могут знать о событиях прошлого, пока не признают истинность одной интерпретационной структуры по сравнению с остальными, – это голые факты и последовательность событий. Когда историк, выходя за пределы голых фактов и чисто хронологических последовательностей, начинает говорить о причинно-следственных связях и сравнительной значимости событий, возникает необходимость в интерпретационной схеме, через которую можно было бы понимать факты. Удастся-ли верно указать для оригинальных фактов предполагаемые причинно-следственные связи и правильно приписать им сравнительное значение – зависит от того, истинно ли принятое мировоззрение. Утверждать, что факты имеют «внутреннюю упорядоченность», – значит строить порочный круг. Подлинный вопрос в том и состоит, можно ли узнать, как правильно упорядочить факты? Поскольку факты можно упорядочить любым из по меньшей мере трёх способов (по хаотической, циклической и линейной модели), мы построим порочный круг, если просто предположим, что одним из этих способов факты и упорядочены «на самом деле». Один итог же набор точек позволяет провести различные соединительные линии. Факт состоит в том, что об этих линиях ничего не может быть известно без интерпретационной схемы, в рамках которой их рассматривают. Следовательно, проблему объективного значения в истории нельзя решить без обращения к определённому мировоззрению. Коль скоро известна общая эскизная схема, можно найти место (значение) для всех фактов. Однако без такой структуры сама по себе «субстанция» истории ничего не означает.

Без такой общей схемы невозможно узнать, какие исторические события наиболее значимы, и, соответственно, невозможно узнать истинное значение этих и других событий в общеисторическом контексте. Тот довод, что значимость событий можно определять по их влиянию на большинство людей, несостоятелен. Это разновидность исторического

утилитаризма, уязвимая для той же самой критики, что и любой утилитарный критерий истины. Больше всего – не значит лучше всего; огромное влияние ещё не определяет огромное значение или ценность. Даже после того, как окажется, что влияние испытало большинство людей, можно задать вопрос об истине или ценности события, которое на них повлияло. Разумеется, если кто-то принимает за основу, что самые значимые события – те, которые в конечном счёте повлияли на большинство людей, то утилитарные принципы станут решающими. Но на каком основании мы должны предпочесть утилитарное мировоззрение не утилитарному? То есть опять возникает вопрос обоснования общетеоретической структуры, мировоззрения.

Выдвигаемый некоторыми объективистами довод сводится к тому, что события прошлого должны быть структурированы, иначе они непознаваемы и неполноценны. Всё, что этот довод доказывает, – что факты необходимо рассматривать в рамках некоторой структуры, иначе вообще нет смысла говорить о фактах. Вопрос о том, какая общетеоретическая структура правильна, должен решаться на некоей общетеоретической основе, отличной от самих фактов. Если бы существовала объективность голых фактов, в истории ставились бы только вопросы типа «что?». Но объективное значение событий связано с относящимся к этим событиям вопросом «почему?»; а он невозможен без смысловой структуры, в рамках которой факты могут найти своё место в иерархии значимости. Объективного значения вне мировоззрения быть не может.

Однако, учитывая, что для признания теистического мировоззрения существуют основания, объективные значения в истории найти всё же можно (*см*. Бог: свидетельства существования; теизм). В теистическом контексте любой факт истории становится теистическим фактом. При заданном фактическом порядке событий и известных причинно-следственных связях между ними можно выявить их объективное значение. Хаотическая и циклическая модели отвергаются в пользу линейной. А в рамках линейной концепции событий причинно-следственные связи устанавливаются как прямой продукт их контекста, теистической Вселенной. Теизм

даёт эскиз, по которому история создаёт законченную картину. Окраска простых фактов приобретает реальное значение, когда они ложатся на теистическое полотно. Объективность подразумевает систематическую последовательность. Иными словами, самый осмысленный способ, которым все факты истории ложатся на общее теистическое полотно, – это то, что произошло в действительности. Таким образом, теизм способен дать объективную структуру для исторических фактов.

Подбор и подача материала. Историки могут по-разному излагать исторические факты, не искажая их (Nagel, 208). Поскольку исходный строй событий недоступен ни для историка, ни для теолога, прошлое приходится реконструировать по имеющимся свидетельствам. Но реконструкция ещё не подразумевает изменения. Историк должен упорядочивать свой материал. Важно здесь то, будет ли материал упорядочен или даже перетасован в соответствии с тем, как в действительности происходили события. До тех пор, пока историк последовательно включает в своё изложение все значительные события в соответствии с занятой им мировоззренческой позицией, объективность обеспечена. Объективность структурирует факты в соответствии с тем, что происходило в действительности. Отклонения возникают, когда факты игнорируются и искажаются.

Историк, может быть, захочет проявить избирательность в том, что касается направления его исследований в данной области, скажем, изучать только политические, экономические или религиозные аспекты данного периода. Но и такая специализация не требует от него полной субъективности. Можно сосредоточиться на частностях, не упуская из виду общий контекст. Одно дело – сосредоточиться на деталях общего поля исследований, и совсем другое – игнорировать или искажать общий контекст, в рамках которого изучаются специфические вопросы. До тех пор, пока специалист сохраняет контакт с реальностью, а не погружается в чистый субъективизм, он может оставаться в достаточной степени объективным.

Ценностные суждения. Можно согласиться с тем тезисом, что слова обычного языка окрашены ценностными суждениями и что ценностные суждения неизбежны. Но это никоим образом не исключает возможности сохранять историческую объективность (Butterfield, 244). Объективность предполагает добросовестное обращение с фактами, стремление как можно точнее изложить, что происходило в действительности. Далее, объективность предполагает, что при попытке объяснить, почему произошли данные события, терминология историка должна придавать событиям ту ценностную окраску, которую они имели в своём оригинальном контексте. Учитывая, что в рамках принятого мировоззрения определённые события получают определённую оценку, объективное историческое изложение должно реконструировать и реструктурировать эти события при тех же самых оценках. Таким образом, объективность требует выносить ценностные суждения, а не избегать их. Вопрос состоит не в том, может ли содержащий ценностные суждения язык быть объективным, а в том, какие ценностные суждения объективно отражают суть событий. Коль скоро мировоззрение установлено, ценностные суждения больше не являются нежелательными или чисто субъективными; они существенны. Коль скоро наш мир – теистический, то необъективным было бы любое иное отношение к фактам истории, кроме теистической их оценки.

Необходимость всеобъемлющего мировоззрения. С теми, кто оспаривает объективность исторического познания, осуществляемого вне рамок общей мировоззренческой позиции, следует согласиться. Значение фактов системно обусловлено. Без мировоззрения нет смысла говорить об объективном значении (Popper, 150f.). Вне контекста значение не может быть определено, а контекст обеспечивается мировоззрением, но не голыми фактами.

Однако, если принять, что мы существуем в теистической Вселенной, отсюда следует, что объективность возможна. В теистической Вселенной каждый факт имеет своё теистическое значение; каждый факт – это божественный факт. Все события вписываются в общий контекст конечного предназначения.

Можно определить факты и приписать им значение в общем контексте теистической Вселенной, показав, что они наиболее последовательно соответствуют данной интерпретации. Тогда и можно будет претендовать на достижение объективной истины в познании истории.

Например, если принять, что мы существуем в теистической Вселенной и что тело Иисуса из Назарета не осталось во гробе, то христианин вправе утверждать, что это необычное событие является чудом, подтверждающим относящиеся к нему слова Иисуса о том, что Он – Христос. Но вне такого теистического понимания делать подобные заявления просто нет смысла. Объемлющие гипотезы необходимы, чтобы выявлять значение событий, и общая теистическая гипотеза существенна для того, чтобы утверждать, что какое-либо историческое событие представляет собой чудо.

Историческая непознаваемость чудес. При ближайшем рассмотрении принцип аналогии Эрнста °Трельча оказывается весьма сходен с отрицанием чудес у Дэвида °Юма, основанном на единообразии в действии законов природы. Никакое свидетельство о предполагаемых чудесах не следует принимать к рассмотрению, если оно противоречит единообразному свидетельству природы. Трельч также отвергает любые особенные события прошлого, если для них нет аналога в единообразном опыте настоящего. Существует, по крайней мере, две причины для того, чтобы не принять основанную на аналогии аргументацию Трельча. Во-первых, вывод о натуралистическом истолковании всех исторических событий строится в виде порочного круга. Сама возможность признать существование чудес в истории исключается методологически. Свидетельство о регулярности и повторяемости в общем ходе вещей ни в коей мере не является свидетельством, опровергающим возможность частных, исключительных событий. Это совершенно разные явления, и к ним нельзя подходить с одной меркой. Эмпирические обобщения («люди в нормальных условиях не воскресают из мёртвых») не могут использоваться как опровержение обоснованных показаний очевидцев о том, что в одном конкретном случае воскресение

из мёртвых произошло. Свидетельство о каждом особенном историческом событии должно оцениваться на основе его собственных характеристик, без привлечения обобщений относительно других событий.

Второе возражение против основанной на аналогии аргументации Трельча состоит в том, что она доказывала бы слишком многое. Согласно убедительному возражению Ричарда °Уэйтли, при таких допущениях о единообразии придётся отрицать реальность не только чудес, но и любого необычного события истории. Нельзя было бы признать факты из биографии Наполеона Бонапарта (см. Whately). Невозможно отрицать, что вероятность всех успехов Наполеона была чрезвычайно мала. Гигантская армия Наполеона была уничтожена в России; однако за несколько месяцев он собрал в Германии ещё одну огромную армию, которая тоже оказалась уничтожена под Лейпцигом. Тем не менее Франция собрала для него ещё одну армию, достаточную, чтобы оказывать упорное сопротивление. Так повторялось пять раз, пока наконец он не был заточён на острове. Нет сомнений, что все конкретные события его биографии были крайне маловероятны. Но на этой основе ещё нельзя сделать вывод, что мы должны усомниться в исторической достоверности всех перипетий жизни Наполеона. История, в отличие от естественнонаучной теории, не опирается на повторяемость и всеобщность. Вместо этого она основывается на достаточности весомого свидетельства об исключительных, неповторимых событиях. Если бы это было не так, ничего нельзя было бы знать об истории.

Представляется явной ошибкой перенос принципа единообразия из области научного эксперимента в область исторических исследований. Воспроизводимость и всеобщность необходимы для установления научного закона или обычного порядка вещей (из которого чудо будет частным исключением). Но в истории такие методы совершенно неприменимы. Для установления исторической истины необходимо заслуживающее доверия свидетельство о том, что данное, конкретное событие действительно имело место (*см*. Юм: критерии истинности свидетельских показаний). Так обстоит дело и с чудесами.

Ничем не оправданной ошибкой в исторической методологии было бы предполагать, что ни в какое необычное, особенное событие нельзя поверить, как бы велики ни были свидетельства. Принцип аналогии Трельча уничтожил бы подлинно историческое мышление. Честный историк должен быть открыт для предположений о возможности исключительных, особенных событий, вне зависимости от того, что они могут восприниматься как чудо. Нельзя априорно исключать возможность установить факты, подобные воскресению Христа, не исследуя свидетельства. Ошибкой было бы предполагать, будто бы те же самые принципы, которые действуют в *эмпирической* науке, примени мы в науке *юридического* типа. Поскольку такие науки, как и юриспруденция, имеют дело с неповторимыми и ненаблюдаемыми событиями прошлого, они основываются на принципах *науки о происхождении* мироздания, а не науки о его *функционировании*. И эти принципы не исключают, а, наоборот, устанавливают возможность объективного познания прошлого – будь то в области естественных наук или истории (*см*. происхождение вселенной).

Сверхисторическая природа чуда. Чудеса сверхъестественны. Христианские апологеты, безусловно, не согласятся с тем, что чудо есть просто результат естественных процессов. К чуду имеет отношение только то, что не объясняется через естественные процессы. Должно иметь место некое проникновение мира сверхъестественного в мир естественного, иначе никакого чуда нет (*см*. чудеса). Особенно это верно в отношении новозаветных чудес, когда процессы, через которые Бог осуществляет Своё деяние, неизвестны. До некоторой степени это также верно в отношении второстепенных чудес, когда мы можем научными средствами описать, как произошло чудо, хотя и не понимаем, почему оно произошло в данном случае. В отношении тех и других чудес, как представляется, следует признать, что сверхъестественный аспект исторических событий существует внутри естественных событий, но не принадлежит к ним.

Чудеса существуют внутри истории. Учитывая тезис об объективности истории, у христиан не имеется разумных оснований для того, чтобы уступить радикальным богословам экзистенциального направления в вопросе об объективном и историческом аспекте чуда. Чудеса могут не быть частью естественно-исторического процесса, однако существуют внутри него. Даже Карл °Барт отмечал это различие, когда писал: «Воскресение Христа или Его второе пришествие [...] не являются историческими событиями; историки могут успокоить себя тем [...] что мы здесь занимаемся событиями, которые, хотя и вполне реально происходили в истории, не принадлежат *к истории*" (Barth, 90; *курсив Н. Г.*).

В отличие от многих экзистенциальных богословов, мы должны также обращать особое внимание на исторический контекст, в рамках которого происходили чудеса, так как без него подтвердить объективность чуда невозможно. Чудеса имеют свой исторический аспект, без которого объективность религиозной истории недостижима. И, как показано выше, историческая методология способна в рамках принятого теистического мировоззрения установить эту объективность настолько же надёжно, насколько может быть установлена объективность в естественных науках. Одним словом, чудеса могут быть событиями больше чем историческими, но они не могут быть событиями менее чем историческими. Только когда чудеса имеют свой исторический аспект, они имеют и объективное значение, и апологетическую ценность.

Чудеса значимы в различных областях. Факт чуда может быть установлен в рамках эмпирического или исторического контекста как прямо, так и косвенно, как объективно, так и субъективно. Такое событие одновременно характеризуется необычностью с научной точки зрения и большим богословским и моральным значением. Научный его аспект может быть познан прямым эмпирическим путём; моральный аспект познаётся только косвенно, через эмпирику. Это событие одновременно «странно» и «показательно» в отношении чего-то большего, чем его эмпирическое проявление. °Рождение от Девы, с научной точки зрения, необычно, однако в случае Иисуса оно

понимается как «знамение», долженствующее указать на Него, что Он – «больше», нежели просто человек. Богословское и моральное значение чуда не являются эмпирически объективными; в этом смысле воспринимаются они лишь в субъективном опыте. Но это не значит, что для морального аспекта чуда нет объективной основы. Коль скоро мы существуем в теистической Вселенной (*см*. теизм), нравственность имеет свою объективную основу в Боге. Поэтому природа и воля Бога являются той объективной основой, благодаря которой всегда можно проверить, действительно ли событие субъективно показательно в отношении именно того, что объективно соответствует природе и воле Бога. То же самое можно сказать о связанном с истинами аспекте чуда. То есть чудо субъективно показательно в аспекте отклика на провозглашаемые в связи с чудом истины. Однако провозглашаемые истины должны соответствовать тому, что уже известно о Боге. Если то, что провозглашается, не соответствует известным нам истинам о Боге, нам не следует считать данное событие чудом. Уже стало аксиомой, что деяния теистического Бога не могут оказаться подтверждением чего-то иного, отличного от истин о Боге.

Итак, чудеса происходят в истории, но не полностью принадлежат ей. Тем не менее они имеют историческую основу. Они суть события более чем исторические, но не менее чем исторические. У сверхъестественных событий существуют одновременно их эмпирический и сверхэмпирический аспекты. Первый из них, эмпирический, объективно познаваем, а второй действует на субъективное восприятие верующего. Но даже здесь существует та объективная основа в виде известных Божиих истин и благости Божьей, опираясь на которую верующий может судить, действительно ли эмпирически странные события суть деяния истинного и благого Бога.

Полная относительность истории. Кроме частных возражений о несостоятельности аргументации исторических релятивистов, существуют довольно веские доводы против их выводов в целом. Двух таких доводов будет достаточно, чтобы показать, почему принципиальная возможность объективного

познания истории отнюдь не исключается – и не может быть исключена.

Объективное знание на основе фактов и мировоззрения. Внимательный анализ аргументации релятивистов показывает, что они всё-таки исходят из посылки о некоем объективном историческом знании. Это можно выявить двумя способами. Во-первых, релятивисты говорят о необходимости отбирать и структурировать «факты» истории. Но если это действительно факты, значит, они уже несут в себе некое объективное знание. Одно дело – спорить об *истолковании* фактов, и совсем другое – отрицать, что вообще существуют какие бы то ни было факты для такого истолкования. Вполне понятно, если чьё-то мировоззрение определённым образом сказывается на восприятии того факта, что Христос умер на кресте в начале первого столетия. Но совсем другое дело – отрицать, что это исторический факт (*см*. смерть Христа).

Во-вторых, коль скоро релятивисты полагают, что мировоззрение способно исказить восприятие истории, значит, должно существовать правильное её восприятие или истолкование. Иначе бессмысленно было бы говорить, что чьё-то восприятие истории искажено.

Безграничный исторический релятивизм внутренне противоречив. Собственно говоря, любой безграничный релятивизм (будь то исторический, философский или этический) внутренне противоречив (*см*. первичные принципы). Как можно знать, что история полностью непознаваема, если о ней не известно хоть что-то? Необходимо объективное знание, чтобы знать, что всякое знание об истории субъективно. Исповедующие безграничный релятивизм должны удерживаться на пике собственного абсолютизма, чтобы релятивизировать всё остальное. Заявление о том, что вся история субъективна, оказывается объективным заявлением об истории. Таким образом безграничный исторический релятивизм сам выбивает из-под себя табуретку.

Разумеется, можно заявить, что историческое знание относительно не полностью, а лишь частично. Тогда история, по крайней мере отчасти, объективно познаваема, и христианские

истины познаваемы, по крайней мере потенциально. Историческая аргументация о центральных истинах христианства лучше подтверждена свидетельством, чем аргументация о фактической достоверности почти любого другого события в древнем мире. Следовательно, это уже признание того, что частичный релятивизм не исключает исторической верифицируемости христианства. В итоге, безграничный исторический релятивизм внутренне противоречив, а частичный исторический релятивизм признаёт, что историческая аргументация в поддержку христианской веры состоятельна.

Объективность историографии. Из полемики о субъективности и объективности можно сделать несколько общих выводов: и главный из них – что абсолютная объективность достижима лишь для инфинитного Разума. Финитный разум должен удовлетвориться систематической непротиворечивостью. Люди могут лишь предпринимать допускающие корректировку попытки реконструировать прошлое, основываясь на установленной системе отсчёта, которая исчерпывающе и последовательно встраивает имеющиеся факты в общую мировоззренческую схему. На этом уровне объективности история может быть столь же достоверной, как и естественные науки. Ни геолог, ни историк не имеют прямого доступа к прошлому и полной информации о нём, и события прошлого для них невоспроизводимы. И тот, и другой должны выносить ценностные суждения при отборе и структурировании доступного им фрагментарного материала.

В реальности ни представитель естественных наук, ни историк не могут выявить объективное значение без мировоззрения, на основе которого понимают факты. Голые факты даже не могут быть познаны вне какой-то интерпретационной схемы. Поэтому потребность в такой мировоззренческой структуре, схеме осмысливания, играет критически важную роль в проблеме объективности. Пока не будет решён вопрос, существуем ли мы в теистической Вселенной или не в теистической, причём на основе, независимой от самих фактов как таковых, объективное

значение истории определить невозможно. Если же, с другой стороны, есть веские основания полагать, что мы существуем в теистической Вселенной, то объективность в истории возможна. Ибо, как только установлена общая мировоззренческая позиция, дело сводится просто к отысканию таких взглядов на исторические события, которые наиболее последовательно согласуются с этой общей системой. Систематическая последовательность – это применение критериев объективности и в исторических, а не только в естественнонаучных вопросах.

Заключение. Христианство высказывает определённые утверждения об исторических событиях, в их числе – утверждение о том, что Бог сверхъестественным образом вмешивается в историю. Некоторые историки, однако, жалуются, что не существует объективных способов познать прошлое. И даже если бы существовала такая объективная основа, она не распространялась бы на чудесные явления. Историк располагает фрагментарными материалами из вторых рук и производит их отбор. Эти фрагменты не могут быть объективно познаны, потому что историк неизбежно привносит в процесс свою интерпретационную систему ценностей и своё мировоззрение. История чудес особенно ненадёжна, так как не является ни эмпирической, ни наблюдаемой. Как сверхистория или миф, она пригодна для того, чтобы вызывать субъективный религиозный отклик, но не для того, чтобы достоверно описывать прошлое.

Эти возражения, однако, несостоятельны. История может быть так же объективна, как естественные науки. Геолог тоже рассматривает со своей личной точки зрения фрагментарное свидетельство из вторых рук о невоспроизводимых событиях. Хотя интерпретационная система отсчёта необходима, не всякое мировоззрение обязательно будет лишь релятивным и субъективным.

Что касается того возражения, будто бы история чудес не допускает объективной верификации, то чудеса вполне могут происходить в истории, как и любое другое событие. Единственная трудность состоит здесь в том, что чудо не может быть объяснено общим ходом событий. Христианские чудеса

понимаются как события, более чем эмпирические, но они – и события, не менее чем исторические. С исторической точки зрения, чудеса могут быть верифицированы. Нравственный и богословский аспекты чуда не являются полностью субъективными. Они вызывают субъективный отклик, но существуют объективные эталоны истины и благости (в соответствии с концепцией теистического Бога), по которым их можно оценивать.

Дверь для объективности истории и тем самым – для объективного установления исторической достоверности чудес – остаётся открытой. Ни построением порочных кругов, ни применением принципа единообразия не удастся её априорно закрыть. Свидетельства, подтверждающие научные законы в общем случае, не могут опровергать весомое историческое свидетельство о необычном, уникальном событии в истории. Аргументация против чудес не только страдает неустранимым натуралистическим уклоном, но также, при последовательном её применении, должна была бы опровергнуть известную и общепринятую светскую историю (*см*. чудеса: аргументы против). Единственный по-настоящему честный подход заключается в том, чтобы тщательно исследовать свидетельство о предполагаемом чуде для установления его подлинности.

Библиография:

K. Barth, *The Word of God and the Word of Man*.

C. Beard, «That Noble Dream» // T*he Varieties of History.*

C. L. Becker, «Detachment and the Writing of History», P. L. Sinder, ed., *Detachment and the Writing of History*.

→ «What Are Historical Facts?», *The Philosophy of History in Our Time*.

M. Block, *The Historian’s Craft*.

F. H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History*.

H. Butterfield, «Moral Judgments in History», H. Meyerhoff, ed., *Philosophy*.

E. H. Carr, *What Is History?*

R. G. Collingwood, *The Idea of History.*

W. L. Craig, «The Nature of History», unpub. master’s thesis. Trinity Evangelical Divinity School.

W. H. Dray, ed., *Philosophy of History*.

K. Jaspers, et al., *Myth and Christianity*.

M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*.

E. Nagel, «The Logic of Historical Analysis», H. Meyerhoff, ed., *Philosophy*.

H. Pirenne, «What Are Historians Trying to Do?», H. Meyerhoff, ed., *Philosophy*.

K. Popper, *The Poverty of Historicism*.

I. Ramsey, *Religious Language*.

P. Tillich, *Dynamics of Faith*.

E. Troeltsch, «Historiography», J. Hastings, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

W. H. Walsh, *Philosophy of History*.

R. Whately, *Historical Doubts Relative to Napoleon Bonaparte*.

Ограниченный теизм (Финитный годизм)

(FINITE GODISM)

В °теизме утверждается, что инфинитный, т.е. беспредельный и всемогущий Бог существует и в мире, и вне мира. В ограниченном теизме (или, если переводить это сочетание буквально, в «финитном годизме», от англ. *God*, «Бог»), напротив, постулируется существование некоего божественного существа, которое, однако, имеет ограниченные возможности. Политеисты считают, что таких богов много, тогда как представители ограниченного теизма верят в единственного Бога.

Древнегреческая разновидность концепции ограниченного Бога встречается в философии Платона (428–348 до Р. Х.; см. Plato, 17–92). Однако в современном западном мире подобные взгляды в большинстве случаев имеют теистическую основу. Вообще говоря, многие представители ограниченного теизма пришли к таким выводам потому, что не могли согласовать свои традиционные теистические представления с фактом существования всемирного зла (*см*. проблема зла).

Типология ограниченного теизма. Возможно множество разнообразных вариантов концепции финитного Бога, и далеко не всегда их приверженцы широко известны. Большинство представителей ограниченного теизма верит в личностного Бога, хотя кое-кто, в том числе Генри Виман, говорит о некоем безличностном Существе (Wieman, 6–8, 54–62). Ограничения для такого Бога могут быть внутренними, как полагал Джон Стюарт °Милль, или внешними даже по отношению к мирозданию, как считал Платон. Эти ограничения могут затрагивать Его благость, но не Его могущество (взгляд меньшинства), либо Его могущество, но не Его благость, как у Эдгара Брайтмена (см. Brihgtman) и Петера Бертоцци (Bertocci). Или же Бог может быть ограничен как в своём могуществе, так и в Своей благости (это позиция Милля).

У финитного Бога могут быть два полюса или всего один. Описание двухполярного ограниченного теизма приведено в

статье *пантеизм*. Однополярные варианты рассматриваются здесь. Хотя многие представители ограниченного теизма верят в трансцендентность (надмирность) Бога, некоторые из них полагают, что Бог имманентен мирозданию (существует всецело в нём). Анри Бергсон (Bergson), как представитель второй точки зрения, считает, что Бог есть Жизненная Сила, движущая вперёд процесс эволюции (см. Bergson, chap. 3).

Основные тезисы ограниченного теизма. Для представителей ограниченного теизма характерны расхождения во взглядах на Бога и мироздание. Хотя в данной статье описываются прежде всего общие черты, будут отмечены и некоторые различия.

Представления о Боге. Наиболее фундаментальной особенностью концепции финитного Бога является то, что такой Бог ограничен по самой Своей природе. Некоторые говорят, что Он ограничен в Своём могуществе, но не Своей благости; лишь очень немногие, если таковые вообще найдутся, заявляют, что Бог ограничен в Своей благости. Кое-кто считает, что Бог ограничен и в могуществе, и в благости. Почти все сходятся в том, что Бог в Своём могуществе не инфинитен.

Собственно говоря, концепция финитного Бога предполагает, что Бог ограничен внутренне, по самой Своей природе. Хотя Платон, вероятно, не считал, что Богу свойственна ограниченность такого рода, большинство полагает, что внешний мир (который не был создан Богом) налагает определенные ограничения на способность Бога действовать внутри него (см. дуализм). Коль скоро Бог не создавал этот мир и не поддерживает его существование, Он не способен сделать с ним все, что угодно; например, Бог не может его уничтожить.

Понимание мирового зла. В отличие от пантеистов, представители ограниченного теизма утверждают, что зло реально. Собственно, само присутствие и сила зла ограничивают Бога. Зло бывает и физическим, и моральным. Физического зла не всегда можно избежать, но в наших силах противостоять моральному злу. Присоединение к прилагаемым во благо усилиям Бога и даже, при необходимости,

самостоятельные действия такого рода входят в наши нравственные обязанности в этом мире.

Существуют различные объяснения происхождения зла. *Дуалисты* (*см*. дуализм) утверждают, что в той или иной форме оно присутствовало в мире всегда. Другие объясняют его, по преимуществу, свободой воли человека. Но все признают отсутствие каких бы то ни было гарантий того, что зло когда-нибудь будет окончательно уничтожено. Если бы Бог был всемогущ, Он бы уничтожил зло. Но поскольку зло не уничтожено, всемогущего Бога существовать не может. Это рассуждение выглядит так:

1) Если бы Бог был всемогущим, Он мог бы уничтожить зло.

2) Если бы Бог был всеблагим. Он бы уничтожил зло.

3) Но зло не уничтожено.

4) Следовательно, не может существовать всемогущего и всеблагого Бога.

Представления о творении. В ограниченном теизме нет единообразного понимания творения. Те, кто опирается на дуалистическую древнегреческую традицию, восходящую к Платону, верят в творение *ex materia*, то есть из предсуществовавшей вечной материи (*см*. творение; различные взгляды). Бог не давал бытие этому миру; Он просто *сформировал* материю, которая уже существовала. В силу этого, одно из ограничений могущества Бога является внешним. Так, остаётся нечто, связанное с протяжённостью и природой материи, над чем даже Бог не имеет полной власти. Богу просто остаётся, действуя в этом мире, делать лучшее, на что Он способен с учётом тех ограничений, которым подвергается Его созидательная сила.

Альтернативная точка зрения сводится к тому, что Бог породил Вселенную *ex nihilo*, «из ничего». В этом случае Бог ограничен Своей собственной сущностью, а отнюдь не чем-то «извне», к чему вынужден был бы приспосабливаться и что не подчинялось бы Его слову.

Все представители ограниченного теизма сходятся между собой в отрицании творения *ex Deo* («из Бога»). Ограниченный

теизм – это не пантеистическая позиция, хотя Бог здесь ограничен в творении или творением.

Представления о мироздании. Лишь очень мало утверждений относительно мироздания можно назвать общепризнанными в ограниченном теизме. Все согласны с тем, что мир существует и управляется естественными законами. Но дальше этого никакого единства в вопросе, существовал ли мир всегда и/или будет ли существовать вечно, уже нет. Более-менее широко распространено в ограниченном теизме ещё только то мнение, что физическая Вселенная не является вечной и не обладает неисчерпаемым запасом энергии. Вселенная подчиняется закону возрастания энтропии (*см*. законы термодинамики) и деградирует.

Мнение о чудесах. Большинство представителей ограниченного теизма отрицает возможность чудес. Некоторые признают, что сверхъестественное вмешательство возможно в принципе, но настаивают, что оно не осуществляется на практике. В этом отношении ограниченный теизм сходен с деизмом, в котором признается сверхъестественный Творец, но отрицаются Его сверхъестественные деяния в мироздании. Однако деизм существенно отличается от ограниченного теизма тем, что деистический Бог не имеет внутренних ограничений Своего могущества. В обоих течениях чудеса рассматриваются как нарушение естественных законов. А поскольку в том и другом случае большое значение придаётся регулярности и причинному единообразию мироздания, допущение о нарушении их чудесами являлось бы здесь крайне нежелательным (*см*. чудеса; чудеса: аргументы против).

Представления о человеческих существах. В высшем смысле, человечество сотворено Богом. Однако со времён Дарвина представители ограниченного теизма убеждены, что Бог при этом использовал естественный эволюционный процесс. Как уже отмечалось, кое-кто из них даже отождествляет Бога с эволюционными силами природы.

Большинство представителей ограниченного теизма признают, что человек имеет душу, а некоторые верят и в бессмертие человека. Чисто материалистический взгляд на

человечество (*см*. материализм) отвергают все, но не все уверены в существовании жизни после смерти.

Понимание этики. Мало кто из представителей ограниченного теизма верит в этические абсолюты. Так как Бог не является неизменным, то не может быть и неизменных ценностей, обусловленных Его существованием. Многие, однако, полагают, что ценности объективны и стабильны. Кое-кто даже считает, что существуют определённые безусловные ценности. И всё же, с точки зрения большинства, поскольку Бог не дал никаких однозначных этических норм, людям остаётся только самим решать, как правильно поступить в той или иной ситуации. Общие указания для таких решений в разных системах взглядов выглядят по-разному.

Представления об истории. В том, что касается хода истории и прогресса человечества, некоторые мыслители проявляют больше оптимизма, чем другие. Кое-кто обосновывает указанием на неуклонный эволюционный прогресс нашу надежду на конечную победу. Большинство менее уверено в том, что добро полностью победит зло. Все признают возможность того, что никакой конечной победы вообще не будет. Можно даже представить себе, что добро будет побеждено злом, хотя большинство представителей ограниченного теизма находят такую возможность интуитивно неприемлемой. Тем не менее поскольку Бог ограничен и (в лучшем случае) Сам сражается со злом, полной уверенности быть не может. Эта борьба может просто продолжаться до бесконечности.

Оценка. В ряде вопросов для ограниченного теизма характерно глубокое проникновение в сущность реальности. Тем не менее в качестве системы взглядов он сталкивается с серьёзными проблемами.

Положительные черты. Реалистическая трактовка мирового зла. В отличие от таких мировоззренческих систем, как °пантеизм, ограниченный теизм не подпадает под обвинения в попытках отрицать реальность зла. Именно вследствие прямой постановки этой проблемы многие представители ограниченного теизма пришли к своим взглядам.

Ограниченность проявлений божественного могущества. Какое бы значение ни усматривать в слове «всемогущий», оно не может означать, что Бог способен в буквальном смысле сделать всё что угодно. Представители ограниченного теизма правы, указывая, что Бог ограничен в проявлениях Своего могущества. Например, Бог не может обратить Своё могущество (ограниченное или безграничное) на то, чтобы одновременно сотворить и уничтожить одну и ту же вещь. Бог не может создавать квадратные круги. Бог не может предоставить Своим созданиям свободу воли и в то же самое время вынудить их поступать вопреки их воле.

Точно так же ограниченный теизм указывает на реальную проблему во многих теистических концепциях зла. При этом признаётся, что «лучший из возможных миров» может быть фактически нереализуем. Из того, что мы вполне можем *представить себе* наше нынешнее мироздание, в котором оказалось бы меньше зла или вообще бы его не было, ещё не следует, что Бог может *реализовать* такое состояние мироздания. Мир свободных созданий, сотворены ли они Богом свободно или несвободно, неминуемо накладывает некоторые ограничения на проявления Божьего могущества (*см*. проблема зла).

Необходимость борьбы со злом. Ещё одна ценная особенность, характерная для большинства форм ограниченного теизма, – это его противостояние фатализму. Исход борьбы добра и зла в самом актуальном смысле зависит от человека. Наши усилия могут оказаться решающими. Строгий °детерминизм пагубно влияет на мотивацию, необходимую для борьбы со злом. Ограниченный теизм никак нельзя обвинить в пассивном признании неизбежного. Он призывает к реальному участию людей в борьбе со злом.

Проблемы этой позиции. Несмотря на многие свои ценные и глубокие наблюдения относительно природы вещей, ограниченный теизм как система взглядов имеет недопустимые изъяны.

Неадекватность представлений о Боге. С философской точки зрения, концепция финитного бога противоречит принципу

причинности, который гласит, что каждая финитная сущность нуждается в своей причине. Финитный бог – это лишь великое создание, а все создания нуждаются в своём Творце. Финитное существо есть существо лишь возможное в своём существовании, а не то Необходимое Существо, Которое *не может не существовать*. Существо же, лишь возможное, *может и не существовать*. Но всё, что может не существовать, зависит в своём существовании от той сущности, которая не может не существовать, от Необходимого Существа.

Далее, те, кто считает, что Бог ограничен в Своём совершенстве и в Своём могуществе, не могут определить, каков в действительности Бог, по крайней мере когда речь идёт о Боге в высшем смысле. Ведь несовершенство Бога можно установить только при сравнении с высшим эталоном (см. Lewis, 45–46). Но высший эталон совершенства есть, по определению, Бог. Так что несовершенный финитный бог окажется чем-то меньшим, нежели этот высший Бог. Собственно говоря, не видно, каким образом можно было бы постулировать существование ограниченно благого бога, не имея в качестве эталона для сравнения Бога, беспредельно благого.

Всё, не полностью благое, не заслуживает поклонения. Поклоняться – значит видеть высшую ценность в чём-то или в ком-то. Но как можно приписывать абсолютную ценность тому, что не абсолютно? Каждое финитное существо есть создание, тварь, а поклоняться твари вместо Творца – это идолопоклонство. Или, говоря словами Пауля Тиллиха (Tillich), наше высшее убеждение, высшая приверженность должны относиться никак не меньше, нежели к самому Высшему. Но частично благое существо не есть высшее Благо. С какой же стати тогда поклоняться финитному богу?

Неадекватность понимания мирового зла. Проблема зла не опровергает существование Бога. Фактически, мы не можем даже знать, что в мире существует высшая несправедливость, если у нас нет высшего эталона справедливости, то есть Бога, вне этого мира. И наоборот, только всемогущий Бог может уничтожить зло, и только всеблагой Бог стремится уничтожить зло. Поэтому, если зло когда-либо будет уничтожено, из этого

следует, что должен существовать всемогущий и всеблагой Бог. Финитный бог с такой задачей не справится.

Более того, существует альтернативный путь в рассуждении о финитном боге. Вспомним, как оно формулировалось:

1) Если бы Бог был всемогущим, Он мог бы уничтожить зло.

2) Если бы Бог был всеблагим, Он бы уничтожил зло.

3) Но зло не уничтожено.

4) Следовательно, не может существовать всемогущего и всеблагого Бога.

При теистическом мировоззрении достаточно лишь изменить третью посылку:

3) Но зло *ещё* не уничтожено.

Слово *ещё* сразу указывает на ту возможность, что зло всё же будет уничтожено (то есть побеждено) в будущем. А представители ограниченного теизма, которые утверждают, что этого никогда не произойдёт, претендуют на знание того, что лежит за пределами разумения финитных созданий.

Причём кое-кто из них это всё же признаёт. Бертоцци, например, сказал, что существует зло, «губительные последствия которого, *насколько мы знаем*, превосходят все мыслимые благие его последствия». Но ведь именно в этом и состоит проблема: как может финитный человек столько знать о грядущем, чтобы заявить, что в нём ничего не будет сделано для окончательного преодоления зла и возрастания блага? Каким бы невероятным это ни казалось, грядущее может принести нам благие вести.

Более того, коль скоро существует всемогущий и всеблагой Бог, это безусловно гарантирует, что зло *будет* побеждено в грядущем. Рассуждение выглядит так:

1) Всеблагой Бог стремится уничтожить зло.

2) Всемогущий Бог способен уничтожить зло.

3) Но зло *ещё* не уничтожено.

4) Следовательно, зло будет уничтожено в будущем.

При такой формулировке уже не остаётся вопроса, совместимо ли зло с инфинитным Богом; это выглядит само собой разумеющимся. По сути дела, если инфинитный Бог существует, это гарантия того, что зло будет уничтожено,

поскольку у такого Бога есть и стремление, и возможность это совершить. Таким образом, представляется, что ограниченный теизм не смог опровергнуть существование инфинитного Бога, ссылаясь на мировое зло.

Ещё одна проблема для современных форм ограниченного теизма заключается в вопросе: если Бог не полностью благ, то что может служить эталоном для измерения Его благости? Мы не можем оценивать Его по меркам Его собственной сущности, так как им Он соответствует в совершенстве. Но если мы оцениваем Бога по критериям некоего абсолютного нравственного закона, стоящего над Богом, то Законодатель этого абсолютного закона и будет Богом. Ибо законы исходят от законодателей, и нравственные повеления исходят от нравственного повелителя (*см*. доказательство нравственное). А если так, не должны ли абсолютно совершенные нравственные законы исходить от абсолютно совершенного нравственного Законодателя? Если финитный бог не соответствует некоему абсолютному эталону благости, то он не есть Бог. Тогда Богом будет абсолютное нравственное Существо, стоящее *над ним*.

Возможно, именно поэтому большинство представителей ограниченного теизма предпочитают считать ограниченным только могущество Бога, но не Его благость. Однако для стороннего наблюдателя это выглядит достаточно тенденциозным суждением и произволом мышления. Далее, как может финитный бог быть беспредельно благим Существом, если он есть лишь ограниченное существо? Как он может хоть в чем-то выйти за пределы того, на что способен? Как могут атрибуты Бога простираться дальше, чем позволяет Его действительная сущность? Могут ли, например, чьи-то познания простираться дальше, чем то допускают его умственные способности?

Ограниченный теизм утверждает, что Бог не в состоянии уничтожить всё зло. Кое-кто говорит, что это обусловлено внутренними ограничениями самой Его сущности. Другие считают, что эти ограничения – внешние. Но единственным внешним ограничением, которое Творец не смог бы преодолеть,

было бы вечное, несотворённое и необходимое Существо. Ибо существо сотворённое или лишь возможное в своём существовании может быть уничтожено несотворённым или необходимым Существом. Но если существует вечное, несотворённое и необходимое Существо над Богом, то это есть Творец, а «финитный бог» оказывается лишь Его ограниченным созданием. Если, с другой стороны, это существо вне Бога является сотворённым и лишь возможным, а Бог является несотворенным и необходимым Существом, то Бог может его уничтожить. Но коль скоро Он в состоянии сотворить и уничтожить всё что угодно, почему не признать, что Он всемогущ?

Возникает такая дилемма: если Бог может уничтожить всё сущее, кроме Себя, то Он всемогущ. Если же существует ещё какая-то неуничтожимая сущность вне Бога, то Он не является всемогущим Богом; эта иная сущность способна противостоять Его могуществу. Но в любом случае представления о финитном боге оказываются неверными, так как всегда есть всемогущее существо, способное уничтожить финитного бога.

Как признают представители ограниченного теизма, нет гарантий, что добро, в конечном счёте, одержит победу над злом. И если так, те, кто трудится ради победы добра, возможно, стараются впустую. Разумеется, в повседневном ходе вещей наши усилия зачастую оказываются тщетными. Однако религиозная убеждённость не есть повседневная убеждённость; это высшая убеждённость. Способен ли финитный бог, который не гарантирует победы, даже если мы всё отдадим ради неё, действительно вдохновлять нас на такую высшую убеждённость? Много ли людей действительно сохранят высшую убеждённость в борьбе за то, что не даёт им никакой уверенности в своей конечной победе? Нас можно вдохновить на мужественное признание: «Лучше проигрывать в битве, которая в конце концов будет выиграна, чем побеждать в битве, которая в конце концов будет проиграна».

Другие неадекватные представления. Помимо неправильного понимания сущности Бога и мирового зла, представители ограниченного теизма не в состоянии адекватно

обосновать своё мнение об °аннигиляционизме и своё отрицание всего сверхъестественного (*см*. чудеса: аргументы против).

Библиография:

H. Bergson, *Creative Evolution*.

E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*.

E. J. Carneil, *Christian Apologetic* в, chapters 16, 17.

J. Collins. *God and Modern Philosophy*.

N. L. Geisler, et al., *Worlds Apart*, chapter 6.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

J. S. Mill, *Three Essays on Religion: Nature, Utility of Religion, and Theism*.

H. P. Owens, C*oncepts of Deity*.

Plato, *Timaeus*.

H. N. Wieinan, *The Source of Human Good*.

О’Каллахан, Хосе

(*O’CALLAHAN, .JOSE*)

Хосе О’Каллахан (р. 1922) – это испанский иезуит и палеограф, осуществивший сенсационную идентификацию девяти фрагментов из свитков Мёртвого моря в качестве отрывков из нескольких книг Нового Завета.

Фрагменты. Начиная с первого сообщения о своих открытиях в 1972 г., О’Каллахан в конечном счёте идентифицировал девять фрагментов из пещеры номер 7 в качестве отрывков Мк. 4:28; 6:48; 6:52, 53; 12:17; Деян. 27:38; Рим. 5:11–12; 1Тим. 3:16; 4:1–3; 2Пет. 1:15; Иак. 1:23–24. Датируются отрывки так: из Евангелия от Марка – 50 г. по Р. Х., из Книги Деяний – 60 г., а из посланий Римлянам, 1 Тимофею, 2 Петра и Иакова – примерно 70 г. Фрагменты из пещеры номер 7 до этого датировались периодом между 50 г. до Р. Х. и 50 г. по Р. Х. Более подробное обсуждение этих фрагментов см. в статьях *Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность: Новый Завет: рукописи; свитки Мёртвого моря*.

Следствия идентификации. Выводы О’Каллахана, если они верны, полностью обесценивают многие теории относительно Нового Завета. Газета *New York Times* сообщала: «Если теория отца О’Каллахана будет признана всеми, это докажет, что по крайней мере одно из евангелий – от св. Марка – было написано всего через несколько лет после смерти Иисуса». Как отмечало агентство ЮПИ (*United Press International*), эти заключения означают, что «люди, ближе всех стоявшие к событиям, – первоначальные последователи Иисуса – сочли рассказ Марка точным и достоверным, не мифологическим, а подлинно историческим» (Estrada., 137). Журнал *Time* процитировал одного учёного, который заявил, что эти выводы, если окажутся верными, «позволят отправить в печь 70 тонн плодов неудобоваримой немецкой учёности» (ibid., 136).

Датировка материалов. Ранние датировки (приведённые выше) подтверждаются тем фактом, что данные фрагменты были датированы не О'Каллаханом, а другими учёными ещё до их идентификации; установленные даты никогда не подвергались серьёзным сомнениям и соответствуют датировке других рукописей, найденных рядом в Кумране. Археологи, открывшие пещеру номер 7, свидетельствуют, что она не имела следов проникновения в неё с тех пор, когда была замурована в 70 г. по Р. Х., и что в ней не было содержимого с более поздней датировкой. Стиль письма (греческие унциальные буквы) определяется как относящийся к началу первого столетия (*см*. Новый Завет: рукописи).

О'Каллахан – уважаемый палеограф, с успехом выполнивший множество идентификаций древних текстов. Его расшифровка рассматриваемых фрагментов полностью соответствует тексту отрывков. Никаких реальных альтернатив не было найдено. Собственно, по оценке двух учёных, вероятность того, что такие последовательности букв могли сохраниться от каких-то других текстов, составляет лишь один шанс из $2{,}25 \times 10^{65}$.

Не приходится удивляться, что проведённая О'Каллаханом идентификация вызвала возражения. Кое-кто стал подчёркивать, что О'Каллахан якобы никогда не работал с оригинальными рукописями. Это неправда. Ещё кое-кто указывает, что фрагменты – это лишь маленькие клочки. Однако другие древние тексты идентифицируют при таком же, а то и меньшем объёме материалов. Настаивают также, что рукопись Марк 5 – слишком плохого качества, слишком неразборчива, чтобы её действительно можно было читать. Однако сейчас опубликованы очень ясные её фотографии.

Оспаривалась идентификация определённых букв. Если пересмотреть идентификацию букв, может измениться идентификация рукописи в целом. Но О'Каллахан по большей части подставлял буквы, предложенные первоначальными публикаторами рукописи. В тех случаях, когда он этого не делал, публикаторы согласились, что его идентификация может быть правильной. При работе над критическим текстом Марка 5

он использовал все девять полностью сохранившихся букв и шесть из десяти сохранившихся частично. В местах расхождений его мнение представляет собой вполне допустимую альтернативу, основанную на аналогии с реально существующими рукописями.

Ряд критиков предложил возможные альтернативы из числа текстов, не входящих в Новый Завет. Чтобы преуспеть в этом, им пришлось изменять количество букв в строке древнего текста – иногда даже с двадцати до шестидесяти. Такое множество букв в одной строке было бы весьма необычным. Одно из свидетельств, подтверждающих теорию О'Каллахана, заключается в том, что правдоподобных вариантов идентификации этих рукописей с другими текстами, не из Нового Завета, так и не удалось найти. Используя стандартную методологию, О'Каллахан предложил вполне вероятную идентификацию с новозаветными текстами.

Значение для апологетики. Если идентификация даже части этих фрагментов в качестве новозаветных текстов верна, то следствия для христианской апологетики оказываются грандиозными. Тогда это доказывает, что Евангелие от Марка создано ещё при жизни апостолов и свидетелей событий (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность). При такой ранней (до 50) датировке не остаётся времени для развития мифологической компоненты в повествованиях (*см*. мифология и Новый Завет). Их следует расценивать как чисто исторические. Евангелие от Марка оказывается тогда одним из первых по времени создания. Шансы на то, что существовали рукописи так называемого документа **Q** или целого ряда Q-евангелий, уменьшаются (*см*. документ Q). Поскольку найденные рукописи представляют собой не оригиналы, а копии. Новый Завет был размножен в копиях и получил распространение достаточно рано. Раннее появление новозаветного канона подразумевается выбором книг, представляющих все основные разделы Нового Завета: евангелия, Книгу Деяний и послания, как Павла, так и соборные. Фрагмент 2 Петра мог бы подтвердить подлинность этого послания, так часто оспариваемую. Отсутствие фрагментов из

произведений Иоанна может указывать на то, что они были написаны позже (в 80–90 гг. по Р. Х.), в соответствии с традиционной их датировкой.

Библиография:

D. Estrada and W. White, Jr., *The First New Testament*.

E. Fisher, «New Testament Documents among the Dead Sea Scrolls?» // *The Bible Today* 61 (1972).

P. Garnet, «O'Callahan's Fragments: Our Earliest New Testament Texts? » // *Evangelical Quarterly* 45 (1972).

B. Orchard, «A Fragment of St. Mark's Gospel Dating from before A.D. 50?» // *Biblical Apostolate* 7 (1972).

W. N. Pickering, *The Identification of the New Testament Text.*

W. White, Jr., «O'Callahan's Identifications: Confirmation and Its Consequences» // *Westminster Journal* 35 (1972).

Олбрайт, Уильям Фоксвелл

(*ALBRIGHT. WILLIAM P*.)

Уильяма Фоксвелла Олбрайта (1891–1971) называли старейшиной американской библейской археологии. Родившись в Чили в семье миссионеров-методистов, он получил степень доктора философии в университете Джонса Хопкинса в 1916 г. В число его главных трудов входят: «От каменного века к христианству» (*From Stone Age to Christianity*), «Археология и религия Израиля» (*Archaeology and the Religion of Israel*), «Археология Палестины и Библия» (*The Archaeology of Palestine and the Bible*), «Яхве и боги Ханаана» (*Yahweh and the Gods of Canaan*), «Раскопки у Тель-Бейт-Мирзим» (*The Excavation at Tell Beit Mirsim*), «Археология Палестины» (*Archaeology of Palestine*).

Он написал многочисленные статьи и оказывал на научный мир влияние в качестве редактора «Бюллетеня Американского исследовательского института ориенталистики» (*Bulletin of the American School of Oriental Research*) с 1931 по 1968 г. Около четырёх десятилетий Олбрайт был руководителем Американского исследовательского института ориенталистики (ASOR).

Значение для апологетики. Влияние Олбрайта на библейскую апологетику было огромным и отражало эволюцию его богословских взглядов от либерального протестантизма к консервативному. Его труды сокрушили такие позиции многих старых либеральных критиков (*см*. Библия: критика), которые сейчас можно было бы назвать «до-археологическими». Благодаря своим исследованиям и открытиям Олбрайт утвердил в науке несколько важных положений:

Пятикнижие и авторство Моисея. «Содержание наших текстов Пятикнижия в целом гораздо древнее, нежели та дата, когда они были окончательно отредактированы; новые открытия продолжают подтверждать исторически достоверную литературную древность одной их детали за другой. Даже когда бывает необходимо принять допущение о позднейших дополнениях к первоначальному ядру Моисеевой традиции, эти

дополнения отражают естественное развитие древних институциональных и практических установлений или же старания позднейших переписчиков сохранить как можно больше из сохранившейся традиции о Моисее. Соответственно, лишь гипертрофированно критическим подходом можно было бы объяснить отрицание авторства Моисея для ядра традиции Пятикнижия» (*Archaeology of Palestine,* 225).

Историческая достоверность патриархов. «Повествования о патриархах, о Моисее и исходе, о завоевании Ханаана, о судьях, монархии, о плене и возвращении находят себе подтверждения и иллюстрации настолько полно, что ещё сорок лет назад я не считал бы это возможным» (*Christian Century,* 1329).

«Не считая нескольких несгибаемых консерваторов среди учёных старшего поколения, вряд ли найдётся хоть один специалист по библейской истории, на которого не произвело бы впечатления стремительное накопление данных, подтверждающих существенную историческую достоверность традиции о патриархах» (*Biblical Period*, 1).

«Авраам, Исаак и Иаков больше не выглядят изолированными фигурами, тем более проекциями из позднейшей истории израильтян; теперь они предстают истинными сынами своего века – они носят те же имена, странствуют по той же самой территории и посещают те же самые города (в особенности Харран и Нахор), придерживаются тех же самых обычаев, что и их современники. Иными словами, в рассказах о патриархах постоянно прослеживается историческое ядро, хотя вполне вероятно, что долгая устная передача первоначальных поэм и позднейшей эпической прозы, лежащая в основе имеющихся у нас текстов Книги Бытие, в значительной степени трансформировала оригинальные события» (*Archaeology of Palestine*, 236).

Подтверждения Ветхого Завета. «Не может быть сомнений, что археология подтвердила существенную историческую достоверность ветхозаветной традиции» (*Archaeology and the Religion of Israel*, 176).

«В итоге того, что на критическое изучение Библии все в большей и большей степени влияют многочисленные новые данные о древней истории Ближнего Востока, мы будем наблюдать неуклонный рост уважения к исторической значимости ныне игнорируемых и пренебрегаемых мест и уточнений из текста Ветхого и Нового Завета» (*From Stone Age to Christianity*, 81).

Свитки Мёртвого моря доказали «окончательно, что мы должны относиться к консонантным текстам Еврейской Библии с предельным уважением и что то чересчур вольное прочтение трудных мест, которое позволяют себе современные учёные критического направления, больше не может быть терпимо» (*Recent Discoveries in Bible Lands*, 128).

«Благодаря Кумранским находкам Новый Завет оказался, уже в качестве научно доказанного факта, тем, чем его ранее считали, опираясь на веру: учением Христа и Его прямых последователей в период приблизительно от 25 г. до 80 г. по Р. Х.» (*From Stone Age to Christianity*, 23).

«Библейские исторические данные точны до такой степени, что это выходит далеко за пределы представлений любого из современных учёных критического направления, постоянно и неоправданно уклоняющихся в сторону гипертрофированно критического подхода» (*Archaeology of Palestine*, 229).

Единство книги Исаии. Против той, долгое время популярной теории, будто бы книга Исаии имеет двух авторов (*см*. книга Пророка Исаии: ещё один Исаия), Олбрайт в одном интервью возражал так:

Вопрос: «Во многих местах из глав Ис. 40–66 идолопоклонство обличается в качестве современного автору зла в Израиле (например, Ис. 44:9–20; 57:4–7; 65:2, 3; 66:17). Как это можно согласовать с теорией послепленного авторства, ведь общепризнанно, что идолопоклонство никогда не восстанавливалось в Иуде после возвращения из плена…?»

Ответ: «Я не считаю, что в главах Ис. 40–66 есть что-либо позднее шестого века» (*Toward a More Conservative View*, 360).

Датировка Нового Завета. «По моему мнению, все книги Нового Завета были написаны обратившимися в христианство

евреями в период от сороковых до восьмидесятых годов первого столетия по Р. Х. (вполне вероятно, что между 50 г. и 75 г. по Р. Х.)» (ibid., 359).

«Мы уже подчёркивали, что больше не осталось серьёзных оснований для датировки любой книги Нового Завета временем после приблизительно 80 г. по Р. Х., за целых два поколения до периода между 130 г. и 150 г., на который сегодня указывают более радикальные критики Нового Завета» (*Recent Discoveries in Bible Lands,* 136).

Как неоднократно подчёркивает Олбрайт в статье «Современные находки в Палестине и Евангелие от Иоанна» (*Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John*), материалы из Кумрана показывают, что концепции, терминология и общий настрой Евангелия от Иоанна относятся, вероятней всего, к достаточно раннему периоду первого столетия (*см*. Новый Завет: датировка).

Заключение. С точки зрения апологетики. известные и уважаемые археологи оказывают в исторических аспектах апологетики весомую поддержку. Отмечая некоторые сомнения в связи с передачей изустной традиции Пятикнижия, Олбрайт уверен, что и существующие к настоящему времени данные, и ожидаемые открытия должны засвидетельствовать историческую достоверность книг Ветхого и Нового Завета. Даты написания этих книг – достаточно ранние. Как ветхозаветные пророческие книги, так и историческая достоверность новозаветных повествований о Христе и ранней Церкви подтверждаются современной ар-хеологией (*см*. Библия: свидетельства истинности; Книга Деяний: историческая достоверность; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи).

Библиография:

W. P. Albright, Archaeology and the Religion of Israel.

→ «Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John» // W. D. Davies and D. Dauble, eds., *The Background of the New Testament and Its Eschatology*.

→ William *Albright: Toward a More Conservative View* // *CT* (18 January 1963).

→ Interview*, Christian Century* (19 November 1968).
→ *Recent Discoveries in Bible Lands.*
→ *The Biblical Period.*
→ *The Archaeology of Palestine.*
→ *From Slone Age to Christianity*.

H. H. Vog, «Albright, William Foxwell» // W. Elwell, ed., *The Dictionary of Evangelical Theology.*

Онтологическое доказательство

см. **Доказательство онтологическое**

Онтология

(*ONTOLOGY*)

Онтология – это учение (*logos*) о бытии (*ontos*). Это учение о реальности. Онтология отвечает на вопрос «что *реально*?», как этика отвечает на вопрос «что *правильно*?», эстетика отвечает на вопрос «что *прекрасно*?», а гносеология отвечает на вопрос «что *истинно*?». Термины «онтология» и «метафизика» взаимозаменяемы. Обе изучают бытие как бытие, реальность как реальность. Это дисциплины, которые занимаются высшей реальностью.

Ориген

(*ORIGEN*)

Ориген (185–254) был одним из отцов ранней церкви и христианским апологетом. Сильное влияние на него оказала философия платонизма (*см*. Платон; Плотин) и гностицизма (*см*. гностицизм). Вследствие этого в его апологетике христианской веры проявлялась тенденция жертвовать некоторыми важными доктринами. Он отрицал историческую достоверность критически важных разделов Писания; он учил идеям о предсуществовании души и всеобщности спасения (доктрине универсализма, о том, что в конечном итоге спасены будут все; *см*. спасение язычников) и отрицал, что Иисус воскрес из мёртвых в физическом теле (*см*. воскресение Христа: физическая природа). Эти взгляды были осуждены позднейшими церковными соборами как еретические.

Ориген – это христианский писатель начала третьего столетия из египетской Александрии. Он одиннадцать лет учился у неоплатониста Аммония Саккаса, причём его соучеником был Плотин (205–270). Ориген возглавлял катехизическую школу в Александрии (в 211–232), а позднее основал школу в Кесарии.

В число многих оставленных им произведений входит *Hexapla*, где в шести колонках сравниваются различные греческие и еврейские тексты Ветхого Завета. К сожалению, не сохранилось ни одной копии этого монументального труда. Ориген также написал *Contra Celsus*, апологетическую работу в ответ на философию Цельса, и *De Principles*, главный свой богословский трактат.

Библия. Хотя Ориген провозглашает, что Библия богодухновенна, он не признавал историческую достоверность Писания полностью и далеко не всё в нём толковал буквально. Как и другие представители александрийской школы толкования, он зачастую понимал критически важные разделы Писания аллегорически.

Библия исторична лишь отчасти. Ориген утверждает: «Мы, следовательно, должны высказать в ответ, так как мы столь явно придерживаемся этого мнения, что истина истории может и обязана сохраняться в большинстве случаев» (Origen, *De Prlnclplis*, 4.19). К сожалению, к таким случаям не отнесены критически важные разделы Библии. Ориген настаивает, что внимательный читатель найдёт в тексте Евангелия многочисленные места, где были вставлены описания внеисторических событий. «И, если мы перейдём к законодательству Моисея, для многих законов очевидна их иррациональность, а для других – и невозможность их буквального исполнения» (ibid., 4.1.16–17).

Аллегорические толкования. Историческая точность не так уж важна, коль скоро смысл повествования погребён под аллегорической оболочкой. Ориген стремится «выявить в каждой фразе скрытое сияние доктрин, затенённых обыденным и скучным стилем повествования» (ibid., 4.1.7).

Историю Адама и Евы следует понимать фигурально. Ибо «никто, думаю, не усомнится, что описание того, как Бог к вечеру приходит в рай и Адам прячется под деревом, дано в Библии метафорически, и что оно может подразумевать некий мистический смысл». И «те, кто не совсем слеп, разве не смогут подобрать бесчисленное множество подобных примеров, когда повествуется о событиях, которые никогда не происходили в буквальном смысле? Ещё бы, ведь даже Евангелия наполнены рассказами именно такого рода; например, диавол возносит Иисуса на высокую гору, чтобы оттуда показать Ему все царства мира в их славе» (ibid., 4.1.16).

Предсуществование души. Аргументация Оригена о предсуществовании и вечности души в значительной мере основана на философии платонизма. Ориген утверждает, что Бог сотворил другие миры прежде нашего и сотворит ещё миры в грядущем (ibid., 2.5.3). По поводу творения «мы должны предполагать, что Бог сотворил такое большое количество рациональных, разумных созданий (или как бы их ещё ни называли), ранее обозначенных нами как «рассудки», которое в Своём предвидении счёл достаточным» (ibid., 2.9.1).

Отрицать вечность души – означает не более и не менее как отрицать всемогущество Бога, полагал Ориген. Душа должна оказаться предсуществующей и вечной, потому что, «как никто не может стать отцом, не породив сына, или господином, не обзаведясь слугой, так и здесь: даже Бога нельзя называть всемогущим, пока не существует тех, над кем Он может властвовать, и, следовательно, чтобы могло проявиться всемогущество Бога, необходимо, чтобы существовали все живущие». Приобретал ли Бог больше власти, создавая больше людей? Напротив, «у Него всегда должны были быть те, над кем Он властвовал и кем правил как Царь или Князь» (ibid., 1.2.10).

И наконец, как рассуждает Ориген, «если душа человека, занимающая, безусловно, низшее положение, пока она остаётся душой человека, не была сформирована вместе с его телом, но оказалась вселена в него строго извне, то уж тем более так должно было быть с теми живыми существами, которых называют небесными». Мало того, «разве могла человеческая душа со всеми её видениями быть сформирована одновременно с телом у человека, о котором сказано, что Бог, прежде нежели образовал его в утробе, познал его и освятил раньше, чем он родился?» (ibid., 1.7.4).

°*Универсализм*. Ориген полагал, что в конце концов спасён будет каждый. Его представления явно тяготеют к универсализму:

И тогда, когда конец будет возвращён к началу и прекращение сущего будет уравнено с его появлением, будет восстановлено то состояние, в котором находилась рациональная сущность, пока ей ещё не нужно было вкушать плоды с дерева познания добра и зла; такое состояние, когда все нечестивые чувства были изгнаны и человек был чист и непорочен, – тогда Он, Кто только и есть единый благой Бог, станет для него «всем», и это не просто для нескольких человек или для значительного их количества, но Он Сам будет «всё во всём» (1Кор. 15:28). И когда смерти уже нигде не останется, ни жала смерти, никакого зла вообще, тогда воистину Бог будет «всё во всём» (Origen, *De Principiis.* 3.6.3).

Согласно Оригену, это спасающее познание произойдёт «медленно и постепенно, так как процесс улучшения и исправления окажется почти незаметным в каждом отдельном случае на протяжении неисчислимых и неизмеримых веков, когда одни будут опережать других и быстрее устремляться к совершенству, а некоторые будут следовать за ними по пятам, а ещё кто-то останется далеко позади». Так, «сквозь многочисленные и бессчётные шеренги движущихся вперёд существ, примиряющихся с Богом из прежнего состояния враждебности, в конце концов будет достигнут последний враг, который зовётся смерть, так что и его можно будет уничтожить, чтобы он больше не был врагом. Когда, таким образом, все рациональные души будут возвращены в это состояние, тогда природа наших нынешних тел испытает преображение в славу тел духовных» (ibid., 3.6.6).

Библейские тексты. Некоторые из доводов Оригена в пользу универсализма основаны на библейских текстах, а другие – на философских построениях.

В контекстах любви Божьей во Христе Ориген выбирает те места, где говорится, как Бог побеждает и покоряет Своих врагов. Он приводит такие тексты, где цитируется Пс. 109:1: «сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих», особенно стих 1Кор. 15:25: «ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (Origen, *De Principiis*, 1.6.1).

Конец подобен началу. Ориген исходит из той неоплатонистской посылки, что «конец всегда подобен началу: и, следовательно, когда приходит одинаковый конец для всех вещей, мы должны понимать, что и начало было одно; и поскольку есть один конец для многих вещей, то, значит, они произвели из одного начала разнообразие и многие отличия, которые вновь, через благость Бога и покорность Христу и через единение со Святым Духом приводятся к одному концу, который уподоблен началу» (ibid., 1.6.2).

Исправляющая справедливость. Ориген, отвергая представления о справедливости как наказании (*см*. ад), утверждал, что «ярость Божьего возмездия полезна для

очищения душ. Так же и наказание, о котором сказано, что это будет наказание огнём, надлежит понимать как наказание для исцеления» (ibid., 2.10.6). Он продолжает: «Те, кто был изгнан из своего первоначального состояния благословения, не изгнаны безвозвратно, но помещены под власть святых и благословенных предписаний, о которых мы говорили; и, прибегая к их помощи и преобразившись под влиянием благотворных принципов и дисциплины, они могут возродиться и обрести для себя возвращение к состоянию счастья» (ibid., 1.6.2).

Мудрость Божия. Как рассуждает Ориген, «Бог, в несказанном совершенстве Своей мудрости преображая и возрождая всё сущее – каким бы оно ни было сотворено – ради определённой благой цели и всеобщей пользы, вновь собирает те самые создания, которые столь сильно отличаются друг от друга своим духовным обликом, в едином согласии труда и замыслов; так что, хотя они и действуют из разных побуждений, они тем не менее доводят до завершённости во всей полноте и совершенстве единый мир, и само разнообразие их умонастроений ведёт к единой цели совершенства». Ибо, «едина та власть, которая охватывает и сплачивает всё многообразие мира и направляет различные движения на выполнение общей работы, чтобы такое грандиозное творение, как наш мир, не распалось из-за розни между душами». И «по этой причине мы думаем, что Бог, Отец всего сущего, чтобы обеспечить спасение всех Своих созданий через неизъяснимый замысел слова Своего и мудрости, так устроил в каждом случае, что всякое духовное существо – как бы его ни называть, душой или рациональной сущностью – не должно принуждаться силой вопреки свободе своей воли ни к чему иному, кроме того, к чему влекут его побуждения собственного разума (чтобы через это принуждение для него не исчезла возможность проявлять свободу своей воли, что непременно произвело бы изменения в природе самого существа)» (ibid., 2.1.2).

Всемогущество Бога. «Ибо ничего нет невозможного для Всемогущего, как нет и ничего, что не могло бы вернуться к своему Творцу» (ibid., 3.6.5). Здесь, безусловно,

подразумевается, что этого хочет Бог в Своей благости (1Тим. 2:4; 2Пет. 3:9). Но если Бог хочет спасти всех и Он может спасти всех (то есть Он всемогущ), то, как представляется Оригену, отсюда следует, что Он и спасёт всех.

Спиритуализм. Ориген также отрицал вечную телесность в воскресении, за что и был осуждён епископами I Вселенского собора, которые написали: «Если кто-либо скажет, что после Воскресения тело Господа было эфирным [...] и что такими же будут после воскресения тела у всех; и что после того как Сам Господь отвергнет Своё истинное тело, и после того как другие, кто воскреснет, отвергнут свои тела, естество их тел будет уничтожено: да будет тому анафема» (Канон 10, цитируется в Schaff, 14:314–19). Точно так же: «Если кто-либо скажет, что грядущий суд означает уничтожение тела, и что концу истории не будет присуща материальность [phusis], и с тех пор уже больше не останется никакой материи, а только дух [nous]: да будет тому анафема» (ibid., Канон 11).

Примерно в 400 г. Толедский собор решительно провозглашал: «Мы истинно верим, что грядёт воскресение *плоти* человеческой» (Parker, 24, 26). А IV Толедский собор (663) продолжил: «Чьей смертию и кровию мы, как явствует, обретаем прощение (наших грехов) и будем в последние дни воскрешены Им в той же самой плоти, в которой ныне живём, (и) тем же самым образом, как воскрес (наш) Господь» (ibid., 26).

Христос, стоящий низке Отца. Ориген хотя и не отрицал божественность Христа, тем не менее считал, что Иисус стоит по положению ниже Отца, вплоть до того, что лишился Своей божественности, когда был на земле. Ориген пишет: «Сын Божий, отказавшись от Своего равенства с Отцом и показав нам путь к познанию Его, превратился в ясный образ Его личности» (Origen, *De Principiis*, 1.2.8).

Даже благость Христа исходит от Отца: «Если это понять до конца, станет ясно, что существование Сына исходит от Отца, но не во времени и не из какого бы то ни было другого начала, а единственно, как мы говорили, от Самого Бога» (Origen, *De Principiis*, 1.2.11).

Ориген ясно указывает на низшее по сравнению с Отцом положение Христа, когда пишет: «допустим, среди множества верующих могут найтись и такие, кто не полностью с нами согласен, и кто опрометчиво утверждает, что Спаситель есть Высший Бог; мы, однако, к ним не присоединимся, а лучше поверим Ему, когда Он говорит: «Отец, пославший Меня, больше, нежели Я». Мы, таким образом, не будем ставить Того, Кого называем Отцом, ниже – как в том обвиняет нас Цельс – Сына Божьего» (Origen. *Contra Celsus*. 8.14).

По мнению Оригена, хотя Христос вечен. Его божественность исходит от Отца: «Посему мы всегда считали, что Бог есть Отец Своего единородного Сына, Который подлинно родился от Него и унаследовал от Него всё, что Он есть, но без всякого начала» (Origen, *De Principiis*, 1.2.2).

Следуя искажённой платонистской логике, Ориген даже утверждает, будто бы существование Сына так или иначе зависимо от Отца: «Ибо если Сын делает, и сходным образом, все те вещи, которые делает Отец, значит, в силу того, что Сын делает все те вещи, которые делает Отец, образ Отца проявляется в Сыне, *Который рождён от Него, как акт Его воли порождается Его замыслом*. И я поэтому думаю, что одной только воли *Отца должно быть достаточно для существования того, что Он хочет*, *чтобы существовало*. Ведь осуществляя Свою волю, Он не избирает никакой иной способ, кроме того, который предвещен замыслом Его воли. И, соответственно, также и *существование Сына порождено Им*" (Origen, *De Principiis*, 1.2.6; *курсив Н. Г*.).

Оценка. Ориген – скорее двусмысленное приобретение для христианской апологетики. Да, он отстаивал богодухновенность и историческую достоверность Библии в целом. Он подчёркивал роль рассудка при защите раннего христианства от нападок язычников и лжеучителей. Он разбирался в текстологии.

Однако недостатки Оригена, похоже, перевешивают его достоинства. Он отрицал непогрешимость Библии, по крайней мере на практике (*см*. Библия: предполагаемые ошибки). Он учил °универсализму вопреки Писанию и ортодоксальным символам веры. Он развивал идеи о предсуществовании души,

расходясь с ортодоксальным учением о творении. Он обращался к крайне аллегорическим толкованиям Писания, создавая препятствия для буквального прочтения важных истин. Он придерживался искажённых взглядов о природе Христа, позднее легших в основу арианской ереси (*см*. Христос: божественная сущность). Он отрицал осязаемую, физическую природу воскрешённого тела (*см*. воскресение Христа: свидетельства; воскресение Христа: физическая природа) вопреки ясным указаниям Писания (Лк. 24:39; Деян. 2:31; 1Ин. 4:2) и символов веры (см. Geisler, *The Battle for the Resurrection*, chap. 5; *In Defense of the Resurrection*, chap. 9).

Библиография:

C. Biggs, *The Christian Platonists of the Alexandria*.

J. Danielou, *Origen*.

W. Fairweather, Origen and Greek Patristic Theology. N.L. Geisler, in Defense of the Resurrection.

→ *The Battle for the Resurrection*.

Origen, *Contra Celsus.*

→ *De Principlis*.

T. Parker, ed., *The Decades of Henry Bullinger*.

P. Schaff, ed., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*.

J. W. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*.

→ *The Fifth Ecumenical Council of Constantinople* (A.D. 553).

Орр, Джеймс

(ORB. JAMES)

Джеймс Орр (1844–1913) – это шотландский богослов и апологет. Он учился в университете в Глазго, затем его служение протекало в Объединённой пресвитерианской церкви в г. Хоике (Hawick, 1874–1891). Он преподавал в Объединённом пресвитерианском богословском колледже (в 1891–1901), а после этого – в колледже Объединённой свободной церкви в Глазго.

У Орра было много читателей в Европе и Северной Америке. Его обширные познания, плодотворное перо и способность к проницательному анализу завоевали ему популярность в оказывающих сопротивление евангелических кругах периода господства классического либерализма.

Самую долгую жизнь обрели ранние апологетические работы Орра. Его «Христианские представления о Боге и мире» (*Christian View of God and World*, 1893) стали стандартным источником цитат в 1950-е гг. Орр оказался одним из самых первых британских критиков либерального богослова Альбрехта Ритчля (Ritschl; 1822–1889), написав работу «Богословие Ритчля и евангелическая вера» (*The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith*, 1897). Он отстаивал авторство Моисея в отношении основного текста Пятикнижия (*см*. Пятикнижие: авторство Моисея), отражая нападки Юлиуса Вельхаузена (Wellhausen). Хотя он готов был признать некоторые аспекты биологической теории эволюции (*см*. эволюция), в его труде «Образ Божий» (*God's Image*, 1905) подчёркивается необходимость считать возникновение человеческой души сверхъестественным актом творения. В книге «Образ Божий в человеке» (*God’s Image in Man*, 1910) Орр доказывает, что нравственная эволюция облегчает бремя человеческого нечестия.

У Орра был своеобразный апологетический подход. В книге «Совершенствование догмы» (*The Progress of Dogma*, 1901) он противостоит Адольфу Харнаку (также Гарнак; Harnack; 1851–

1930) и его критике истории догмы, показывая внутреннюю логику развития ортодоксального вероучения. «Рождение Христа от Девы» (*The °Virgin Birth of Christ,* 1907) и «Откровение и богодухновенность» (*Revelation and Inspiration*, 1910) внесли значительный вклад в апологетику. Ещё одним непреходящим вкладом стал труд Орра по редактированию «Международной стандартной библейской энциклопедии» (*International Standard Bible Encyclopedia*, 1915). Орр также писал статьи для двенадцати-томного сборника в защиту консервативного богословия – «Основы» (*The Fundamentals*, 1910–1915).

Библиография:

G. G. Scorgie, *A Call tor Continuity: The Theological Contribution of James Orr.*

→ «Orr, James» // S. B. Ferguson, et al., eds., *New Dictionary of Theology.*

P. Toon, *The Development of Doctrine in the Church*.

Особое откровение

см. **Откровение частное, или особое**

Откровение общее

(*REVELATION, GENERAL*)

Общим откровением называется откровение Бога в природе в отличие от его частного или особого откровения в Писании (*см*. естественное богословие). Говоря конкретнее, общее откровение проявляется в природе, в сущности человека и в истории. В каждом из этих аспектов Бог раскрывает какие-то особые истины о Себе и Своих взаимоотношениях с творением. Общее откровение важно для христианской апологетики, так как с помощью этих истин теист строит доказательства существования Бога (*см*. доказательство космологическое; доказательство телеологическое). Без него не было бы основы для апологетики (*см*. апологетика классическая).

Откровение Бога в природе. «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18:2), говорит псалмопевец. «Небеса возвещают правду Его, и все народы видят славу Его» (Пс. 96:6). Иов восклицает: «спроси у скота – и научит тебя, у птицы небесной – и возвестит тебе; или побеседуй с землёю, и наставит тебя, и скажут тебе рыбы морские. Кто во всём этом не узнает, что рука Господа сотворила сие?» (Иов 12:7–9).

Павел говорит об обращении «к Богу Живому, Который сотворил небо и землю, и море, и всё, что в них, Который в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищей и веселием сердца наши» (Деян. 14:15–17). Он объясняет греческим философам: «Бог, сотворивший мир и всё, что в нём, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живёт и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чём-либо нужду, Сам давая всему жизнь и дыхание и всё» (Деян. 17:24–25).

Павел наставляет римлян, что даже язычники виновны перед Богом, «ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и

Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим. 1:19–20). Поэтому и псалмопевец делает вывод: «сказал безумец в сердце своём: «нет Бога"" (Пс. 13:1).

Бог раскрывается в природе в двух главных аспектах: как *Творец* и как *Вседержитель* (*см*. происхождение вселенной; творение и происхождение). Он одновременно выступает причиной *возникновения* и *функционирования* мироздания. Первый аспект указывает на Бога как Создателя всего сущего. «*И*бо Им *создано* всё» и «всё *Им стоит*» (Кол. 1:16–17; *курсив Н. Г*.), Бог «и веки *сотворил*", "*держа* всё словом силы Своей» (Евр. 1:2–3; *курсив Н. Г*.); Он "*сотворил* всё», и всё по Его воле «*существует*" (Отк. 4:11; *курсив Н. Г*.).

Бог не только *Создатель*, но и *Вседержитель* всего сущего. Дела Его – это не только *порождение* бытия Вселенной, но и *продолжение* её бытия. Об этой второй их стороне и говорит псалмопевец, когда обращается к Богу: «Ты послал источники в долины […] Ты произращаешь траву для скота, и зелень на пользу человека, чтобы произвести из земли пищу» (Пс. 103:10, 14).

Откровение Бога через сущность человека. Бог сотворил человека по Своему образу и подобию (Быт. 1:27). Некие истины о Боге, следовательно, можно узнать, изучая человеческое существо (ср. Пс. 8). Поскольку люди подобны Богу, их нельзя убивать (Быт. 9:6) и даже проклинать (Иак. 3:9). Искупленный человек «обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:10). Павел указывает, что сотворено Богом:

От одной крови Он произвёл весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределённые времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли – хотя Он и недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живём и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы Его и род». Итак, мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню,

получившему образ от искусства и вымысла человеческого [Деян. 17:26–29].

Глядя на творение, мы можем узнать некие истины о Творце (*см*. принцип аналогии). Ибо «насадивший ухо не услышит ли? и образовавший глаз не увидит ли? Вразумляющий народы неужели не обличит, – Тот, Кто учит человека разумению?» (Пс. 93:9–10). Даже Христос во плоти назван «образом» невидимого Бога (Ин. 1:14; Евр. 1:3).

Бог проявляет Себя не только в разумной природе человеческих существ, но и в их нравственной природе (*см*. нравственность: абсолютная природа). Нравственный закон Бога записан в человеческих сердцах. Ибо «когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чём свидетельствует совесть их» (Рим. 2:12–15). Поскольку этическая ответственность предполагает способность отвечать за свои деяния, человек, созданный по образу Божьему, наделён также свободой этического выбора (Быт. 1:27; ср. Быт. 2:16–17).

Откровение Бога в человеческой истории. Историю называют «божественной историей». Это отпечатки Бога на песке времени. Павел говорит, что Бог назначил «предопределённые времена и пределы их [народов] обитанию» (Деян. 17:26). Бог открыл Даниилу, что «Всевышний владычествует над царством человеческим, и даёт его кому хочет, и поставляет над ним уничиженного между людьми» (Дан. 4:14). Бог также открыл Даниилу, что человеческая история движется к своей конечной цели – Царствию Божьему на земле (Дан. 2; 7). Таким образом, правильное понимание истории указывает нам на Божий замысел и предназначение.

Бог раскрывает Себя в человеческом искусстве. Библия провозглашает, что Бог прекрасен и прекрасно Его творение. Псалмопевец восклицает: «Господи, Боже наш! как величественно имя Твоё по всей земле!» (Пс. 8:2). Исаии открылись чудесные проявления славы Божьей в его видении, где он увидел «Господа, сидящего на престоле высоком и превознесённом, и края риз Его наполняли весь храм» (Ис. 6:1).

Писание призывает нас «поклониться Господу в благолепном святилище Его» (Пс. 28:2; ср. Пс. 26:4). Соломон указывал, что «всё соделал Он [Бог] прекрасным в своё время» (Ек. 3:11). Псалмопевец говорит, что город Сион «есть верх красоты» (Пс. 49:2). То, что сотворил Бог, хорошо, как и Он (Быт. 1:31; 1Тим. 4:4), а благо Его прекрасно. Поэтому творение, в той мере, в какой отражает Бога, тоже прекрасно. Кроме того, что прекрасны Бог и сотворённый Им мир, Бог также наделил Свои создания способностью воспринимать красоту. Они, как и Он, могут создавать прекрасное. Люди – это, так сказать, «вторичные творцы». Бог наделил определённых людей особым творческим даром, в котором раскрываются некие истины о Его прекрасной сущности.

Бог раскрывает Себя в музыке. Очевидно, Бог любит музыку, ибо во время сотворения мира Он образовал хоры ангелов «при общем ликовании утренних звёзд, когда все сыны Божии восклицали от радости» (Иов 38:7). А в Его святом присутствии ангелы неизменно славят Его пением *tersanctus*, трисвятого «свят, свят, свят»; Отк. 4:8; Ис. 6:3). Кроме того, ангелы, окружив престол Божий, поют «громким голосом: достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (Отк. 5:12).

Сестра Моисея Мариам воспела во главе торжествующих израильтян песнь, славящую Господа, Который перевёл их через Чермное море (Исх. 15). Давид, «славный псалмопевец Израилев», собрал для храма Божьего хор и написал множество песней (псалмов) для исполнения при богослужениях. Павел призывает верующих исполняться Духом, «назидая самих себя псалмами и славословиями, и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу» (Еф. 5:19).

Новые истины о природе Бога узнаём мы благодаря человеческому голосу, этому созданному Богом музыкальному инструменту. Даже иудейский первосвященник входил в Святое-святых в одеянии с золотыми позвонками (Исх. 28:33–35). А псалмопевец наставляет хвалить Бога со звуком трубным, на псалтири и гуслях, с тимпаном и ликами, на струнах и органе,

на звучных кимвалах (Пс. 150:3–5). На небесах ангелы трубят в трубы (Отк. 8:2), а иные играют на гуслях (Отк. 14:2). Музыка тоже есть дар Божий и отражение Бога. Как и всё остальное в творении, это проявления Его величия. Итак, даже вне частного откровения Бога в Писании, Он раскрывает Себя через общее откровение в природе.

Общее откровение и частное откровение. Хотя Библия является единственным написанным откровением Бога (*см*. Библия: свидетельства истинности), это не единственное Его откровение. Бог говорит нам больше того, что записано в Библии.

Его общее откровение в природе, сущности человека, в истории, искусстве и музыке открывает богатейшие возможности для углублённого познания. Данное соотношение описывается следующей таблицей:

Частное откровение
Общее откровение
Бог как Искупитель
Бог как Творец
Эталон для Церкви
Эталон для общества
Средство для спасения
Средство для обвинения

Роль частного откровения. Частное откровение играет в христианском богословии уникальную роль. Только Библия непогрешима и безошибочна (*см*. Библия: предполагаемые ошибки). Далее, Библия выступает единственным источником истин как об откровении Бога в качестве Искупителя, так и о Его замысле спасения. Поэтому Писание нормативно для всех верующих (*см*. откровение частное, или особое).

Только Библия непогрешима и безошибочна. Библия имеет нормативное значение для всякого христианского мышления. Это откровение о Христе (Мф. 5:17; Лк. 24:27, 44; Ин. 5:39; Евр. 10:7). Задача христианина, следовательно, – пленять «всякое помышление в послушание Христу» (2Кор. 10:5), как указано в Писании. В средоточии наших мыслей, как и в средоточии нашей жизни, должен быть Христос (Гал. 2:20; Флп. 1:21).

Только Библия раскрывает Бога как Искупителя. Хотя общее откровение раскрывает для нас Бога как Творца, оно не раскрывает Его как Искупителя. Мироздание говорит нам о величии Бога (Пс. 8:2; Ис. 40:12–17), но только частное откровение раскрывает нам Его искупительную благодать (Ин. 1:14). Небеса проповедуют славу Божию (Пс. 18:2), но только Христос проповедовал Его спасительную благодать (Тит. 2:11–13).

Только Библия возвещает о спасении. Видя истины, явленные в общем Божьем откровении, все оказываются «безответны» (Рим. 1:20). Ибо «те, которые, не имея [письменного] закона, согрешили, вне закона и погибнут» (Рим. 2:12). Общее откровение выступает достаточным основанием для осуждения. Однако оно не будет достаточным для спасения. Изучая общее откровение, можно узнать то, как движутся небесные сферы, но не то, как попасть на небеса (*см*. спасение язычников). Ибо «нет другого имени [кроме имени Христа] под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12). Чтобы спастись, человек должен «исповедовать Иисуса Господом» и верить, что Бог воскресил Его из мёртвых (Рим. 10:9). Но язычники не могут призывать Того, о Ком не слышали, а «как слышать без проповедующего?» (Рим. 10:14). Поэтому проповедь Благой Вести во всём мире – величайшая миссия христианина (Мф. 28:18–20).

Библия – это записанные нормы. Без раскрытых в Писании истин не было бы Церкви, ибо Церковь утверждена «на основании Апостолов и пророков» (Еф. 2:20). Раскрытое в откровении Слово Божье указывает образцы для христианской веры и обрядов. Павел говорит, что «всё Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2Тим. 3:16). Однако не все неверующие имеют доступ к Библии. Тем не менее Бог возлагает на них ответственность ввиду общего откровения. Ибо «те, которые, не имея [письменного] закона, согрешили, вне закона и погибнут», так как закон записан в их сердцах (Рим. 2:12,15).

Роль общего откровения. Хотя вся Библия истинна, Бог не раскрыл в Библии все истины. В то время как в Библии содержится только истина, истина содержится не только в Библии. Всякая истина есть Божия истина, но не всякая Божия истина раскрыта в Библии (*см*. природа истины). Общему откровению, таким образом, отведена важная роль в Божьем замысле, и эта роль уникальна в нескольких отношениях.

Общее откровение шире, чем частное. Общее откровение включает в себя много больше, чем частное. Большинства истин науки, истории, математики и искусства нет в Библии. Основная часть истин всех этих областей знания встречается только в общем Божьем откровении. Хотя все тексты Библии научно верны, она не является научным учебником. Божий наказ заниматься наукой не есть наставление, относящееся к искуплению; это наставление, относящееся к творению. Сразу после того, как Бог сотворил Адама, он дал для людей наказ: «наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1:28). Точно так же в непогрешимом Слове Божьем нет математических ошибок, но, опять же, почти нет и самой геометрии или алгебры, и отсутствуют какие-либо вычисления (*см*. наука и Библия). Сходным образом, в Библии достоверно изложена значительная часть истории Израиля, но очень мало говорится о мировой истории, за исключением того, что непосредственно касается Израиля. То же самое верно по отношению к любой области науки или искусства. Всё, что только ни сказано в Библии на эти темы, сказано с божественной авторитетностью, однако преимущественные возможности узнавать истины из этих областей знания Бог предоставил тем, кто изучает общее откровение.

Общее откровение существенно для человеческого мышления. Даже неверующий не в состоянии мыслить вне общего Божьего откровения в человеческом мышлении (*см*. вера и разум). Бог есть существо мыслящее, а человек создан по Его образу и подобию (Быт. 1:27). Точно так же, как мышлению Бога присуща логичность, подобными способностями наделён и человек. И напротив, дикие звери почитаются неразумными, бессловесными (Иуд. 1:10). Поистине,

высшее назначение человеческого разума – в том, чтобы человек мог возлюбить Господа Бога «всем разумением»… (Мф. 22:37).

Фундаментальные законы человеческого мышления одинаковы для верующих и неверующих (*см*. логика; первичные принципы). Без них не были бы возможны ни письменные, ни мысленные логические построения. Однако формулировки этих законов не приведены ни в одном тексте Библии. Они оказываются составной частью общего откровения и выступают особым объектом философского мышления.

Общее откровение существенно для управления обществом. Бог предначертал верующим жить по Его писаному закону, но Свой закон Он написал и в сердцах неверующих (Рим. 2:12–15). Божественный закон в Писании является правовой нормой для христиан, а естественный закон обязателен для всех. В Писании ни разу не говорится, чтобы Бог судил язычников по закону Моисееву, который Он предписал Израилю (Исх. 19–20), или по закону Христа, который Он дал христианам. Иное мнение по этому вопросу приводит к главной ошибке теономизма. Например, в Ветхом Завете другие народы никогда не осуждаются за то, что не соблюдают субботы или не приносят в жертву агнца. Пришельцы, поселившиеся между израильтянами, разумеется, должны были соблюдать гражданские и моральные законы Израиля, до тех пор, пока оставались в стране. Но это точно так же не значит, что израильский Закон был написан для них, как не следует подчинение христиан закону Корана из того факта, что они должны уважать его, находясь в мусульманской стране.

Закон Моисеев не был дан язычникам. Павел даёт ясное их определение: «язычники, не имеющие закона» (Рим. 2:14). Псалмопевец говорит: «Он возвестил слово Своё Иакову, уставы Свои и суды Свои Израилю. Не сделал Он того никакому другому народу, и судов Его они не знают» (Пс. 147:8–9). Это подтверждается тем фактом, что, несмотря на многократное осуждение греховности язычников в Ветхом Завете, они ни разу не осуждаются за нарушение субботы или за то, что не совершают паломничество в Иерусалимский храм и не платят

десятину. Это не значит, что для неверующих нет Божьего закона; они подчинены закону, который написан у них в сердцах (Рим. 2:2–15). Хотя у них нет частного откровения, данного через Священное Писание, они ответственны в силу общего откровения, данного через сущность человека.

Общее откровение существенно для апологетики. Без общего откровения не было бы основы для христианской апологетики (*см*. апологетика классическая). Ведь если Бог не раскрыл бы Себя через природу, невозможно было бы, исходя из устроенности мироздания, строить доказательство о существовании его Устроителя, известное как °телеологическое доказательство бытия Бога. Также было бы невозможно, исходя из того, что существование Вселенной имело своё начало во времени, или из того, что оно продолжается, доказывать, что должна существовать Первопричина Вселенной; а это космологическое доказательство. Сходным образом, если бы Бог не раскрыл Себя уже в самой нравственной сущности человека, не было бы возможности доказывать существование Нравственного Законодателя (*см*. доказательство нравственное). И разумеется, без Бога, Который способен был действовать, сотворяя мир, не могло бы быть и особых деяний Бога (чудес) в сотворённом мире (*см*. чудеса).

Взаимосвязь общего и частного откровения. Поскольку задача системного мышления состоит в систематизации всех истин о Боге и Его взаимоотношениях с творением, нам необходимо как общее, так и частное Божье откровение. Однако в связи с тем, что частное откровение имеет некоторую область совпадения с общим откровением, необходимо рассмотреть взаимодействие между ними. Бог раскрыл Себя в Своём слове и в Своём мире. Источниками Божиих истин для нас выступают как Писание, так и наука. Проблема возникает, когда нам видится противоречие между этими двумя источниками. Излишне упрощённым был бы тот вывод, что Библия всегда права, а наука заблуждается.

Рассматривая конфликт между христианством и культурой, мы должны быть достаточно осмотрительны, не упуская из виду отличие *Слова Божьего*, которое непогрешимо, от *наших*

толкований Слова, которые непогрешимыми не являются. Далее, мы должны проводить и разграничение между *откровением Бога* в мире, которое всегда истинно, и текущим его *пониманием*, которое не всегда правильно и имеет тенденцию изменяться. В прошлом христиане не раз отказывались от утверждения библейских истин из-за противоречия их научным теориям, которые теперь уже не считаются научными.

Из этих разграничений следуют два важных вывода. Во-первых, Божье откровение в Его Слове и Его откровение в мире никогда не противоречат друг другу. Бог логически последователен; у Него слово никогда не расходится с делом. Во-вторых, всякий раз, когда противоречие действительное есть, это противоречие между человеческим толкованием Его слова и человеческим пониманием Божьего мироздания. Одна из этих трактовок, а то и обе они могут быть человеческими заблуждениями, но Бог не ошибается.

Чему отдавать приоритет? Когда имеет место конфликт между интерпретациями общего и частного Божьего откровения, какой интерпретации отдавать приоритет? Может возникнуть искушение выше поставить библейскую трактовку, так как Библия непогрешима, однако при этом упускается из виду только что отмеченное нами критически важное различие. Библия непогрешима, но её толкования уязвимы для вкрадывающихся в них ошибок. История толкования Библии свидетельствует, что непогрешимое Слово Божье точно так же может оказаться неверно понятым, как и любые другие истины в науках или искусствах.

Это ещё не заводит нас в тупик. Всякий раз, когда возникает противоречие между толкованием Библии и текущим пониманием общего Божьего откровения, приоритет, как правило, следует отдавать той трактовке, которая выглядит более надёжной. Иногда это будет наше понимание частного откровения, а иногда – наше понимание общего откровения, в зависимости от того, какая позиция лучше обоснована. Несколько примеров помогут проиллюстрировать этот тезис.

Некоторые толкователи делали из библейской фразы о «четырёх углах земли» (Отк. 7:1) тот ошибочный вывод, что Земля – плоская. Однако же наука *достоверно* доказала, что это не так. Следовательно, в данном случае уверенность в трактовке общего Божьего откровения имеет приоритет по сравнению с любыми предположительными толкованиями этой библейской цитаты. Фразу о «четырёх углах» можно понимать как чисто стилистическую фигуру.

Другие заявляли, что Солнце движется вокруг Земли, ссылаясь на такие библейские формулировки, как «заход солнца» (Нав. 1:15 {"к востоку солнца"}) и «остановилось солнце» (Нав. 10:13). Однако такое понимание не является единственно возможным. Здесь может просто описываться то, что видит находящийся на поверхности Земли наблюдатель (*см*. наука и Библия). Более того, со времён Коперника имеются веские основания считать, что Солнце не движется вокруг Земли. Поэтому в данном вопросе мы оцениваем как *более вероятную* гелиоцентрическую трактовку Его откровения в мире по сравнению с геоцентрической трактовкой Его откровения в Слове.

К сожалению, кое-кто с излишней готовностью принимает какие-то конкретные толкования Слова Божьего, несмотря даже на то, что в них имеются логические противоречия. Однако общее откровение требует (через принцип непротиворечивости), чтобы противоположные утверждения не могли быть истинны одновременно. Поэтому мы не можем поверить, что у Бога есть и одна ипостась, и три ипостаси в одно и то же время и в одном и том же смысле. Следовательно, монотеизм, при таком его определении, и учение о Троице (*см*. Троица) не могут быть верны одновременно. Но мы можем верить и верим, что Бог имеет три Ипостаси в одной Сущности. Ибо хотя здесь и есть тайна, здесь нет противоречия. Итак, мы можем быть *абсолютно уверены*, что любое толкование Писания, приводящее к противоречиям, ложно. Бывают, однако, случаи, когда толкование Писания должно получить приоритет даже по сравнению с самыми популярными в науке представлениями.

Хорошим примером здесь служит теория макроэволюции (*см*. эволюция биологическая; эволюция химическая). Мы можем быть *практически уверены,* что Библию не удастся корректно истолковать в согласии с теорией макроэволюции (см. Geisler). Библия учит, что Бог создал Вселенную «из ничего» (Быт. 1:1), что Он сотворил все основные виды животных и растений (Быт. 1:21), и что Он в особом и прямом акте творения создал по Своему образу мужчину и женщину (Быт. 1:27). Поэтому, несмотря на доминирование и популярность (хотя и не самую высокую правдоподобность) эволюционного учения, настаивающего на обратном, христиане должны отдавать приоритет этому, чрезвычайно вероятному толкованию Писания, а не малоправдоподобной теории макроэволюции.

Взаимное обогащение. Зачастую никакого серьёзного противоречия между общепринятым толкованием Библии и общенаучными представлениями о мироздании нет. Скорее, имеет место их взаимообогащение. Например, знакомство с содержанием Библии необходимо для понимания многих аспектов западного искусства и литературы. Далее, библейская история и мировая история в значительной мере соприкасаются, так что ни в одной из этих областей нельзя сохранять невежество относительно другой. Чаще упускают из виду связь между современной наукой и библейскими представлениями о сотворении мира. По этому поводу важно отметить, что библейская концепция творения способствовала зарождению современной науки. Разумеется, в науке о происхождении мира и жизни имеются прямо совпадающие с частным откровением области, и происходит взаимное обогащение научных и библейских знаний.

Заключение. Библия имеет существенное значение как для систематического мышления, так и для апологетики. Это единственная имеющаяся у нас непогрешимая книга. По любой раскрываемой в ней теме она содержит безошибочные, божественно авторитетные утверждения, будь то темы духовные или научные, земные или небесные. Однако Библия – это не единственное откровение Бога для рода человеческого.

Бог раскрыл истины через Своё мироздание, а не только через Своё Слово. Задача христианского мыслителя – воспринять истины из обоих источников и сформировать °мировоззрение, которое давало бы теоцентрическое толкование науки, истории, искусства и сущности человека. Однако без Божьего откровения (как общего, так и частного) эта задача настолько же неразрешима, насколько невозможно было бы сдвинуть с места Землю без точки опоры для рычага.

В богословии взаимодействие между изучением Библии и другими дисциплинами всегда должно быть улицей с двухсторонним движением. Здесь нет права на монолог для поучения других; должен идти непрекращающийся диалог. Хотя Библия непогрешима в том, о чём говорит, она не говорит обо всём на свете. И хотя Библия непогрешима, нашим толкованиям это не свойственно. Итак, в библейских исследованиях необходимо не только провозглашать истины, но и прислушиваться к представителям других дисциплин, с тем чтобы можно было выработать систематически завершённую и корректную точку зрения.

Библиография:

G. C. Berkouwer, *General Revelation*.

E. Brunner, *Revelation and Reason*.

J. Butler, *The Analogy of Religion*.

J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*.

B. Demerest, *General Revelation*.

N. L. Geisler, «God’s Revelation in Scripture and Nature» // D. Beck, ed., *The Opening of the American Mind.*

→ *Origin Science*.

C. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1.

J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*.

W. Paley, *Natural Theology*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica.*

Откровение развёртывающееся

(*PROGRESSIVE REVELATION*)

Иногда критики Писания приходят к чересчур поспешному выводу о наличии в Библии ошибок (*см*. Библия: предполагаемые ошибки) по той причине, что некоторые заповеди Бога меняются от периода к периоду. Классическим примером здесь выступает Божия заповедь о кровавых жертвоприношениях для искупления греха, данная в законе Моисеевом. Она больше не имеет силы, так как Христос принёс Себя в окончательную искупительную жертву, которую принесение в жертву животных лишь предвосхищало (см. Евр. 7–10). Точно так же Бог предписал Адаму питаться только растительной пищей (Быт. 1:29–30). Но после потопа Ною было предложено есть мясо. Моисеев закон запрещал употреблять в пищу определённых животных как «нечистых» (Лев. 11). Но Иисус указал, что эти животные чисты и их мясо можно есть (Мк. 7:19; Деян. 10:14–15; 1Тим. 4:4). Всё это – не противоречия, а примеры *развёртывающегося откровения*.

Принцип развёртывания откровения означает, что Бог не раскрывает все истины сразу и не всегда устанавливает одни и те же требования для различных периодов. В позднейших откровениях появится то, что отличается от раскрытого ранее. Так, в Ветхом Завете содержатся только намёки на учение о Троице, появляющееся в Новом Завете (например, Мф. 3:6–17; 28:18–20). В Новом Завете провозглашается явным образом то, что в Ветхом Завете присутствовало лишь в неявном виде (*см*. Троица).

Бог может изменять всё, что не приводит к логическим несоответствиям и не противоречит Его неизменной природе (Мал. 3:6; 2Тим. 2:13; Тит. 1:2; Евр. 6:18). Внеэтические установления Бог может изменять без какого бы то ни было очевидного или сформулированного основания (*см*. эссенциализм божественный). Изменение заповеди для людей, касающееся перехода с вегетарианского питания на всеядное (Быт. 1:29–30; 9:2–3) – это первый пример; изменение

обрядности Моисеева закона – второй. Это разные заповеди для разных периодов, и для установления их у Бога были разные причины, хотя и не всегда полностью нам известные (Вт. 29:29).

Иногда Бог предписывает такие изменения, потому что изменяются условия жизни людей. Так обстояло дело с ветхозаветным разрешением разводиться «по всякой причине» и строгим запретом на развод в Новом Завете (Мф. 19:3). Как указал Иисус, первоначальный закон был дан «по жестокосердию вашему» (Мф. 19:8). В каких-то случаях Бог снисходительно позволяет делать определённые вещи во «времена неведения» (Деян. 17:30), но позже отменяет такую льготу.

Главная причина изменений заключается в том, что у Бога есть постепенно развёртывающийся замысел. В этом замысле есть такие стадии, когда необходимы совершенно определённые вещи, и такие стадии, когда необходимо уже что-то другое. Какое-то время исполнялся пророческий «прототип» (кровь агнца), а когда наступила предреченная реальность, прототип перестал быть нужен. С тех пор как Церковь была утверждена на основании апостолов (Еф. 2:20), апостолы стали больше не нужны.

С учётом принципа развёртывания откровения, позднейшие откровения – это не противоречие, а дополнение. Они не исправляют ошибки, а продолжают раскрывать истину. Последующие откровения не отрицают предыдущие; они просто сменяют их. Поскольку они даются не на все времена, а только на конкретный период, конфликта при их изменении не возникает. Не бывает так, чтобы две противоположные заповеди предназначались одним и тем же людям в одно и то же время.

Пример развёртывающегося откровения можно найти в любой семье, где растут дети. Пока они совсем маленькие, родители разрешают им есть руками. Позднее родители настаивают, чтобы дети пользовались ложкой. И наконец, когда дети вырастут, от них требуют брать еду вилкой. Эти заповеди – временные, развёртывающиеся и соответствующие наличной ситуации.

Откровение частное или особое

(*REVELATION, SPECIAL*)

Частное откровение (*см*. Библия: свидетельства истинности) есть откровение Бога через Слово Божье (Писание), в отличие от откровения Бога в Его мироздании (*см*. откровение общее). Частное откровение изначально могло быть дано устно или ещё каким-то образом (см. Евр. 1:1), но впоследствии было записано и сейчас содержится только в письменном Слове Божьем, в Библии (2Тим. 3:16–17).

Частное откровение Бога засвидетельствовано чудесами (*см*. чудеса; чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики). Именно таким образом был установлен канон Писания (*см*. апокрифы в Ветхом и Новом Завете; Библия: каноничность).

П

Панентеизм

(*PANENTHE1SM*)

Панентеизм не следует путать с *пантеизмом*. «Пантеизм» буквально означает, что всё (*пан*) есть Бог (*теизм*), а «панентеизм» означает «всё *в* Боге». Его также называют *богословием процесса* (поскольку в нём Бог рассматривается как изменяющееся Существо), *двухполярным теизмом* (поскольку в нём Бог имеет два полюса), *органицизмом* (поскольку в нём всё актуально существующее рассматривается как гигантский организм) и *неоклассическим богословием* (поскольку в нём Бог считается финитным и временным, в отличие от классического богословия).

Различия между теизмом и панентеизмом можно свести в такую таблицу:

Теизм

Панентеизм

Бог есть Творец

Бог есть управляющий

Творение было *ex nihilo*

Творение было *ex materia*

Бог верховно владычествует над миром

Бог трудится совместно с миром

Бог независим от мира

Бог зависим от мира

Бог неизменен

Бог изменяется

Бог абсолютно совершенен

Бог совершенствуется

Бог однополярен

Бог двухполярен

Бог актуально инфинитен

Бог актуально финитен

Не считая Бога инфинитным, неизменным, суверенным Творцом мира, давшим ему бытие, панентеисты видят в Боге финитного и изменяющегося управителя делами мира,

работающего в сотрудничестве с миром, чтобы достичь высшего совершенства в Своей сущности.

°Теизм расценивает соотношение Бога с миром как соотношение художника с его картиной. Художник существует независимо от картины; он дал ей существование, и при этом в картине выражены его мысли. В отличие от этого панентеисты считают, что Бог соотносится с миром примерно так же, как разум соотносится с телом. И действительно, они полагают, что мир есть «тело» Бога (один полюс), а Его «разум» –это другой полюс. Именно поэтому употребляется термин «двухполярный». Однако, как и некоторые материалисты нового времени, убеждённые, что разум зависит от функционирования мозга, панентеисты считают, что Бог зависит от мира. Причём зависимость эта взаимная, в том смысле, что и мир зависит от Бога.

Разновидности панентеизма. Все панентеисты согласны между собой в том, что Бог имеет два полюса – актуальный (мир) и потенциальный полюс (вне мира). Все сходятся на том, что Бог в Своём актуальном полюсе является изменчивым, финитным и временным. Все также признают, что Его потенциальный полюс неизменен и вечен.

Основные различия в представлениях панентеистов о Боге сводятся к вопросу, является ли Бог в Своём актуальном полюсе единой актуальной сущностью (событием) или сообществом актуальных сущностей. Алфред Норт °Уайтхед (Whitehead; 1861–1947) придерживался первой точки зрения, а Чарлз Хартсхорн (Hartshorne) – второй.

Большинство других отличий имеют преимущественно методологический характер. Подход Уайтхеда – больше эмпирический, а подход Хартсхорна – более рациональный. Поэтому у Уайтхеда появляется некая форма телеологического доказательства бытия Бога, тогда как Хартсхорн известен своим онтологическим доказательством. Некоторые панентеисты, такие как Джон Кобб (Cobb), отрицают разграничение между двумя полюсами Бога. Кобб заявляет, что Бог существует как единство, а не просто в одном или другом полюсе. Однако все

согласны с тем, что Бог имеет два полюса, которые можно описать так:

Первичная сущность
Последующая сущность
Потенциальный полюс
Актуальный полюс
Вечная
Временная
Абсолютная
Относительная
Неизменная
Изменяющаяся
Нетленная
Бренная
Неограниченная
Ограниченная
Концептуальная
Физическая
Абстрактная
Конкретная
Необходимая
Всего лишь возможная
Вечные сущности
Актуальные объекты
Бессознательные побуждения
Сознательные стремления

Представители панентеизма. У «богословия процесса» было много предшественников. Демиург °Платона (428–348 до Р. Х.) вечно борется с хаосом, чтобы преобразовать его в космос. Тем самым закладывалась дуалистическая (*см*. дуализм) основа для двух «полюсов» Бога. Ещё раньше (ок. 500 до Р. Х.) в философии текучести у Гераклита утверждалось, что мир есть постоянно изменяющийся процесс.

В новое время нарастающее развёртывание Бога в мировом процессе у °Г. В. Ф. Гегеля (Hegel; 1770–1831) стало значительным шагом по направлению к панентеизму. В космическом эволюционизме Герберта Спенсера (Spencer;

1820–1903) Вселенная рассматривается как развёртывающийся и развивающийся процесс. Затем Анри Бергсон (Bergson; 1859–1941) ввёл в рассмотрение творческую эволюцию (1907) жизненной силы (*elan vital*), которая движет эволюцию вперёд «скачками». Позже он отождествлял эту Силу с Богом (1935). Но ещё до этого Сэмюэл Александер (Alexander) в книге «Пространство, время и божество» (1920) впервые предложил концепцию процесса в анализе соотношения между Богом и временной Вселенной. Однако главным из первоисточников в панентеизме являются труды Уайтхеда. Его влияние заметно у Хартсхорна, Шуберта Огдена (Ogden), Кобба и других.

Основные воззрения в панентеизме. Хотя между панентеистами есть свои внутрипартийные разногласия, в основе их мировоззрения лежат одни и те же существенные компоненты. К их числу относятся:

Природа Бога. Все панентеисты согласны, что Бог имеет два полюса. Последующий или конкретный полюс – это Бог в реальности. Это такой Бог, каким Он актуально является в Своём существовании от момента к моменту. Это Бог в актуальной конкретности Его становления. В этом полюсе Бог финитен, относителен, зависим и всего лишь возможен в Своём бытии, находится в процессе становления. Другой полюс Бога – первичный и абстрактный. Это абстракция Бога, то, что универсально и постоянно в характере Бога, вне зависимости от того, который из миров существует. Абстрактный полюс божества даёт голую схему существования Бога, не наполняя её конкретным, частным содержанием. В этом полюсе Бог инфинитен, абсолютен, независим и необходим в Своём бытии, неизменен.

Панентеисты сходятся в том, что абстрактный полюс Бога включён в Его конкретный полюс. Его становление, Его процесс бытия характеризует всю реальность. Но это реальное существование Бога не следует понимать как статичное и не творческое бытие. Творческое начало наполняет всё сущее. А Бог – высшая творческая сила.

Бог также рассматривается как личностное существо. Имеют место разногласия, является ли Он единой актуальной

сущностью (как у Уайтхеда) или упорядоченным набором актуальных сущностей (как у Хартсхорна). Но практически все панентеисты считают, что Бог – личностное существо.

Природа Вселенной. Для Вселенной характерен процесс, изменение или становление. Это обусловлено тем, что она состоит из множества творящих самих себя созданий, которые постоянно вносят во Вселенную изменения и новизну. Кроме того, Вселенная вечна. Это не обязательно означает, что вечна ныне существующая Вселенная. Скорее, это могло бы означать, что в бесконечном прошлом было много Вселенных. Некоторые миры в той или иной форме существовали всегда, а другие миры в той или иной форме будут вечно существовать в бесконечном будущем. И наконец, все панентеисты отвергают традиционные теистические представления о творении *ex nihilo*, то есть «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды). Кое-кто, в том числе Огден, принимает сам термин *ex nihilo*, но по-другому толкует понятие творения, так что оно означает лишь, что нынешний мир или «миросостояние» некогда не существовал и был создан из предыдущего мира. Другие (как Уайтхед и Хартсхорн) отвергают и саму концепцию творения *ex nihilo*, отстаивая творение *ex materia* (из предсуществовавшего материала). Разумеется, поскольку этот материал в действительности есть физический полюс Бога, речь идёт и о творении *ex Deo*, из Бога. Фактически, нынешняя Вселенная совместно сотворена Богом и человеком из предсуществовавшей «субстанции». Бог, конечно же, является главным Преобразователем и Формирователем каждого мира и каждого миросостояния.

Соотношение Бога со Вселенной. В панентеистическом мировоззрении последующим полюсом Бога выступает мир. Это не означает, что Бог и мир тождественны, так как Бог больше мира, и индивидуальности, составляющие мир, отличны от Бога. Однако это означает, что мир есть космическое тело Бога и что создания, составляющие мир, подобны клеткам в Его теле. Именно поэтому Бог не может существовать без какой-либо физической Вселенной. Он не нуждается в нашем мире, но Он должен сосуществовать с *каким-нибудь* миром. Аналогично,

и мир не может существовать без Бога. Поэтому мир и Бог взаимозависимы. Более того, создания из данной Вселенной привносят ценность в жизнь Бога. Общая цель, назначение всех созданий – совершенствовать счастливое бытие Бога и тем самым помочь Ему восполнить то, чего Ему недостаёт.

Чудеса. Одно из следствий панентеистических воззрений состоит в том, что сверхъестественные явления невозможны (*см*. чудеса: аргументы против). Поскольку мир представляет собой тело Бога, вне Бога нет ничего, во что можно было бы вмешиваться, на что воздействовать. И действительно, Бог, по преимуществу, пассивно воспринимает активность Своих созданий, а не является активно действующей силой в мире. Он – космическое начало сопереживающее, а не активное (*см*. Кушнер, Харольд; ограниченный теизм). Соответственно, сверхъестественное вмешательство в мир оказывается несовместимо с сущностью панентеистического Бога. Многие панентеисты отвергают чудеса потому, что современные научные представления о мире исключают возможность подобных явлений. Такую позицию занимает Огден. Это одна из причин, почему он принимает программу Рудольфа Бультмана (Bultmann) по демифологизации содержащихся в Библии рассказов о чудесах (*см*. мифология и Новый Завет).

Человеческие существа. Панентеисты согласны между собой в том, что люди – существа личностные и свободные. Собственно говоря, род человеческий в целом есть творец совместно с Богом и творец Бога. Он помогает определять направление не только дел человеческих и общемировых, но и дел Бога. Идентичность человека не обнаруживается в каком-то сохраняющемся «я», в личности. Скорее, как и для остального мира, идентичность обнаруживается только в событиях, в актуальных явлениях истории, в которой происходит становление человечества. Человеческое существо отчасти создаёт себя в каждом своём решении и деянии в каждый момент времени. Цель его – служить Богу, привнося ценность в Его всё время развивающийся опыт.

Этика. Многие панентеисты считают, что абсолютных нравственных ценностей не существует (*см*. нравственность:

абсолютная природа). Поскольку Бог и мир пребывают в вечной текучести, не может быть абсолютного, неизменного идеала ценностей. С другой стороны, такие панентеисты, как Хартсхорн, заявляют, что универсальная основа для этики есть – это красота, гармония и интенсивность. Всё, что развивает эту основу, опирается на неё, действует в ней, есть добро, а всё остальное есть зло. Но даже при постулировании такого универсального эстетического фундамента конкретные этические предписания и правила универсальными не будут. Хотя, в общем и целом, следует содействовать красоте, а не уродству, как именно это сделать – вопрос относительный. Таким образом, хотя может существовать абсолютная основа, абсолютный базис для этики, сами ценности не абсолютны, но относительны.

Участь человека. Грядущую участь человека не нужно представлять себе как реальные небеса, или преисподнюю, или сознательное существование после смерти (*см*. бессмертие). Скорее, человеческие существа, как и все создания Божии, будут жить вечно только в космической памяти Бога. Тот, кто внёс богатый вклад в жизнь Бога, получит удовлетворение, зная, что Бог будет вовеки вспоминать его с любовью. Те, чья жизнь не дала Богу ничего ценного, иными словами, была нечестивой, не будут поминаться Богом с особой нежностью.

В панентеизме продолжающийся эволюционный процесс содействует вечному однонаправленному движению событий. Кроме того, Бог и человечество рассматриваются как совместные творцы истории. Однако, в отличие от теизма, конечной цели у истории нет. Вечно будет существовать непревзойдённое божество, всё уходящее ввысь в Своём совершенстве. И вечно будет существовать какой-либо мир, обитаемый творящими самих себя созданиями, всеобщей целью которых останется совершенствование бытия Бога. История не имеет начала и не имеет конца. Нет её предназначения, нет утопии, эсхатона, нет её завершения. История, как и всё остальное, всегда была, находится в процессе становления сейчас и будет продолжаться в этом процессе вечно. История не движется к какой-либо точке, она просто движется.

Оценка. *Полезный вклад панентеизма*. Панентеисты стремятся найти всесторонний взгляд на реальность. Они осознают, что фрагментарные концепции сущего неадекватны. Вместо этого они стараются выработать последовательный и разумно обоснованный взгляд на всё сущее, выработать завершённое мировоззрение.

Панентеистам удаётся постулировать тесную взаимосвязь между Богом и творением, не разрушая эту связь, как происходит в пантеизме. Бог пребывает *в мире*, но не тождественен ему. Присутствие Бога во Вселенной не уничтожает множественность, наполняющую человеческий опыт, а, напротив, поддерживает её и даже наделяет её устремлённостью и смыслом. Исходя из существования Высшего Существа, панентеисты показывают, что мир должен зависеть от Бога, как в своём возникновении, так и в продолжении своего бытия. Если бы Бога не было, мир не мог бы продолжать существовать. Панентеисты настаивают, что у Вселенной должна быть своя адекватная причина.

Панентеисты устанавливают глубинную связь своего мировоззрения с современными научными теориями. Какого бы мировоззрения ни придерживаться, науку игнорировать нельзя. Серьёзные открытия человечества в любой области или научной дисциплине должны встраиваться в мировоззрение. Коль скоро реальность действительно рациональна и непротиворечива, то всякое знание должно последовательно систематизироваться, вне зависимости от того, кто и каким образом сделал его общим достоянием. Панентеисты считают это чрезвычайно важным.

Критика панентеизма. Ниже приведены некоторые из первоочередных критических возражений.

Представления о Боге, одновременно являющемся инфинитным и финитным, необходимым и всего лишь возможным в своём бытии, абсолютным и относительным, внутренне противоречивы. Противоречие возникает, когда противоположные качества приписываются в одно и то же время одному и тому же объекту, причём в одном и том же смысле, в одном и том же аспекте. Например, высказывание о том, что ведро в одно и то же время наполнено водой и не

наполнено водой в одном и том же смысле слова, внутренне противоречиво. Такого просто не бывает, потому что это логически невозможно.

Хартсхорн отвечал на обвинения в противоречивости, указывая, что метафизические противоположности никогда не относят к одному и тому же полюсу божества. Наоборот, те атрибуты, которые совместимы, такие как инфинитность и необходимость, приписывают одному полюсу, а другие атрибуты, тоже сочетающиеся друг с другом, такие как финитность и всего лишь возможность существования, приписывают уже иному полюсу. Свойства инфинитности и финитности, необходимости и всего лишь возможности бытия, хотя и приписываются одному и тому же существу в одно и то же время, относятся каждое к своему полюсу Бога (Hartshorne, *Man's Vision of God*, 22–24). Христианский теист Г. П. Оуэн (Owen) отвечал на это, что, по всей видимости, никакого реального различия между двумя полюсами божества нет. Поскольку абстрактный полюс лишён какого бы то ни было конкретного, актуального существования, он должен быть голой идеей, обладающей мысленной реальностью, но не бытием (Owen, 105). Следовательно, Бог в действительности не должен быть инфинитным и необходимым, так как эти атрибуты относятся к потенциальному полюсу, которого не существует реально. В реальности Бог финитен и всего лишь возможен в Своём бытии. Или же Бог должен представлять обе стороны метафизических противоположностей в одно и то же время и в одном и том же полюсе. В первом варианте панентеистическая доктрина Бога становится бессмысленной, а во втором – противоречивой. В любом случае двухполярная концепция Бога непоследовательна.

Идея Бога как самопричинного существа противоречива. Трудно понять, каким образом некое существо могло бы стать причиной собственного существования. Думать, что такое возможно, – значит верить, что потенциальность способна сама себя актуализировать. Тогда и чашка может сама себя наполнить чаем, а сталь может сама себя трансформировать в небоскрёб. Разве может нечто быть первичнее собственного

существования, чтобы дать себе это существование? А именно это пришлось бы делать самопричинному существу, чтобы получить существование. Панентеист мог бы ответить, что Бог вовсе не давал Себе существования; Он существует вечно. И в панентеистическом понимании самопричинный Бог просто создаёт Своё становление. То есть Бог производит изменения в Себе. Бог актуализирует Свою потенциальность для совершенствования.

Но это приводит к ещё одной проблеме. Если Бог выступает причиной Своего становления, а не Своего бытия, то кто или что поддерживает существование Бога? Разве может некое существо изменяться, если нет существа неизменного, дающего основу для бытия изменяющегося существа? Всё не может пребывать в текучести. То, что изменяется, переходит от потенциальности к актуальности, от того, чем не является, к тому, чем становится. Такие изменения не могут актуализировать сами себя или быть самопричинными, ведь потенциальность ещё не стала тем, чем имеет потенциал стать.

«Ничто» не может породить нечто. Не могут подобные изменения и быть беспричинными, ибо должна существовать своя причина для каждого следствия или явления (*см*. принцип причинности). Представляется, таким образом, что меняющаяся Вселенная, выступающая конкретным полюсом Бога, должна иметь свою причину в чём-то, что не меняется. Нечто вне изменчивого мироустройства должно поддерживать существование всего этого мироустройства. Следовательно, должно быть существо, отличное от того, что представители философии процесса называют «Богом», и поддерживающее существование этого «Бога». А если так, то панентеистический Бог, по сути, Богом не является, но настоящим Богом окажется Существо, дающее основу этому бытию. Такой Бог уже не есть неизменное-изменчивое существо, как божество в богословии процесса. Он должен оказаться просто неизменным.

Ещё один аспект этой проблемы заключается в убеждённом знании панентеистами того, что всё сущее, в том числе Бог, относительно и изменчиво. Как может кто-либо знать, что нечто изменчиво, если нет стабильной точки отсчёта, относительно

которой и определяется изменение? У теиста есть Бог с Его абсолютными, неизменными характером и волей. У панентеиста такого эталона нет. Панентеист мог бы ответить, что для него мерой неизменности служит неизменная первичная природа Бога. Но это не выглядит адекватным ответом. Ведь первичный полюс Бога представляет собой лишь абстракцию – он лишён какой бы то ни было реальности. Это может быть концептуальной мерой неизменности, но не реальной. Кроме того, панентеист, когда говорит, что Бог неизменен, имеет в виду, что Бог неизменно изменчив – Он не может не меняться постоянно и постоянно меняется к лучшему (Hartshorne, *Natural Theology*, 110, 276). Тем самым мы, по всей видимости, возвращаемся к тому, с чего начали, когда всё меняется, но ничто не производит изменения.

Представляется также, что панентеистическая концепция личности расходится с нашим опытом самопознания. По крайней мере, мы считаем себя личностными существами, которые претерпевают изменения лишь до определённой степени. Большинство из нас не думает, что мы становимся новыми личностями в каждый момент своего существования. Фактически, само высказывание «я становлюсь новой личностью в каждый момент своего существования» уже предполагает, что есть нечто, что остаётся, то «я», с которым и происходят изменения. А иначе что же меняется? Если при переходе от момента к моменту ничего не остаётся, то действительно ли можно сказать, что нечто меняется? Если нет такого смысла, в котором личность есть длящаяся во времени тождественность, то, как представляется, мы можем говорить только о серии несвязанных актуальных явлений «я» (ibid., 58). И единственное, что может быть названо изменяющимся в такой серии «я», – это сама серия, но отнюдь не каждое из составляющих её отдельных «я». По всей видимости, тем самым будет уничтожена самоидентификация, и возникнет противоречие с человеческим опытом. Особенно остро эта проблема стоит для Хартсхорна. В соответствии с его взглядами, индивидуум прекращает существование всякий раз, когда наступает момент без осознания «я». Сюда должны

относиться периоды сна или общего наркоза и прочие случаи перерывов в сознании. Мать, разбудившая утром ребёнка, фактически будет возвращать его к жизни.

Заявлять вместе с панентеистами, что тот или иной мир должен был существовать всегда, – означает строить порочный круг. Разумеется, невозможно, чтобы состояние тотального «ничто» когда-либо воспринималось на опыте, так как не могло быть никого, чтобы его воспринимать. Иначе это уже не было бы *тотальное* небытие. Но тем самым предполагается, что истинным может быть только то, что может быть воспринято на опыте. С какой стати мы должны принимать именно такой критерий истины? Как даёт понять Хартсхорн, он должен быть принят потому, что вне опыта нет ничего осмысленного (ibid.). То понятие, которое не может быть воспринято на опыте, должно оказаться бессмысленным. Но если так, то Хартсхорн, похоже, может объявить свой тезис истинным по определению. Ведь если не может быть осмысленности вне опыта, тотальное небытие, которое никак не может восприниматься на опыте, должно оказаться бессмысленным. Хартсхорн доказывает свой тезис, определяя смысл таким образом, чтобы превратить тотальное небытие в бессмысленное понятие. Он не доказал бессмысленность утверждения «ничего не существует», а только постулировал её, тем самым строя порочный круг.

Даже если Хартсхорну удастся установить, что тотальное небытие невозможно, отсюда ещё не следуют панентеистические тезисы. Ибо это будет означать только то, что всё сущее не могло бы оказаться лишь возможным в своём бытии. Но это естественным образом приводит к теистической позиции (*см*. теизм), согласно которой вне мира всего лишь возможных сущностей должно быть некое Необходимое Существо. Совсем необязательно делать вывод о правильности панентеизма просто из-за того, что состояние тотального небытия невозможно.

Если утверждение «ничего не существует» логически возможно, то существование Бога Хартсхорна и Огдена становится призрачным. Такой Бог должен поддерживать коловращение Вселенной и стремительно менять Вселенные,

чтобы оставаться в строю. Он, словно пуповиной, привязан к хоть какой-нибудь Вселенной. Но если логически возможно, что утверждение «некий мир существует» не всегда будет истинным, то логически возможно, что утверждение «Бог существует» иногда окажется ложным. Однако, согласно Хартсхорну и Огдену, если Бог – Необходимое Существо, Которое должно всегда существовать независимо ни от чего, – не является логически необходимым, то существование Бога должно быть логически невозможным. В силу этого вывода Бог Хартсхорна и Огдена с необходимостью ложен.

Богословие процесса сталкивается с трудной дилеммой (Gruenler, 75–79). Бог постигает всё мироздание одномоментно, однако Бог ограничен в пространстве и во времени. Но ведь мысли существа, ограниченного в пространстве и времени, не могут распространяться хоть сколько-нибудь быстрее скорости света, у которого уходят миллиарды лет на то, чтобы пересечь Вселенную со скоростью 300 000 километров в час. И представляется, что разум, у которого уходят такие сроки на то, чтобы объять Вселенную, никак не мог бы одномоментно воспринимать и контролировать всё мироздание. С другой стороны, если разум Бога всё-таки трансцендентен пространственно-временной Вселенной и может мгновенно и одновременно объять целое, то это будут уже не панентеистические представления о Боге, а теистические.

Библиография:

N. L. Geisler, «Process Theology» // *Tensions in Contemporary Theology*.

___ and W. Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on World Views*.

R. G. Gruenler, *The Inexhaustible God: Biblical Faith and the Challenge of Process Theism*.

C. Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time.*

→ *Man's Vision of God.*

→ *The Logic of Perfection.*

S. M. Ogden, *The Reality of God.*

→ *Theology In Crisis: A Colloquium on The Credibility of «God».*

→ «Toward a New Theism» // *Process Philosophy and Christian Thought*.

H. P. Owen, *The Christian Knowledge of God*.

W. E. Stokes, «A Whiteheadian Reflection on God's Relation to the World» // *Process Theology*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas.*

→ *Modes of Thought.*

→ *Process and Reality*.

Пантеизм

(*PANTHEISM*)

Пантеизм означает, что всё (*παν*, «пан») есть Бог (*θεός* «теизм»). Это мировоззрение, которого придерживаются большинство представителей °индуизма, многие представители °буддизма и других религий в духе течения *Нью Эйдж*. Кроме того, это мировоззрение «Христианской Науки», «Юнити» и сайентологии.

Согласно пантеизму, Бог «есть всё во всём». Бог наполняет всё сущее, содержит всё сущее, охватывает всё сущее и находится во всём сущем. Вне Бога не существует ничего, и всё сущее тем или иным образом отождествляется с Богом. Мир есть Бог, и Бог есть мир. А точнее говоря, в пантеизме всё есть Бог, и Бог есть всё.

Пантеизм имеет долгую историю, как на Востоке, так и на Западе. От восточного мистицизма индуистских мудрецов и провидцев до рационализма таких западных философов, как Парменид, Бенедикт °Спиноза и °Г. В. Ф. Гегель (Hegel), – пантеизм всегда находил своих сторонников.

Разновидности пантеизма. Внутри пантеизма существуют различные позиции. *Абсолютный* пантеизм представлен в мышлении древнегреческого философа пятого века до Р. Х. Парменида и в индуизме веданты (*см*. индуизм и веданта). Абсолютный пантеизм учит, что в мире есть только одно существо, Бог, и что всё остальное, что кажется существующим, в действительности не существует. ещё одна разновидность – это *эманационный* пантеизм, сформулированный философом третьего века по Р. Х. °Плотином. Согласно этим представлениям, всё вытекает из Бога примерно так же, как цветок развивается из семени. Существует также пантеизм *развития* по Гегелю (1770–1831). Гегель рассматривал события истории как проявления развития Абсолютного Духа. В *модальном* пантеизме рационалиста семнадцатого века Спинозы утверждалось, что существует только одна абсолютная субстанция и все финитные сущности

есть лишь её модальности или моменты. *Многоуровневый* пантеизм встречается в некоторых формах индуизма, особенно в изложении Радхакришнана. При такой точке зрения рассматривается несколько уровней проявления Бога, от Его высшего проявления как Абсолютного Единства, до низших уровней, на которых нарастает Его множественность. *Проникающий* пантеизм – это представления, популяризованные в фильме «Звёздные войны» Джорджа Лукаса, где Сила (Дао) пропитывает всё сущее. Та же концепция встречается в дзэн-буддизме.

Основные представления. Существуют и другие формы пантеизма, однако здесь изложены его общие мировоззренческие основы. В каждой из таких разновидностей Бог отождествляется с миром, но в концепции этого единства возникают различия. Все пантеисты верят в то, что Бог и реальный мир едины, но расходятся в том, каким образом объединяются Бог и мир. Ниже рассматриваются основные концепции пантеистического мировоззрения.

Природа Бога. Бог и реальность в конечном счёте безличностны. Индивидуальность, сознание и разум характерны для низших проявлений Бога, и их не следует смешивать с Богом в Его бытии. В Боге наличествует абсолютная простота (бессоставность) единства. У неё нет составных частей. Множественность может проистекать из неё, но сама и в себе самой она едина.

Природа Вселенной. Те пантеисты, которые оставляют за Вселенной хоть сколько-нибудь реальности, соглашаются с тем, что она сотворена *ex deo*, «из Бога», а не *ex nihilo*, «из ничего», как считается в теизме (*см*. творение: различные взгляды). Есть только одно Существо, одно Бытие во Вселенной; всё остальное – это Его эманация, Его проявления (см. проблема единственности и множественности). Разумеется, в абсолютном пантеизме принято, что Вселенная – это даже не проявление. Мы все – просто составные части разветвлённой иллюзии. Творения попросту не существует. Бог существует. И больше ничего.

Бог в соотношении со Вселенной. В отличие от теистов, для которых Бог существует вне Вселенной, отделён от неё, пантеисты убеждены, что Бог и Вселенная суть одно. Теисты оставляют какую-то часть реальности за множественной Вселенной, тогда как пантеисты этого не делают. И разумеется, те, кто вообще отрицает существование Вселенной, не усматривают никакого реального соотношения между Богом и Вселенной. Однако все пантеисты сходятся в том, что, какая бы реальность ни существовала, она есть Бог.

Чудеса. Из пантеизма вытекает, что чудеса невозможны. Ибо, коль скоро всё есть Бог, и Бог есть всё, вне Бога не существует ничего, во что можно было бы вмешиваться, нарушая ход вещей, как того требует сама сущность чуда. Более глубокое обсуждение этих вопросов приведено в статье о Спинозе (*см*. Спиноза, Венедикт). Поскольку пантеисты считают Бога простым (не имеющим составных частей) существом, тождественным всему сущему, у них Бог не мог бы сотворить никакого чуда, так как для чуда необходим Бог, в каком-то смысле находящийся «вне» мира, в дела которого Он вмешивается. Единственный смысл, в каком Бог «вмешивается» в дела мира, – это через регулярное проникновение в него в соответствии с высшими духовными законами повторения, такими как закон кармы (*см*. реинкарнация). Итак, пантеистическое мировоззрение исключает возможность чудес (*см*. чудеса: аргументы против).

Человеческие существа. Пантеисты верят либо в то, что человек, как индивидуальное существо, абсолютно нереален (абсолютный пантеизм), либо в то, что человечество всё-таки реально, но гораздо менее реально, нежели Бог. Основополагающее учение абсолютного пантеизма состоит в том, что люди должны преодолеть своё невежество и осознать, что они *есть* Бог. Те же, кто оставляет некоторую дистанцию между Богом и человеком, учат дуалистическому взгляду на индивидуальность – она состоит из тела и души. Тело тянет душу вниз, препятствуя её соединению с Богом. Поэтому каждый должен очистить своё тело, с тем чтобы душа могла освободиться и достичь приобщения к Абсолютному Единству.

Для всех пантеистов главная цель, предназначение человека – воссоединение с Богом.

Этика. Обычно пантеисты стремятся жить высоконравственной жизнью и учат других людей тому же. Зачастую их произведения наполнены призывами судить здраво, хранить верность истине и самоотверженно любить окружающих.

Тем не менее эти призывы обычно относятся лишь к низшим уровням духовного развития. Коль скоро человек достиг приобщения к Богу, его больше не волнуют законы нравственности. Безучастность, предельное равнодушие к своим деяниям и их последствиям нередко выдвигаются как необходимое предусловие достижения единства с Богом. Поскольку Бог трансцендентен добру и злу, человек должен стать выше них, чтобы прийти к Богу. Нравственность акцентируется только в качестве временной цели, и обусловлено это отсутствием абсолютной основы для различения этически правильного и неправильного (*см*. нравственность: абсолютная природа). Прабхавананда с Кристофером Ашервудом (Usherwood) признают именно это, когда указывают: «Любое действие, при определённых обстоятельствах и для определённых людей, может стать ступенькой духовного роста – если оно совершается в духе безучастности. Всякое добро и всякое зло относительно, измеряясь индивидуальной мерой духовного роста [...] Но в высшем смысле не может быть ни добра, ни зла» (*Bhagavad-Gita*, 140).

Итак, для пантеиста этичное поведение есть лишь средство, а не самоцель. Применяется оно только для того, чтобы способствовать достижению высшего уровня духовности. В высшей реальности нет ни добра, ни зла. Как формулирует Прабхавананда, «когда мы говорим: «я несу добро» или «я несу зло», мы всего лишь прибегаем к языку майи [мира иллюзий; *см*. иллюзионизм]. «Я есть брахман» – вот единственно верное утверждение относительно нас самих, которое может высказать любой из нас» (Prabhavananda, *Spiritual Heritage*, 203).

История и участь человека. Пантеисты практически не говорят об истории, разве что в модифицированных формах пантеизма, обычно испытавших влияние западного теизма (как у Гегеля). История их не интересует, так как она либо не существует вовсе, либо расценивается как один из аспектов кажущегося мира, то, что нужно превзойти. История не имеет конечной цели, предназначения. Если за ней и признаётся некоторая реальность, история всегда (за исключением пантеизма Гегеля) считается циклической. Подобно вращающемуся колесу сансары, история вечно повторяет самое себя. В истории нет никаких уникальных или последних событий. Нет миллениума, утопии или эсхатона.

Что касается индивидуальной человеческой участи, большинство представителей пантеизма, особенно восточных его разновидностей, верят в реинкарнацию. После того как душа покинет тело, она входит в другое смертное тело, чтобы отбыть свою карму. Конечная цель состоит в том, чтобы покинуть тело и – для большинства пантеистов – слиться с Богом. Это называется нирвана и означает потерю индивидуальности. Окончательное спасение в такого рода пантеистических системах – это спасение от своей индивидуальности, а не в ней, как у христиан (*см*. бессмертие).

Оценка. *Положительный вклад пантеизма*. Пантеизм стремится объяснить реальность в целом, а не её составные части. Коль скоро мы составляем вселенную, любое мировоззрение должно попытаться охватить эту целостность. В пантеизме принят именно такой холистический взгляд на сущее. Любая завершённая концепция Бога должна включать в себя представления об имманентном присутствии и активности Бога в мире. Богу, Который не имеет или не может иметь связи с человеком, многие отказали бы в поклонении, да и мало кто счёл бы, что Он его заслуживает. В пантеизме правильно подчёркивается, что Бог пребывает в мире и тесно с ним связан. У Него нет трансцендентной удалённости, полной оторванности от Вселенной.

Пантеизм учит, что только Бог абсолютен и необходим в Своём бытии. Из остальных сущностей все и каждая должны

быть не абсолютными и полностью зависимыми от Бога. Если бы Бога не было, больше ничего вообще бы не могло существовать. Безусловно, от мировоззрения требуется именно таким образом связывать всё сущее с высшим.

И наконец, вполне уместен акцент пантеизма на том, чтобы не приписывать Богу ограничений в наших высказываниях о Нём. Коль скоро Бог ничем не ограничен и трансцендентен, все ограничения должны отрицаться уже в самой терминологии о Нём. Без этого возникло бы вербальное идолопоклонничество. Инфинитное нельзя объять нашими финитными концепциями.

Критика. Абсолютный пантеизм внутренне противоречив. Абсолютный пантеист заявляет: «Я есть Бог». Но Бог – это неизменный Абсолют. А человек проходит через процесс изменений, называемый просветлением, прежде чем придёт к осознанию этой истины. Так как же люди могут быть Богом, если люди меняются, а Бог – нет?

Пантеисты пытаются выйти из-под этой критики, допуская для человека некоторую степень реальности, будь то эманация, модальность или проявления. Но если мы в действительности лишь модальности Бога, почему мы об этом забываем? Г. П. Оуэн (Owen) называет это «метафизической амнезией», которой наполнена наша жизнь. Коль скоро мы обманываемся в вопросе осознания нашего собственного индивидуального существования, откуда нам знать, что пантеист тоже не обманывается, когда заявляет о своём осознании высшей реальности?

По сути дела, если мир действительно есть лишь иллюзия, разве можем мы вообще отличать реальность от фантазии? Лао-Цзы хорошо формулирует этот вопрос: «Если, пока я спал, я был человеком, которому снится, что он – мотылёк, откуда мне знать, когда я проснусь, что я не мотылёк, которому снится, что он – человек?» (Guinness, 14). Если то, что мы устойчиво воспринимаем как реальность, реальностью не является, разве можем мы вообще отличать реальность от фантазии? Может быть, когда мы пересекаем оживлённую улицу с тремя потоками несущегося на нас транспорта, нам не надо ни о чём волноваться, раз это всё равно иллюзия. В самом деле, зачем

нам смотреть при пересечении улицы налево и направо, если ни нас, ни транспорта, ни самой улицы в реальности не существует? Если бы пантеисты последовательно претворяли свои идеи в жизнь, ни одного пантеиста вскоре бы не осталось.

Внутренне противоречивая сущность пантеизма.

Пантеизм внутренне противоречив (*см*. внутренне противоречивые высказывания), по крайней мере во всех тех его разновидностях, в которых заявляется, что моя индивидуальность есть лишь иллюзия, порождённая моим разумом. Ибо, согласно пантеизму, разум индивидуума сам является элементом иллюзии и поэтому не может дать основы для её объяснения. Коль скоро разум составляет часть иллюзии, на него нельзя опираться при объяснении иллюзии. Таким образом, если пантеизм верен в утверждении, что моя индивидуальность есть иллюзия, то пантеизм ложен, потому что тогда не остаётся основы для объяснения иллюзии (см. D. K. Clark, chap. 7).

Пантеизм также не в состоянии удовлетворительным образом решить проблему мирового зла (*см*. проблема зла). Заявление о том, что зло иллюзорно или не совсем реально, не только прозвучит пустыми и обидными словами для тех, кто реально страдает от зла, но и окажется философски неадекватным. Если зло не реально, то каково же происхождение этой иллюзии? Почему люди страдают от него так долго и почему оно кажется настолько реальным? Несмотря на все уверения пантеистов в обратном, они тоже испытывают боль, страдают и в конце концов умрут. Даже пантеист корчится от боли во время приступа аппендицита. И он выскакивает из-под колёс мчащегося грузовика, чтобы не пострадать от наезда.

Если, как считают пантеисты. Бог есть всё и всё есть Бог, то зло есть иллюзия и в конечном счёте нет ничего этически правильного или неправильного. Ведь в отношении добра и зла имеются всего четыре возможности:

1) Если Бог есть все добро, то зло должно существовать обособленно от Бога. Но это невозможно, ведь Бог есть всё – отдельно от Него ничего не может существовать.

2) Если Бог есть всё зло, то добро должно существовать обособленно от Бога. Но и это невозможно, потому что Бог есть всё.

3) Бог одновременно всё добро и всё зло. Этого не может быть, так как было бы внутренне противоречивым утверждение о том, что одно и то же существо в одно и то же время есть всё добро и всё зло. Далее, большинство пантеистов полагают, что Бог находится вне добра и зла. Следовательно, Бог не есть ни добро, ни зло.

4) Добро и зло иллюзорны. Они не являются реальными категориями.

Большинство пантеистов останавливаются на возможности номер четыре. Но если зло – лишь иллюзия, то в конечном счёте не существует таких понятий, как добрые или злые помыслы и деяния. И какая тогда разница, прославляем ли мы или проклинаем, советуем или принуждаем, любим или убиваем? Если нет окончательного нравственного разграничения между этими действиями, то не существует и абсолютной моральной ответственности. Жестокость и милосердие в конечном счёте суть одно и то же. Вот пример, который приводит по этому поводу один из критиков пантеизма:

Однажды я был в общежитии у молодых южноафриканцев из Кембриджа и побеседовал с группой студентов. Среди прочих там присутствовал и юный индиец, который по происхождению был сикхом [*см*. сикхизм], а по вероисповеданию – индуистом [*см*. индуизм и веданта]. Он начал решительно высказываться против христианства, однако имел очень слабое представление о проблемах собственной религии. Так что я спросил: «Разве неверным будет то утверждение, что на основе вашей религиозной системы жестокость и милосердие в конечном счёте окажутся тождественны, что между ними не останется подлинного различия?» Он со мной согласился… Студент, в чьей комнате мы сидели, сразу оценивший все следствия из этого признания юного сикха, схватил свой чайник с горячей водой, приготовленный для чаепития, и стал лить кипяток прямо индийцу на голову. Тот опешил и, спросив хозяина, что же тот

делает, получил вежливый, но категоричный ответ: «Нет никакой разницы между жестокостью и милосердием. После чего наш индуист скрылся в ночи» [Schaeffer, *The God Who Is There*, 101].

Если пантеисты правы в том, что реальность – вне морали, что понятия добра и зла, правильного и неправильного к ней неприложимы, то поступать этично так же бессмысленно, как поступать неэтично (Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*). Основа для нравственности уничтожается. Пантеизм не принимает проблему мирового зла всерьёз. Как сказал °К. С. Льюис, «Если вы не принимаете всерьёз различия между добром и злом, то очень легко придёте к выводу, что всё во Вселенной – часть Бога. Если же вы считаете, что некоторые дела и вещи действительно плохи, между тем как Бог плохим быть не может, подобная точка зрения неприемлема для вас» (Lewis, *Mere Christianity*, 30).

В этом аспекте, как и в ряде других, пантеистическая концепция Бога непоследовательна. Сказать, что Бог инфинитен и всё же каким-то образом имеет единую сущность с творением (*ex deo*), – означает создать проблему, как финитное может быть инфинитным; а ведь именно это говорят абсолютные пантеисты. Иначе пришлось бы считать финитный мир не совсем реальным, хотя и существующим. Мы видели проблемы, возникающие в первом, абсолютистском варианте. Однако во втором варианте Бог оказывается одновременно инфинитным и финитным, так как относительно Него утверждается, что часть Своей сущности Он разделяет со Своими созданиями, а из этого вытекает, что Инфинитное Существо становится не полностью инфинитным. Но разве может Инфинитное быть финитным, Абсолютное – относительным, а Неизменное – изменяющимся?

Кроме того, пантеистический Бог непознаваем. Само высказывание «Бога нельзя понять разумом» представляется либо бессмысленным, либо внутренне противоречивым. Ведь если само это высказывание нельзя понять разумом, то оно внутренне противоречиво. Так как в нём утверждается, что разумом ничего нельзя понять относительно Бога. Но пантеисты предлагают нам именно разумом постичь эту истину – что Бога

нельзя понять разумом. Иными словами, пантеист явно высказывает утверждение о Боге, из которого следует, что подобных утверждений о Боге высказывать нельзя. Но разве можно высказывать положительное по своей логической форме суждение о Боге, в котором утверждается, что о Боге можно высказывать только отрицательные по форме суждения? Ещё Плотин признавал, что негативное знание предполагает какие-то положительные концепции. Иначе было бы непонятно, что отрицать.

Далее критики указывают на то, что отрицание многими пантеистами применимости логики к реальности оказывается внутренне противоречивым. Ведь чтобы отрицать применимость логики к реальности, необходимо, по всей видимости, высказать логическое утверждение о реальности, из которого следует, что подобных логических утверждений о реальности высказывать нельзя. Например, когда дзэн-буддист Д. Т. Сузуки утверждает, что мы, чтобы постичь жизнь, должны отказаться от логики (Suzuki, 58), он прибегает к логике в самом своём утверждении и применяет её к реальности. В самом деле, закон непротиворечивости (А не может быть одновременно А и не-А) нельзя отрицать, не применяя его в самом этом отрицании (*см*. первичные принципы). Следовательно, чтобы отрицать, что логика применима к реальности, необходимо не высказывать логических утверждений о реальности. Но как же тогда отстаивать такую точку зрения?

Библиография:

Bhagaead Gita. Prabhavananda, trans., with C. Usherwood; see esp. Appen. 2: «The Gita and War».

D.K. Clark, *The Pantheism of Alan Watts*.

D. K. Clark, *Apologetics In the New Age*.

G. H. Clark, *Thales to Dewey*.

W. Corduan, «Transcendentalism: Hegel» // N. L. Geisler, ed., *Biblical Errancy: An Analysis of Its Philosophical Boots.*

R. Flint. *Anti-Theistic Theories*.

O. Guiness, *The Dust of Death*.

S. Hackett, *Oriental Philosophy*.

G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.
H. P. Owen, *Concepts of Deity*.
Plotinus, *Enneads*.
Prabhavananda, *The Spiritual Heritage of India*.
→ *The Upanishads: Breath of the Eternal*, F. Manchester, trans.
S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life.*
J. M. Robinson, *An Introduction to Early Greek Philosophy*.
F. Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*.
→ *The God Who Is There*.
H. Smith, *The Religions of Man*.
B. Spinoza, *Ethics*.
D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*.

Паскаль, Блез

(*PASCAL, BLAISE*)

Блез Паскаль (1623–1662) – французский математик, физик и философ. В возрасте шестнадцати лет он написал оригинальную работу о конических сечениях. Он внёс свой вклад в развитие дифференциального исчисления и заложил основы математической теории вероятностей. В его честь названы несколько математических объектов и принципов – арифметический треугольник Паскаля, закон Паскаля и мистическая гексаграмма Паскаля.

Внимание Паскаля к вопросам веры повлекло за собой его сближение с янсенистами – представителями раскольнического течения в католицизме, которые находились в противостоянии с иезуитами. В среде янсенистов Паскаль испытал своё «первое обращение» (1646). Позднее с ним произошло «окончательное обращение», когда он открыл для себя «Бога Авраама, Бога Исаака и Бога Иакова, а не Бога философов и схоластов» (Pascal, 311).

После осуждения в 1655 г. апологета янсенистов Антуана Арнуальда (Arnuald) Паскаль написал свои восемнадцать «Писем к провинциалу» (1656–1657), в которых критиковал иезуитские представления о благодати и нравственности. Самая знаменитая его книга – *Pensees* («Мысли»), опубликованная после его смерти по оставленным им записям. В «Мыслях» проводится защита христианства, основанная на изложении фактов и ссылках на исполнившиеся пророчества и обращённая непосредственно к сердцу читателя (Cross, 1036).

°***Вера и рассудок***. Хотя оппозиция Паскаля по отношению к Рене Декарту (Descartes) с его картезианским рационализмом принесла ему незаслуженную славу фидеиста (*см*. фидеизм), фактически сам Паскаль указывал на множество свидетельств в подтверждение христианской веры. Придерживаясь традиции °Августина, в которой был воспитан, Паскаль был убеждён, что только вера способна освободить человека от греха и дать ему личное приобщение к Богу. В вере: всегда есть элемент риска,

но этот риск себя оправдывает. Паскаль признавал, что «у сердца есть свои резоны, неведомые рассудку». Однако тем самым рассудок всё-таки исключается из обоснования истинности христианской веры.

Апологетика. Рациональная апологетика христианства у Паскаля может быть разделена на три части. Во-первых, он обращался к свидетельствам; во-вторых, указывал на исполнившиеся пророчества; а в-третьих, приводил свою знаменитую аргументацию типа «беспроигрышного пари».

Обращение к свидетельствам. Как считал Паскаль, «это признак слабости – доказывать существование Бога, ссылаясь на мир природы» (Pascal, no. 466). Он добавляет: «Примечателен тот факт, что ни один канонический автор не обращался к природе для доказательства бытия Бога» (ibid., no. 463). Тем не менее Паскаль перечисляет двенадцать «доказательств» в пользу христианства:

1) христианская религия, через тот факт, что она установлена столь твёрдо и столь кротко, хотя столь противоположна природе;

2) святость, возвышенность и смиренность христианской души;

3) чудеса из Священного Писания;

4) в частности, Иисус Христос;

5) в частности, апостолы;

6) в частности, Моисей и пророки;

7) иудейский народ;

8) пророчества;

9) вечность: ни одной религии не доступна вечность;

10) учение, объясняющее всё;

11) святость этого закона;

12) само мироустройство (ibid., no. 482).

Некоторые из этих свидетельств Паскаль рассматривает досконально. Доводы на основе пророчеств занимают в «Мыслях» раздел с номерами 483–511. Паскаль указывает на сверхъестественный характер пророчеств, так как в них «написано об этих вещах задолго до того, как они исполнились» (ibid., no. 484). Он отмечает их конкретность, приводя

пророчество Даниила о том, в каком году предначертано умереть Мессии (ibid., no. 485). Что касается мессианских пророчеств, Паскаль перечисляет многочисленные детальные предсказания, такие как прорицания о предтече Христа (Мал. 3), о Его рождении (Ис. 9; Мих. 5) и Его служении в Иерусалиме, где ослепли мудрые и разумные (Ис. 6; 8; 29) (ibid., no. 487; *см*. пророчества как подтверждение Библии).

«Беспроигрышное пари» Паскаля. В «Мыслях» Паскаль рассматривает «беспроигрышное пари». Предположим, вслед за Паскалем, что с помощью одного только рассудка мы не можем узнать наверняка, существует ли Бог и что ждёт нас после смерти; так как же нам тогда жить в этой жизни? Каковы шансы на то, что существует Бог и жизнь после смерти? Паскаль пишет:

Либо Бог есть, либо Его нет. Но к какой точке зрения нам склониться? Разум не в силах решить этот вопрос. Мы отделены бесконечным хаосом. На дальнем конце этой бесконечной дистанции крутится монета, которая упадёт либо «орлом», либо «решкой». На что ты поставишь? Разум не может подсказать тебе выбор, разум не в силах опровергнуть ни ту, ни другую возможность…

Да, но сделать ставку ты должен. У тебя нет выхода, ты уже обязан участвовать. Что ты в таком случае выберешь? Давай разберёмся: поскольку выбор должен быть сделан, посмотрим, что окажется для тебя наименее выгодным. У тебя есть две вещи, которые ты можешь потерять: это истина и добро; и две вещи, чтобы их поставить: это твой разум и воля, твоё знание и твоя удача; и в твоей натуре избегать двух вещей: ошибок и невезения… Давай взвесим выигрыш и потери, если ты поставишь на «орла» за то, что Бог существует. Давай оценим два возможных исхода: если ты выигрываешь, ты выигрываешь всё, если проигрываешь, ты ничего не теряешь. Отбрось же колебания; ставь на то, что Он существует…

«Признаюсь, я с этим согласен, но вправду ли совсем нельзя подсмотреть, как легли карты?» – «Можно. Есть Писание и всё остальное и прочее». – «Да, но руки мои связаны, и уста мои запечатаны; я вынужден делать ставку, и я не свободен; я

узник, и я так устроен, что не могу поверить. Так чего же ты от меня хочешь?» «Всё это верно, но хотя бы усвой одно: если ты не в силах поверить, то лишь из-за твоих страстей, ведь разум побуждает тебя поверить, и всё-таки поверить ты не можешь. Сосредоточься же не на том, чтобы убеждать себя, умножая доказательства существования Бога, а на том, чтобы умерить свои страсти. Ты стремишься найти веру и не знаешь пути к ней. Ты хочешь исцелиться от неверия и просишь о лекарстве – учись у тех, кто некогда был связан так же, как и ты, а теперь рискнул всем, что имеет. Есть люди, знающие путь, по которому ты стремишься пройти, исцелившиеся от недуга, с которого и они начинали. Они ведут себя в точности так, как если бы уверовали, причащаются святой водой, слушают мессы и так далее. Они помогут тебе верить совсем естественно и сделают тебя совсем послушным». «Но именно этого я и боюсь». – «Да почему же? Что ты теряешь? Но чтобы доказать тебе, что это и есть путь, вот факт – это умеряет страсти, которые остаются для тебя главным препятствием…

Говорю тебе, ты только выиграешь даже в этой жизни, и с каждым шагом по этому пути ты будешь убеждаться, что твои приобретения столь несомненны, а риск столь ничтожен, что в конце концов ты осознаешь – ты поставил на верное и бесконечное, не заплатив при этом ничего».

В «беспроигрышном пари» у Паскаля невозможно ничего потерять, поставив на то, что Бог и бессмертие существуют. Даже если доказать существование Бога и жизни после смерти не удаётся, верить в это – хорошая ставка. Мы не можем ничего потерять. Если Бога нет, жизнь верующего всё равно прекрасна. Если Он существует – тем более. Прекрасна не только эта жизнь, но и грядущая будет ещё лучше. Итак, вера в Бога и в бессмертие – это отличный выбор, как для этой жизни, так и для грядущей.

Выбора избежать нельзя. Мы должны либо верить в Бога, либо не верить. Поскольку мы всё равно не можем не сделать ставку, наши шансы гораздо предпочтительнее в случае ставки на Бога.

В игру жизни приходится играть до конца. Даже те, у кого жизнь на исходе, должны играть в эту игру; у них только сокращаются её сроки. Но считать, что мы не встретим Бога за порогом могилы, – это огромный риск, никак себя не оправдывающий. А считать, что Бог есть, – это шанс, который нельзя упустить. Ведь верующий в Бога получает награду в этой жизни несомненно, а возможно – и в грядущей. Ну а неверие в Бога приносит несчастье в этой жизни и возможность того, что в грядущей будет ещё хуже. По собственным словам Паскаля, «из-за этого выбора не остаётся; коль скоро мы имеем дело с бесконечностью, а шансы проиграть не бесконечно превосходят шансы выиграть, для сомнений нет места – ты должен получить всё».

Оценка. Подход Паскаля – это °фидеизм. Паскаль, хотя и ставил выше всего сердце и веру, фидеистом не был. В «Мыслях» (Pascal, *Pensees*, no. 149) он вкладывает в уста Иисуса такие слова:

Я не жду, что вы поверите Мне покорно и без рассуждений; Я не буду подчинять вас тирании. Не обещаю Я и объяснить вам всё… Я намерен указать вам через ясные и убедительные доказательства на те признаки божественного во Мне, которые засвидетельствуют вам. Кто я, и показать, какую власть имею, такими чудесами и подтверждениями, которые вы не сможете отрицать, с тем чтобы вы тогда во всё, чему Я учу, уверовали, не имея иных причин отвергать это, кроме вашей собственной неспособности сказать, истинно ли это или нет.

Очевидно, что это не фидеизм.

Его доказательства на основе пророчеств несостоятельны. Взгляды Паскаля подверглись в восемнадцатом столетии суровой критике. Типичен пример деиста Франсуа-Мари °Вольтера (Voltaire; 1694–1778). По поводу чудес Вольтер писал: «Ни одно из пророчеств, на которые ссылается Паскаль, нельзя честь по чести отнести к Христу; и это его рассуждение о чудесах – чистейшая чушь» (Torrey, 264). Тем не менее, как показано в статье *пророчества как подтверждение Библии*, – на возражения деистов можно

дать ответ и реабилитировать аргументацию Паскаля в качестве доводов в защиту христианства.

Его взгляды не соответствуют духу Просвещения. Вольтер в своём двадцать пятом философском письме заявляет, что христианские представления Паскаля о грехопадении, искуплении, божественном провидении, предопределении и благодати не соответствуют ни духу Просвещения, ни духу гуманизма и могут лишь поощрять фанатизм.

В связи с «беспроигрышным пари» Паскаля Вольтера поразило, что тот прибегает к подобным средствам для доказательства существования Бога. Коль скоро «небеса проповедуют славу Божию», чего ради Паскаль принижает вечное свидетельство о Боге в природе (*см*. Бог: свидетельства существования)?

Вальтер Кауфманн (Kaufmann) из Гарварда однажды пошутил, что, может быть, Бог Паскаля был бы «больше Лютером [Luther], чем сам Лютер». То есть «Бог мог бы наказывать тех, чья вера подсказана осмотрительностью» (Kaufmann, 177). Но и это вряд ли можно счесть критикой «беспроигрышного пари». В лучшем случае тем самым лишь отвергаются те, кто уверовал в Бога из-за таких резонов. Кроме того, этот довод основан на слишком поверхностных представлениях о характере Бога. Нравственно достойный Бог, не говоря уже о рационально мыслящем, никогда не станет наказывать того, кто прислушивается к словам мудрости в размышлениях о своей грядущей участи.

Атеист Джордж Г. Смит утверждает, что человек теряет слишком многое, сделав такую ставку в пари. «С чем нам придётся расстаться? С интеллектуальным целомудрием, с самооценкой и с благодарным, наполненным страстями существованием – это для начала. Словом, со всем тем в жизни, ради чего стоит жить. Далеко не беспроигрышная, ставка Паскаля в таком пари требует пожертвовать своей жизнью и своим счастьем» (Smith, 184).

Однако совсем не очевидно, что дело обстоит именно так. Сам Паскаль был человеком высокого и чистого ума, что с

готовностью признавало даже большинство его врагов. И, безусловно, просто ошибочно думать, будто бы Паскаль и другие мыслящие христиане оказались лишены «благодарного существования». В самом деле, это составная часть пари Паскаля, а именно, что мы не можем ничего потерять, так как нынешняя наша жизнь с верою уже сама по себе – даже если Бога нет – в высшей степени стоит того, чтобы жить. И наконец, Смит упускает из виду важную мысль Паскаля: верующий также предвидит вечную награду. «Всё приобрести, ничего, в сущности, не теряя»; неверием трудно возразить Паскалю.

Можно было бы оспаривать ту посылку, что верующий ничего не теряет. Если Бога нет, жертвенная жизнь христиан напрасна (2Кор. 11:22–28; 2Тим. 3:12). Верующие лишаются определённых удовольствий. Но с учётом того, что верующий обретает истинную радость и мир, прощение и надежду даже в своих страданиях (Рим. 5; Иак. 1), здесь вряд ли есть что обсуждать.

Тем не менее «беспроигрышное пари» – это не доказательство существования Бога, а наставление к благоразумию. Оно просто показывает, что глупо не верить в Бога. Остаётся вопрос, действительно ли тропа «мудрости» ведёт к истине.

Библиография:

D. Adamson, *Blaise Pascal: Mathematician. Physicist, and Thinker About God.*

W. Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy.*

P. Kreeft, *Christianity for Modern Pagans: Pascal's Pensees*.

B. Pascal, *Pensees*.

«Pascal, Blaise» // F. L. Cross, et al., eds., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2d ed.

R. H. Popkin, «Pascal» // P. Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*.

G. H. Smith, *Atheism: The Case against God*.

H. F. Stewart, *Pascal's Apology for Religion.*

N. Torrey, «Voltaire, Francois-Marie Arouet De» // P. Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*.

C. C. J. Webb, *Pascal's Philosophy of Religion*.

Пейн, Томас

(*PAINE, THOMAS*)

Томас Пейн (также Пэн; 1737–1809) был одним из самых воинственных представителей °деизма в Соединённых Штатах периода основания. Его политические произведения, такие как «Здравый смысл» (*Common Sense*, 1776) и «Права человека» (*The Rights of Man*, 1791–1792), несут на себе глубокий отпечаток его деистических убеждений. Идеи Пейна оказали влияние как на Американскую, так и на Французскую революцию. Однако на этом их значение не кончается. В книге «Век разума» (*The Age of Reason*, 1794–1795) Пейн изложил свою апологетику деизма таким образом, чтобы её было интересно читать любому человеку. Считая, что республиканским и эгалитарным идеалам угрожают церковные деятели, Пейн написал «Век разума» специально для того, чтобы опровергнуть все притязания на сверхъестественные откровения и тем самым дискредитировать духовенство (Morias, 120–22).

Представления о Боге. «Я верю в одного Бога, и только в одного», – писал Пейн. Как и представители °теизма, Пейн считал, что единый Бог – всемогущий, всеведущий, всеблагой, инфинитный, милосердный, справедливый и непостижимый (Paine, *Complete Works of Thomas Paine*, 5, 26, 27, 201). Но в отличие от христианских теистов Пейн был убеждён, что единственный путь к постижению этого Бога – через «упражнение разума». Он отвергал сверхъестественное откровение во всех его видах, считая, что оно непознаваемо. Как он заявлял, «откровение применительно к религии означает то, что *непосредственно* передано от Бога к человеку». Соответственно, он не признавал даже откровение, данное другим людям, расценивая его как навязываемые индивидууму предписания. То, что было открыто конкретному человеку, было открыто исключительно для этого человека. Для всех остальных это подобно слухам, и, соответственно, они не обязаны в это верить (ibid., 26, 7). Поэтому хотя «ни один человек не станет

отрицать или оспаривать власть Всемогущего вступать в такое общение, если Он того пожелает», всё же подобное откровение может быть постигнуто только тем человеком, который непосредственно получил его от Бога (ibid.).

Пейн также утверждает, что сверхъестественное откровение (*см*. откровение частное, или особое) невозможно, учитывая неадекватность человеческого языка для его выражения. Божье откровение должно быть абсолютно «неизменным и универсальным» (ibid., 25). Человеческий язык не мог бы стать средством для его передачи. Изменения в значении слов, необходимость перевода на другие языки, ошибки переводчиков, переписчиков и типографов, а также возможность намеренных исправлений доказывают, что ни один из человеческих языков не может быть носителем Слова Божьего (ibid., 19; ср. ibid., 55, 56). Итак, Пейн отвергает все притязания на устное или письменное откровение от Бога. Все подобные верования – это «человеческие измышления, направленные на то, чтобы устрашить и поработить человечество, монополизировать власть и прибыли» (ibid., 6). Среди «богооткровенных религий» наибольшее презрение вызывало у Пейна христианство. Он так изложил своё отношение к нему:

Из всех религиозных систем, когда-либо изобретённых, нет другой столь унизительной для Всемогущего, столь мало поучительной для человека, столь несуразной для рассудка и столь противоречивой внутри себя самой, как эта, именуемая христианством. Слишком абсурдное, чтобы в него уверовать, слитком неправдоподобное, чтобы кого-то убедить, и слишком непоследовательное, чтобы придерживаться его на практике, оно ввергает душу в апатию и порождает только атеистов или фанатиков. Как инструмент власти, оно служит целям тирании; как средство обогащения – корыстолюбию священников; но что касается блага человека как такового, оно ни к чему его не ведёт, ни здесь, ни в грядущей жизни (ibid., 150].

«Единственная религия, – добавляет Пейн, – которая не была придумана и несёт в себе все признаки божественного происхождения, – это простой и чистый деизм». Собственно

говоря, деизм, «должно быть, был первым и, вероятно, будет последним из того, во что верит человек» (ibid.).

Творение. Пейн верил, что Бог изначально дал бытие Вселенной и поддерживает её существование. Бог сотворил «миллионы миров», и все они населены разумными существами, которым «доступны те же возможности познания, что и нам». Одной из причин того, что Бог сотворил это множество миров, стали «преданная благодарность» и «восхищение», которые будут испытывать Его создания, созерцая эти миры (ibid., 46, 47).

«СЛОВО БОЖЬЕ ЕСТЬ ТО ТВОРЕНИЕ, КОТОРОЕ МЫ ВИДИМ: и именно в *этом слове*, которое никакие человеческие измышления не в силах фальсифицировать или изменить, заключено универсальное обращение Бога к человеку» (*см*. откровение общее). Мироздание раскрывает нам всё, что необходимо знать о Боге. Через мир мы можем познать, что Бог существует, каков Он и чего ждёт от нас (ibid., 24, 26,309; *курсив Т.П*.).

В мироздании раскрывается существование Бога. Очевидно, что вещи, составляющие Вселенную, не могли бы создать сами себя (*см*. доказательство космологическое). Должна была быть «первая причина, вечно существующая, по природе своей совершенно отличающаяся от любого известного нам материального бытия, через могущество которой существует всё сущее; эту первую причину человек и называет Богом» (ibid., 26; ср. ibid., 28). Пейн также строит рассуждение, исходя из понятия движения. Поскольку Вселенная состоит из материи, которая не может сама себя двигать, происхождение орбитального движения планет было бы невозможно, если бы не существовала вечная первая причина, приведшая их в движение. Эта Первая Причина должна быть Богом (Aldridge, 6:17). Пейн также строит рассуждение, исходя из устроенности мироздания (*см*. доказательство телеологическое). Поскольку «произведения рук человеческих доказывают существование человека» и часы есть «позитивное свидетельство существования часовщика», то «сходным образом творение свидетельствует для нашего разума и для наших чувств о

существовании Творца» (Paine, *Complete Works*, 310). Мироздание также раскрывает нам, каков Бог:

Хотим ли мы узреть Его могуществе? Мы видим его в беспредельности Его творения. Хотим ли мы узреть Его мудрость? Мы видим её в том нерушимом порядке, которому подчинено непостижимое целое. Хотим ли мы узреть Его щедрость? Мы видим её в тем изобилии, которым Он наполнил землю. Хотим ли мы узреть Его милосердие? Мы видим его в том, что Он не лишает этого изобилия даже неблагодарных. Хотим ли мы узреть Его волю в том, что касается дел человеческих? Та благость, которую Он проявляет ко всем, служит нам уроком для нашего поведения по отношению друг к другу [ibid., 201].

Всё, что человеку нужно знать, доступно для его разумения через обращение к «Писанию, именуемому творением» (ibid.).

Человеческие существа. Согласно Пейну, человек есть существо рациональное, личностное и свободное. Пейн придерживался веры в «человеческое равенство и в религиозную обязанность каждого человека быть справедливым, любить дела милосердия и доставлять счастье своим сотворённым Богом собратьям» (ibid., 5, 41, 309). Пейн категорически отрицал, что род человеческий участвует в бунте против Бога и нуждается в спасении. Как он сформулировал, человечество «состоит в тех же близких взаимоотношениях со своим Творцом, в которых состояло всегда, с тех пор как существует, и [...] для него величайшее утешение так думать» (ibid., 24).

Что касается °бессмертия, Пейн мог бы сказать просто: «Я надеюсь на счастье вне этой жизни» (Paine, *Age of Reason*, 1.3). Далее он говорит: «Я не тревожусь о статусе грядущего бытия. Мне вполне достаточно веры, даже положительной убеждённости, что Сила, давшая мне существование, способна его продолжить – в любом угодном ей виде и любым угодным ей способом, в этом моём теле или без него [...] Мне кажется даже более вероятным, что я продолжу существование в грядущем, нежели то, что у меня было существование, такое, как есть сейчас, ещё до начала бытия» (ibid., 58).

Пейн верил, что нравственно чистые люди будут счастливы в грядущей жизни, а нравственно испорченные подвергнутся наказанию. Те, кто был не особенно добрым или злым, а просто безразличным, окажутся «полностью заброшены» (Paine, *Complete Works*, 5, 56).

Зло. Пейн нигде не пытается примирить существование мирового зла с деистической концепцией Бога (*см*. проблема зла). В самом деле, похоже, что он замечает только то зло, которое причиняется социальной несправедливостью или принесено «богооткровенной религией». С первым следует бороться преимущественно на политическом уровне. Второе, составляющее худшую разновидность зла, надёжней всего можно предотвращать, не признавая «никаких других откровений кроме того, которое явлено в книге творения», и расценивая во всех остальных случаях так называемое «слово Божье» как «выдумки и обман» (ibid., 37).

Этика. Пейн так выражает суть своих этических убеждений:

Нравственная благость и доброта Бога ко всем Его созданиям проявляются в творении; и видимая нами ежедневно доброта Бога по отношению ко всем людям есть пример, призывающий всех людей так же поступать по отношению друг к другу; и, соответственно, любые гонения и мстительные распри между людьми и любая жестокость по отношению к животным есть нарушения нравственного долга [ibid., 56].

Если бы каждый человек «проникся так полно и так сильно, как следовало бы, этой верою в Бога, то вся его нравственная жизнь подчинялась бы силе этой веры». Человек «жил бы в благоговейном трепете перед Богом и перед людьми и не делал бы того, что не скроется ни от Него, ни от них». С другой стороны, «именно забывая Бога в делах рук своих и следуя книгам мнимого откровения, человек уклоняется с прямого пути обязанностей и счастья и становится поочерёдно жертвой то сомнений, то заблуждений» (ibid., 150, 309).

Библия и чудеса. Пейн нигде не высказывал свои взгляды на историю и её предназначение. Тем не менее он был убеждён, что Библия исторически недостоверна (*см*. Новый Завет: историческая достоверность) и изобилует ошибками (*см*.

Библия: предполагаемые ошибки). Он высмеивал, объявляя мифологическими выдумками, любые библейские рассказы, касающиеся сверхъестественного (*см*. мифология и Новый Завет). Он настаивал, что традиционные представления об авторстве для практически каждой книги Библии ошибочны и большинство из них написаны гораздо позже, чем обычно думают. Он доказывал, что весь Новый Завет был написан (*см*. Новый Завет: датировка) «спустя свыше трёх столетий после того времени, в которое, как утверждается, жил Христос» (ibid., 9–12, 15, 19, 20, 21, 53, 61–131, 133).

Пейн не верил, что в истории когда-либо имели место сверхъестественные деяния Бога (*см*. чудеса: аргументы против). Расценивая законы природы в качестве предписаний о том, что «должно происходить в природе», он определял чудо как «нечто противоречащее функции и действию этих законов». Однако Пейн добавляет, что «пока мы не знаем полностью эти законы […] и силы природы, мы не в состоянии судить, будет ли нечто, что может казаться нам чудесным, сверхъестественным, находиться в пределах или вне пределов, или в прямом противоречии по отношению к законным возможностям природы». Таким образом, наше ограниченное знание природы не даёт нам «никаких позитивных критериев для определения, что есть чудо, и человечество, вследствие своих представлений о чуде доверяясь кажимости, постоянно подвержено обману». Как вытекает из этих соображений, «нет ничего более несуразного, чем идея о том, что Всемогущий стал бы прибегать к подобным средствам, именуемым чудесами». Гораздо вероятней («миллион против одного») то, что свидетели лгут, чем то, что природа изменилась. «В наше время мы никогда не видели, чтобы природа отклонялась от своего пути, зато у нас есть все основания полагать, что в это же время миллионы раз произносилась ложь» (ibid., 51–53).

Оценка. Основные аспекты воззрений Пейна оцениваются в статьях *ад; Библия: предполагаемые ошибки; Библия: свидетельства истинности; деизм; Новый Завет: историческая достоверность; чудеса: аргументы против.*

***Библиография*:**

A. O. Aldridge, «Paine, Thomas» // *EP*.
R. Flint. *Anti-Theistic Theories*.
N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.
→ and W. Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on World Views*.
I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone.*
J. LeLaud, *A View of the Principal Deistic Writers*…
C. S. Lewis, *Christian Reflections*.
→ *Miracles: A Preliminary Study*.
J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*.
H. M. Morais, *Deism in Eighteenth Century America*.
J. Orr, *English Deism: Its Roots and Its Fruits*.
T. Paine, *Common Sense*.
→ *Complete Works of Thomas Paine*.
→ *The Age of Reason*, Parts 1 and 2.
→ *The Rights of Man*.
M. Tindal, *Christianity as Old as the Creation*…

Первичные принципы

(*FIRST PRINCIPLES*)

Первичные принципы лежат в основе познания. Без них ничего нельзя было бы познать (*см*. фундаментализм). Даже в когерентизме используется один из первичных принципов – принцип непротиворечивости – для проверки внутренней непротиворечивости самой этой системы. В °реализме утверждается, что первопринципы приложимы к реальному миру. Применимость первичных принципов по отношению к реальности невозможно опровергнуть. В самом отрицании того, что первичные принципы приложимы к дальности, для отрицания используются первичные принципы.

Принципы реальности. Без основополагающих первичных принципов реальности ничего познать нельзя. Бее, что мы знаем о реальности, известно через них. Можно сформулировать двенадцать фундаментальных первичных принципов.

1) Сущее есть (С есть) = *принцип существования*.

2) Сущее есть сущее (С есть С) = *принцип тождественности*.

3) Бытие не есть небытие (С не есть не-С) = *принцип непротиворечивости*.

4) Или бытие, или небытие (или С, или не-С) – *принцип исключённого третьего.*

5) Небытие не может породить бытие (не-С) С) = *принцип причинности*.

6) Существо, лишь возможное в своём существовании, не может породить другое существо, лишь возможное в своём существовании ($С^{В}$ –) $С^{В}$) = *принцип сохранения возможности (зависимости)*.

7) Только необходимое существо может породить существо, лишь возможное ($С^{Н}$ –) $С^{В}$) = *позитивный принцип модальности*.

8) Необходимое существо не может породить необходимое существо ($С^{Н}$) $С^{Н}$) = *негативный принцип модальности.*

9) Каждое существо, лишь возможное в своём существовании, порождено необходимым существом ($С^{Н}$ –) $С^{В}$) = *принцип экзистентной причинности*.

10) Необходимое существо существует ($С^{Н}$ существует) = *принцип экзистентности необходимого*.

11) Существо, лишь возможное, существует ($С^{В}$ существует) = *принцип экзистентности возможного*.

12) Необходимое существо подобно возможному существу (существам), которое им порождено ($С^{Н}$ – подобно –) $С^{В}$) = *принцип аналогии*.

Для реалиста бытие есть основа всякого познания. Рационалист Рене °Декарт сказал: «Я мыслю, следовательно, существую». Но для реалиста, такого как °Фома Аквинский, верно другое: «я существую, следовательно, мыслю». Ибо не может мыслить тот, кто не существует. Существование фундаментально для всего сущего. В основе всего лежит бытие. Всё сущее есть (или имеет) бытие. Поэтому несоответствия между рациональным и реальным нет. Нельзя отделить мышление от сущего и познание от бытия.

Неопровержимость. Первичные принципы неопровержимы или сводятся к неопровержимым утверждениям. Они либо самоочевидны, либо сводятся к самоочевидным утверждениям. А самоочевидные принципы либо истинны по самой своей природе, либо неопровержимы в силу того, что в них предикат (сказуемое) сводится к субъекту (подлежащему). То, что предикат можно свести к субъекту, означает, что принцип невозможно отрицать, не апеллируя при этом к нему самому. Например, принцип непротиворечивости нельзя отрицать, не прибегая к нему в самом этом отрицании. Утверждение «противоположности не могут быть верны одновременно» предполагает, что утверждение, противоположное ему, не может быть истинным.

Не все скептики или агностики (*см*. агностицизм) готовы признать, что принцип причинности, имеющий критически важное значение для всех космологических доказательств существования Бога, является неопровержимым первопринципом. В самом деле, далеко не каждый скептик

охотно согласится и с тем, что нечто существует (принцип существования). Таким образом, необходим комментарий по поводу неопровержимости первичных принципов.

1) *Принцип существования*. Нечто существует. Например, я существую. Это неопровержимо, так как я должен существовать, чтобы иметь возможность отрицать своё существование. Самой этой попыткой явным образом отрицать факт своего существования я неявным образом данный факт подтверждаю.

2) *Принцип тождественности*. Существо должно быть равно самому себе. Иначе оно бы не было самим собой.

По поводу этих и других первопринципов важно отметить различие между *невыразимым* и *неопровержимым*. Я могу произнести или написать слова: «Я не существую». Тем не менее, говоря это, я неявным образом подтверждаю, что я всё-таки существую. Высказывание о том, что я не существую, фактически недоказуемо. Я должен фактически существовать, чтобы иметь возможность грамматически выразить, что я не существую.

Некоторые современные номиналисты полагают, что это не более чем языковой парадокс. Они заявляют, что утверждение «Я не могу ни слова сказать по-английски» внутренне противоречиво, если оно сделано на английском языке. И говорящий может решить эту проблему, только перейдя, например, на французский язык. Они заявляют также о возможности формировать так называемые метавысказывания на том же самом языке и тем самым избегать подобных затруднений. Иными словами, они выделяют особый класс высказываний о высказываниях (класс метавысказываний) и заявляют, что метавысказывания уже не есть высказывания о реальном мире. Предполагается, что метавысказывания свободны от внутренних противоречий. Так, когда философы говорят: «О Боге нельзя сделать дескриптивных (описательных) высказываний», это оказывается дескриптивным высказыванием не о Боге, а лишь о всех высказываниях, которые можно сделать о Боге.

Совершенно справедливо, что предложение на французском языке, гласящее, что я не говорю по-английски, не является внутренне противоречивым. Однако предложение на французском языке, гласящее, что я не говорю по-французски, опять окажется внутренне противоречивым.

Этот манёвр с метавысказываниями не позволяет избежать ловушки внутренней противоречивости. Ведь высказывания о высказываниях, что-либо утверждающих относительно реальности, сами являются косвенными высказываниями о реальности. Например, если кто-то говорит: «Я не делаю высказывания о реальности, когда говорю, что нельзя сделать ни одного высказывания о реальности», он *делает* высказывание о реальности. Причём это самое радикальное высказывание, которое только можно сделать о реальности, ведь оно запрещает все остальные высказывания о реальности. Итак, высказывание «нечто существует» нельзя отрицать без того, чтобы неявным образом подтвердить, что нечто всё-таки существует (например, тот, кто делает это высказывание).

3) *Принцип непротиворечивости.* Бытие не может быть небытием, ибо они прямо противоположны. А противоположности не могут быть тождественны. Ведь тот, кто утверждает, будто бы «противоположности могут быть верны одновременно», не считает, что высказывание, противоположное данному, тоже истинно.

4) *Принцип исключённого третьего*. Поскольку бытие и небытие противоположны (то есть противоречат друг другу), а противоположности не могут быть тождественны, то ничто не может закрасться в «щель» между бытием и небытием. Единственно возможные варианты – это бытие и небытие.

Любая попытка отрицать, что все осмысленные высказывания должны быть непротиворечивыми, по самой своей сущности, как осмысленное высказывание, должна быть непротиворечивой. Точно так же, любая попытка отрицать, что закон непротиворечивости применим к реальности, сама является непротиворечивым высказыванием о реальности – то есть сама себя опровергает. Итак, как и остальные первопринципы, закон непротиворечивости неопровержим.

Против этого заключения было выдвинуто два возражения, одно философское и другое – естественнонаучное. Философское возражение состоит в том, что в данном рассуждении строится порочный круг, так как закон непротиворечивости используется для обоснования закона непротиворечивости. В сущности, здесь утверждается, что было бы противоречием отрицать закон непротиворечивости. Однако закон непротиворечивости не используется здесь как *основа* для умозаключения. Он используется просто *в процессе* косвенного обоснования валидности данного закона. Точно так же, как высказывание «я могу кое-что сказать по-английски», использующее английский язык, наглядно, *в процессе* выражения мысли демонстрирует тот факт, что я кое-что могу сказать по-английски, так и закон непротиворечивости используется просто *в процессе* демонстрации валидности данного закона. Но он не служит основой для умозаключения.

Прямой основой для закона непротиворечивости является его самоочевидная сущность, соответственно тому, что предикат здесь сводится к субъекту. А косвенное обоснование явствует из того факта, что любая попытка отрицать его сама неявным образом предполагает его истинность. Иными словами, это необходимая предпосылка для всякого рационального мышления.

Второе возражение касательно принципа непротиворечивости имеет научный характер. На сформулированный Нильсом Бором (Bohr) принцип дополнительности ссылаются в качестве подтверждения того, что на субатомном уровне реальность противоречива. Ведь согласно этому принципу существуют противоречащие друг другу способы описания одной и той же реальности, например, свет можно рассматривать и как волны, и как частицы. Однако это неверное понимание принципа дополнительности. Как отмечал Вернер Гейзенберг, существуют «два взаимодополнительных способа описания одной и той же реальности [...] эти описания могут быть верны только отчасти: должны существовать свои ограничения на применимость концепции частиц и свои ограничения на применимость

концепции волн, иначе нельзя было бы избежать противоречия». В итоге, «если принять во внимание эти ограничения, которые можно выразить с помощью соотношения неопределённости, то противоречие исчезает» (Heisenberg, 43).

То возражение, что принцип неопределённости (или непредсказуемости) Гейзенберга противоречит принципу причинности, необоснованно. В крайнем случае, он может указывать не на то, что события не имеют причины, а лишь на то, что они непредсказуемы при данном состоянии средств измерения. Дополнительное обсуждение см. в статье *принцип неопределённости*.

5) *Принцип причинности*. Только бытие может породить бытие. «Ничто» даже не существует, а ведь лишь то, что существует, может стать причиной существования, ибо само понятие «причины» подразумевает нечто существующее, что располагает возможностью воздействовать на другую сущность. Из абсолютного «ничего» абсолютно ничего не получится.

Высказывание «небытие не может породить бытие» неопровержимо. Само понятие «порождать» или «быть причиной» подразумевает нечто существующее, что порождает другую сущность, становится причиной её существования. Отрицать это соотношение между причиной и следствием – значит утверждать, будто бы «ничто есть нечто» или «небытие есть бытие», а это абсурдно.

Данное рассуждение следует отличать от тезиса Дэвида °Юма о том, что нет ничего абсурдного в утверждении: «за ничем может следовать нечто». Сам Юм признавал, что нечто всегда *имеет свою причину* в чём- то. И теисты признают тезис Юма о том, что, с точки зрения последовательности событий, сначала мироздания не было, а потом оно появилось, то есть за ничем последовало нечто. В высказывании о том, что за ничем может следовать нечто, внутреннего противоречия нет. Это не меняет тот факт, что «ничто» абсолютно неспособно породить нечто.

Ещё одно объяснение, почему небытие не может породить бытие, вытекает из указания на то, что всё «начинающее существовать» должно иметь свою причину. Если существо

начало существовать, значит, оно не есть Необходимое Существо, Которое по самой Своей природе должно существовать всегда. Поэтому то, что начинает существовать, по определению есть существо лишь возможное, такое, которое может как существовать, так и не существовать. Для каждого возможного существа, получающего своё бытие, должно существовать некое порождающее действие, служащее причиной его перехода из состояния потенциальности (возможности бытия) в состояние актуальности (действительности бытия). Ибо, отмечает Фома Аквинский, никакая потенциальность к существованию не может сама себя актуализировать. Чтобы актуализировать себя, она должна находиться в состоянии актуальности, но до того, как она актуализирована, она должна находиться в состоянии потенциальности. Одновременно и того, и другого быть не может (нарушение принципа непротиворечивости). Таким образом, невозможно отрицать принцип причинности, не нарушая при этом принцип непротиворечивости.

6) *Принцип сохранения возможности (зависимости)*. Если нечто не может быть порождено «ничем» (номер 5), то не может оно и порождаться тем, что могло бы быть ничем, то есть таким существом, существование которого лишь возможно. Ибо то, чего могло бы не быть, не объясняет собственное существование. А то, что не может объяснить даже своё собственное бытие, тем более не может объяснить другое бытие. Поскольку это существо лишь возможно и зависимо в собственном существовании, оно не может быть тем, от чего зависит в своём существовании что-либо другое. Поэтому одно возможное существо не может породить другое возможное существо.

7) Позитивный принцип модальности. Абсолютное «ничто» не может породить нечто (номер 5). Не может и существо с возможным типом (модальностью) бытия породить ещё одно существо, тоже лишь возможное (номер 6). Итак, что бы ни начинало существовать, оно должно быть порождено Необходимым Существом.

8) *Негативный принцип модальности*. Необходимое Существо обладает по определению такой модальностью (типом) бытия, что Его не может не быть. То есть по самой модальности своего бытия (способу существования) оно должно существовать. Оно не может начать или прекратить существование. Но быть порождённым – значит начать существование. Поэтому Необходимое Существо не может быть порождено. То, что может начинать своё существование, не является необходимым.

9) *Принцип экзистентной причинности*. Все существа, которые лишь возможны, нуждаются в причине. Ведь существо лишь возможное – это то, что есть, но чего могло бы не быть. Однако, поскольку оно имеет потенциальную возможность не существовать, оно не объясняет своё собственное существование. То есть в самом себе оно не содержит основы, объясняющей, почему оно все-таки существует, хотя могло бы не существовать. Оно в самом буквальном смысле слова ни на чем не основано. Но «ничто» не может быть основой или причиной чего бы то ни было (номер 5). Только нечто может порождать нечто.

10) Необходимое существо существует (Сн существует) = принцип экзистентности необходимого.

Принцип экзистентности необходимого следует из двух других принципов: принципа существования (номер 1) и принципа причинности (номер 5).

Поскольку нечто неопровержимо существует (номер 1), оно является либо а) полностью лишь возможным, либо б) полностью необходимым, либо в) отчасти возможным и отчасти необходимым. Но в б) и в) признается существование Необходимого Существа, тогда как а) логически невозможно, поскольку противоречит самоочевидному принципу номер 5. Ведь если существо (существа) полностью лишь возможны, то возможно и то, что оно (они) не существовали бы вовсе. То есть возможно состояние полного «ничто». Но в настоящее время нечто неопровержимо существует (например, я существую), что было продемонстрировано в посылке номер 1. А «ничто» не может породить нечто (номер 5). Следовательно, не может быть

(невозможно), чтобы имело место состояние полного «ничто». Но если невозможно, чтобы ничего не существовало (так как нечто существует), то нечто существует с необходимостью (то есть Необходимое Существо существует).

Иными словами, коль скоро нечто существует, и «ничто» не может породить нечто, отсюда следует, что нечто должно существовать с необходимостью. Ведь если бы нечто не существовало с необходимостью, то нечему было бы породить нечто, которое все-таки существует. Так как невозможно, чтобы «ничто» породило нечто,

то необходимо, чтобы нечто существовало всегда.

11) Существо, лишь возможное, существует ($С^{в}$ существует) = *принцип экзистентности возможного*.

Не всё существует с необходимостью. Ибо изменения реальны, то есть, по крайней мере, некоторые существа (существо) реально изменяются. А Необходимое Существо не может изменяться в своём бытии. (Это не значит, что не может быть изменений в Его внешнем отношении к другому существу. Это всего лишь значит, что в Его бытии не может быть внутренних изменений. Когда человек меняет своё положение относительно столпа, положение столпа не меняется.) Ибо Его бытие необходимо, а то, что необходимо в своём бытии, не может стать иным, не таким, каким является в своём бытии. А всякое изменение в бытии предполагает превращение в нечто иное по бытию.

Очевидно, однако, что я в своём бытии изменяюсь. Я изменился от небытия к бытию. Под «я» здесь понимается осознающее себя индивидуальное существо, которое я называю собой. (При этом не утверждается, что все составные части или элементы моего существа не являются вечными. Есть веские основания полагать, что это так, поскольку полезная энергия убывает и не может быть вечной [*см*. законы термодинамики], однако здесь речь идёт о другом.) Это «я», объединяющий центр сознания, ассоциированный с переменным составом материальных частиц, не может быть вечным. Это явствует из нескольких соображений.

Во-первых, моё сознание изменяется. Даже те, кто заявляет, что они вечны и необходимы (то есть что они суть Необходимое Существо, Бог), не всегда сознавали себя Богом. В какой-то момент прошлого они изменились, перешли от состояния, в котором не осознавали себя Богом, к состоянию, в котором осознали себя Богом. Но Необходимое Существо не может изменяться. Поэтому я не есть Необходимое Существо. Я всего лишь возможное существо. Следовательно, существует, по меньшей мере, одно возможное существо. Не всё сущее необходимо.

Далее, есть и другие способы узнать, что моё существование лишь возможно. Тот факт, что в своих рассуждениях мы приходим к умозаключениям, свидетельствует, что наше знание не является вечным и необходимым. Мы начинаем знать (то есть изменяемся, переходим от состояния незнания к состоянию знания). Но необходимое существо никак не может начинать знать что-либо. Либо оно вечно и с необходимостью знает всё то, что знает, либо не знает ничего. Если это существо из тех, кто знает, то оно знает с необходимостью, ибо принадлежит к категории необходимых существ. А знать что-либо существо может только соответственно тому, к какой категории существ принадлежит. Возможное или финитное существо должно знать возможным образом, а Необходимое Существо должно знать с необходимостью. Но я не знаю всего того, что мог бы знать извечно и с необходимостью. Следовательно, я принадлежу к категории лишь возможных существ.

12) *Принцип аналогии*. Поскольку небытие не может породить бытие (номер 5), бытие может порождаться только бытием. Но существо лишь возможное не может породить другое лишь возможное существо (номер 6). А необходимое существо не может породить ещё одно необходимое существо (номер 8). Итак, только Необходимое существо может стать причиной появления, порождения другого существа, причём только возможного существа. Ведь «стать причиной», «породить существо» – означает дать ему существование. Нечто, которое начинает существовать, имеет бытие. Причина не может

превратить небытие в бытие, потому что бытие не есть небытие (номер 3). Тот факт, что Существо порождает существо, предполагает, что имеет место сходство (аналогия) между существом-причиной и существом-следствием (номер 12). Но существо лишь возможное одновременно сходно с Необходимым Существом и отличается от Него. Сходно оно в том, что оба имеют бытие. Отличается же оно тем, что одно из них необходимо, а другое лишь возможно. Но всякий раз, когда что-то одновременно сходно и отличается, имеет место аналогия. Поэтому имеет место аналогия между Необходимым Существом и существом порождённым.

Таким образом, из того принципа, что Необходимое Существо порождает другие существа, вытекают два следствия: во-первых, следствие должно быть похоже на причину, поскольку оба имеют бытие. Причина существа не может порождать то, чем не обладает. Во-вторых, хотя следствие должно быть похоже на причину в своём бытии (то есть в своей актуальности), оно также должно отличаться от неё в своей потенциальности. Ибо причина (Необходимое Существо) по самой Своей природе не имеет потенциальности не существовать. Но следствие (существо лишь возможное) по самой своей природе имеет потенциальность не существовать. Поэтому возможное существо должно отличаться от своей Причины. Поскольку Причина возможного существа должна одновременно иметь сходство со своим следствием и отличие от него, их можно назвать подобными. Поэтому имеет место аналогическое подобие между Причиной возможного существа и тем возможным существом, которое Она породила.

Доказательство существования Бога. Опираясь на эти принципы существования, можно многое узнать о реальности; они связывают *мышление* и *вещь*. Знание основано на *бытии*. С помощью этих принципов можно даже доказать существование Бога (*см*. Бог: свидетельства существования) следующим образом:

1) Нечто существует (например, я) (номер 1).
2) Я есть существо лишь возможное (номер 11).
3) «Ничто» не может породить нечто (номер 5).

4) Только Необходимое существо может породить возможное существо (номер 7).

5) Следовательно, причиной моего существования стало Необходимое Существо (следует из посылок 1–4).

6) Но я принадлежу к категории личностных, рациональных и наделённых нравственностью существ (поскольку я проявляю такого рода активность).

7) Следовательно, это Необходимое Существо должно принадлежать к категории личностных, рациональных и нравственных существ, так как я подобен Ему в силу принципа аналогии (номер 12).

8) Но Необходимое Существо не может быть лишь возможным (то есть не необходимым) в Своём существовании, что было бы противоречием (номер 3).

9) Следовательно, это Необходимое Существо является личностным, рациональным и нравственным существом необходимым, а не возможным образом.

10) Это Необходимое Существо является также вечным, беспричинным, неизменным, неограниченным и единственным, так как Необходимое Существо не может начинать существовать, порождаться какой-либо причиной, претерпевать изменения, быть ограниченным в любой возможности того, каким Оно могло бы быть (Необходимое Существо не имеет возможности быть иным, не таким, какое Оно есть), и быть не единственным Необходимым Существом (поскольку не может быть двух инфинитных существ).

11) Следовательно, единственное необходимое, вечное, беспричинное, неограниченное (= инфинитное), рациональное, личностное и нравственное существо существует.

12) Такое Существо следует именовать «Богом» в теистическом смысле слова, так как Оно обладает всеми существенными качествами теистического Бога.

13) Следовательно, теистический Бог существует.

Заключение. Первичные принципы обязательны для всякого познания. А первичные принципы бытия являются необходимой предпосылкой для всякого познания бытия. Такие первопринципы неопровержимы или сводятся к

неопровержимым принципам. Ибо в самой попытке отрицать их они подтверждаются. С их помощью не только познаётся реальность, но можно доказать и существование Бога.

Библиография:

Aristotle, *On Interpretation*.

→ *On Metaphysics.*

W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*.

L. M. Regis, *Epistemology*.

Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*.

→ *On Interpretation*.

F. D. Wilhelmsen, *Man's Knowledge of Reality*.

Платон

(*PLATO*)

Жизнь и труды Платона. Платон родился в 428 г. до Р. Х., в год смерти Перикла. Он стал учеником Сократа в возрасте шестнадцати лет. Платону было двадцать девять лет, когда умер его наставник.

Его жизнь как писателя делится на четыре периода. В первом периоде он написал диалоги «Апология Сократа», «Критон», «Протагор» и «Государство» (книга I). Во втором периоде им созданы «Кратил», «Горгий» и «Лисий». В промежутке между вторым и третьим периодом он основал свою Академию. В третьем периоде появились «Менон», «Федон», «Федр», «Пир» и завершающая часть «Государства». Перед последним периодом его литературной деятельности, когда Платону было сорок три года, родился самый знаменитый из его учеников – °Аристотель. В четвёртом, заключительном периоде писательского творчества Платоном написаны «Парменид», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей», «Критий» и «Законы».

Александр Македонский родился, когда Платону исполнилось семьдесят два года (356 до Р. Х.). Спустя всего восемнадцать лет (338 до Р. Х.) Александр начал завоевание мира и распространил в нём греческий язык и греческую культуру, которая с тех пор оказывала столь сильное влияние на мышление.

Гносеология Платона. Платон верил во врождённые идеи. Действительно, он считал, что существуют идеи, которые разум созерцал в мире чистых Форм ещё до рождения человека. Такие идеи представляют собой ни к чему уже не сводимые, простые и вечные формы (*eidos*), которые происходят от одной абсолютной Формы, Блага (*Aghatos*). Поскольку душа созерцала их в состоянии до воплощения, то всё, что от неё требуется, – их вспомнить. Осуществляется это при помощи диалектического метода диалога, который в *Меноне* проиллюстрирован примером, когда даже мальчик-раб

сумел разобраться в евклидовой геометрии благодаря правильно задаваемым ему вопросам. Разумеется, если кто-то не сможет прийти к истине в этой жизни, его ждёт ещё одно воплощение.

Когда человек в своих рассуждениях обращается к основам мышления, он выявляет абсолютные первичные принципы (*см*. первичные принципы) познания, которые и служат основой всякого познания. Скептицизм, агностицизм (*см*. агностицизм) и релятивизм (*см*. природа истины) внутренне противоречивы (*см*. внутренне противоречивые высказывания).

Метафизика Платона. Платон был убеждён, что Вселенная вечна, что это вечный процесс, в ходе которого Творец (*Demiurgos*) созерцает Благо (*Agathos*) и источает формы (*Eidos*), навечно преобразующие материальный мир (*Chaos*), структурируя в нём космос. Таким образом, творение – это вечный процесс творения *ex materia*, из материи (*см*. творение: различные взгляды). Итак, реальность сводится к основополагающему °дуализму Формы и материи, которые равно вечны.

Как указывал Платон в своей знаменитой метафоре из «Государства» о тенях на стене пещеры, физический мир – это мир теней. Реален же духовный мир чистых Форм. Любой физический объект структурирован, образован такими формами или универсалиями – вопреки номинализму (*см*. номинализм), отрицающему реальность универсалий, сущностей всех вещей. Например, всем человеческим существам свойственна одна и та же Форма, Сущность человека. Она существует как чистая Форма в реальном мире – то есть в духовном мире, лежащем в основе материального. И каждая из таких чистых Форм происходит от абсолютной Формы, содержащей все Формы в своей абсолютно совершенной сущности.

Представления Платона о Боге. Для Платона Бог был не абсолютной Формой (*Agathos*), а Формирователем (*Demiurges*). Доказательство Платона о Демиурге (Формирователе мироздания) имело такой вид: 1) Космос без форм был бы хаосом. Чистое вещество без структуры бесформенно. 2) Хаос (бесформенность) есть зло, а космос (форма) есть добро. 3) Все

благие формы в мире происходят от благого Формирователя вне мира (хаос не может сам сформировать из себя космос). 4) Формирователь не может создавать благие формы без Благой Формы, по образу которой строит их. 5) Форма, по образцу которой строятся изменяющиеся формы, должна быть Формой неизменной. Только неизменное может быть основой изменчивого. Только Постижимое (Идеал) может быть основой для идей. 6) Следовательно, существуют и Формирователь (*Demiurgos*), и Форма (Благо), по образцу которой формируется всё сущее.

Чтобы замкнуть свою Триаду высших сущностей, Платон выдвигает доказательство о Перводвигателе (или Мировой Душе). Точно так же, как Форма нужна, чтобы объяснить происхождение чистых форм, Перводвигатель нужен, чтобы объяснить существование в мире движения. Платон рассуждает следующим образом: 1) Предметы двигаются. Это известно из наблюдения. 2) Но всё, что двигается, либо движимо чем-то другим, либо само себя движет. 3) То, что движет само себя (души), первично по сравнению с тем, что само себя не движет. Ибо то, что не движет само себя, движимо тем, что само себя движет. 4) Самодвижущиеся сущности вечны – иначе движения бы не было, ведь ничто инертное не может двигать само себя. Платон добавляет, что 5) во Вселенной должны быть две самодвижущие сущности, одна – чтобы объяснить равномерное движение (благо), а вторая – неравномерное (зло). 6) Та, что отвечает за благое движение – наилучшая, так как это Высший Двигатель, который мы называем Мировой Душой. 7) Итак, существует Высший Двигатель (Душа).

Влияние Платона на позднейшее мышление. Как сказал Алфред Норт °Уайтхед, западная философия – это набор примечаний к Платону. В значительной мере так оно и есть. Примерами конкретных влияний служат Плотин, святой °Августин, гностицизм, аскетизм, °мистицизм, концепция врождённых идей, дуализм, аллегорические толкования и °панентеизм. Поскольку в воззрениях Платона присутствовала разновидность °ограниченного теизма, Джон Стюарт Милль (Mill), Уильям °Джеймс, Брайтмен (Brightnian), Петер Бертоцци

(Bertocci), Уайтхед и Чарлз Хартсхорн (Hartshorne) тоже испытали влияние Платона. Сходным образом, Фридрих °Шлейермахер, Адольф Харнак (также Гарнак; Harnack) и другие либералы и гуманисты (*см*. гуманизм секулярный), убеждённые в природном совершенстве человека, опираются на идеи Платона, который считал, что познать добро – значит творить добро. Спасение приходит через просвещение.

Оценка взглядов Платона. Многие идеи Платона имеют непреходящую ценность. В неполный перечень необходимо включить, по меньшей мере, следующее:

Положительные черты. В воззрениях Платона имеется множество положительных аспектов, и значительная их часть была и остаётся полезной при формулировке и отстаивании положений христианского вероучения. Перечислим из них такие:

°***Фундаментализм***. Утверждение Платоном первичных принципов – это неоценимая помощь для христианских апологетов в их возражениях против °агностицизма и °конвенционализма.

Истина как соответствие. Подобно другим классическим философам, Платон определял истину как соответствие, тем самым подкрепляя ту христианскую позицию, что метафизическая истина есть то, что соответствует реальности. Истина объективна, а не чисто субъективна (*см*. природа истины).

Гносеологический абсолютизм. Для Платона истина не только объективна, но и абсолютна. Доводы Платона по-прежнему используются христианскими апологетами для отстаивания своей веры в абсолютность истины.

Этический абсолютизм. Платон также верил в абсолютные ценности. Это тоже соответствует такой задаче христианских апологетов, как защита этических абсолютов (*см*. нравственность: абсолютная природа).

Этический °эссенциализм. Платон не только верил в этические абсолюты, но и считал, что они основаны на неизменной сущности высшей Формы (*Блага*).

Универсалии. Вопреки °номинализму, Платон доказывал, как и ортодоксальные христиане, что универсалии, высшие

сущности, реальны. В самом деле, это составная часть христианского вероучения – что у Бога одна сущность и три ипостаси и что у Христа были две сущности, две природы, соединившиеся в одной личности (*см.* Христос: божественная сущность).

Доказательства бытия Бога. Доказательства бытия Бога у Платона стали прототипами для позднейших христианских форм °космологического доказательства и доказательства, основанного на совершенстве (*см*. Бог, свидетельства существования), к которым обращались °Августин, °Ансельм и °Фома Аквинский.

Бессмертие. Платон утверждал то, во что верят все ортодоксальные христиане, а именно, что в структуре человеческого существа есть духовная составляющая, которая бессмертна (*см*. бессмертие).

Жизнь после смерти. Ещё один приемлемый для христиан аспект мышления Платона – его представления о духовном мире, который находится вне нашего мира и в который люди в конечном счёте попадают после смерти. Согласно Платону, существуют и небеса, и °ад.

Врождённые способности разума. Большинство христианских апологетов верит во врождённые, Богом данные способности человеческого разума. Мы рождаемся не с абсолютно пустым умом, но имеем определённые рациональные способности и качества, данные нам Богом. Это проявляется во всеобщности первичных принципов, таких как закон непротиворечивости.

Негативные черты. Несмотря на многие положительные черты системы Платона, немало и таких его идей, влияние которых для христиан было подобно неотступному преследованию Немезиды. Ряд из них заслуживает рассмотрения.

Метафизический дуализм. В отличие от христианства, настаивающего на царственном творении *ex nihilo*, «из ничего», Платон исповедовал °дуализм сотворения мира *ex materia*, из предсуществовавшей материи (*см*. творение: различные взгляды). Таким образом, для Платона материальная

Вселенная является вечной, а не временной, как считают христиане, обосновывая это вескими свидетельствами (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма; теория большого взрыва).

°*Ограниченный теизм*. В отличие от теистического Бога христиан, инфинитного в Своём могуществе и совершенстве, Бог Платона финитен. Но существуют убедительные свидетельства, показывающие, что Бог инфинитен.

Антропологический дуализм. Одной из самых стабильных, но проблемных для христиан составляющих в наследии Платона являются его дуалистические представления о человеке. Согласно Платону, человек есть душа и только обладает телом. Собственно, люди томятся в узилище своих тел. Из этого вытекают как аскетизм (отрицание всего телесного), так и обращённость к иному миру; ни то, ни другое христиане не одобряют.

Аллегоризм. Поскольку Платон считал, что материя является менее реальной и менее благой, нежели дух, он невысоко ставил буквальное понимание сущего. В области толкования текстов это приводит к поискам более глубокого, духовного и мистического их прочтения. На этой основе возникли и неоплатонизм (*см*. Плотин), и средневековый аллегоризм (*см*. Ориген), а соответствующие проблемы до сих пор причиняют беспокойство христианской церкви.

Врождённые идеи. Хотя Платон совершенно справедливо указывал на врождённые элементы в человеческом разуме, многие христиане вслед за Фомой Аквинском отвергали представления Платона о врождённых идеях. Некоторые из великих христианских мыслителей, например Августин, даже соглашались с сопутствующим утверждением Платона о воспоминании таких идей из предшествующего опыта, но только затем, чтобы позднее отказаться от этой позиции.

Реинкарнация. Концепция реинкарнации у Платона, как и её аналог в восточных религиях, осуждена христианской церковью и опровергается убедительными свидетельствами – и со стороны Библии, и со стороны рационального мышления (*см*. реинкарнация).

Гуманистический оптимизм. В каком- то отношении Платон является отцом западного гуманизма (*см*. гуманизм секулярный). Его мнение о том, что совершенствуется человек за счёт просвещения, противоречит как учению Писания, так и всеобщему человеческому опыту.

Дилемма плюрализма. Подобно другим следующим Пармениду философам, Платон так и не решил проблему единственности и множественности (*см*. монизм). В конечном счёте он пришёл к множеству ни к чему более не сводимых, простых Форм, которые, однако, никаким реальным образом не могли бы отличаться друг от друга (*см*. плюрализм метафизический).

Теологическая неадекватность. Некоторые христиане видят у Платона больше христианских истин, чем их у него имеется. Платоновская Триада – Форма, Формирователь и Мировая Душа – ни в коем случае не соответствует христианской °Троице, как иногда полагают. Прежде всего, два члена Триады (Форма и Мировая Душа) даже не являются личностями в сколько-нибудь значимом смысле слова. Кроме того, у них нет единой, общей для всех сущности.

Далее, Платон, как и другие древнегреческие философы, никогда не объединял своего Бога и своё высшее метафизическое начало, чем отличается от христиан (см. Gilson). У Платона, например, высшим метафизическим началом выступает Благо, но Благо не отождествляется с Богом. Наоборот, стоящему ниже Блага Демиургу отведена в системе Платона роль Бога.

Библиография:

E. Gilson, *God and Philosophy* (chap. 1).

J. Owens, *A History of Ancient Western Philosophy*.

Plato, *Republic*.

→ *Apology*.

→ *Timaeus*.

→ *Laws*.

A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Works*.

Плащаница туринская

см. **Туринская плащаница**

Плотин

(*PLOTINUS*)

Плотин (ок. 204–270) родился в Египте и в возрасте, приближающемся к тридцати годам, стал изучать философию в Александрии. В конечном счёте он проучился у Аммония Саккаса, учителя °Оригена, одиннадцать лет. Плотин не начинал писать свои произведения, пока на протяжении десяти лет преподавал философию в Риме. Его труды оказали чрезвычайно глубокое влияние как на философское, так и на религиозное мышление. Он придерживался мировоззрения эманационного пантеизма.

Бог и мир. В отличие от °пантеизма веданты (*см.* индуизм и веданта) Плотин видел в бытии, в реальности не единство, а множественность. Он насчитывал три уровня, три ступени бытия. Но перед бытием и вне его существует Единое.

Это Единое абсолютно бессоставно, то есть не имеет составных частей; и оно абсолютно необходимо, то есть должно существовать. Единому не просто «случилось быть», оно существует с необходимостью. Это абсолютное Единство должно существовать, потому что множественность предполагает предшествующее единство. Множественное мы можем познать, только если знаем Единое. «Единство должно предшествовать Реальности и быть её создателем» (Plotinus, *Enneads*, 6.6.13; в дальнейшем все цитаты приводятся из этого источника). Единое, таким образом, – это абсолютный источник бытия. Единое существует вне бытия и первично по отношению к нему.

Неизъяснимое и непознаваемое. Плотин доказывает, что Единое трансцендентно всему, источником чего служит, всему, существующему в реальности: «Безусловно, этот Абсолют не есть ни одна из сущностей, для которых он служит источником, – природа его такова, что о ней ничего нельзя утверждать – это не существование, не сущность, не жизнь – поскольку он есть То, что трансцендентно всему этому». Единое трансцендентно даже собственному названию: «И это имя, Единое, реально

содержит в себе не более чем отрицание множественности […] Если нам пришлось бы думать позитивно о Едином – названии и сущности – то больше истины было бы в молчании» (ibid., 3.8.101).

Если Единое действительно неизъяснимо, то почему Плотин пытается его описать? Его слова, говорит он, – это призыв к видению, которое направляет на Единое.

Мы ничего не можем знать о Едином через его плоды, через *бытие* (ibid., 6.9.5). Хотя у нас нет описаний или знания Единого, нам доступны описания или знания *о Едином* в терминах того, что происходит *от* Единого. Мы, однако, должны помнить, что наши слова и мысли – лишь приблизительные ориентиры, это не подлинные описания, а только намёки.

Уровни реальности. Нус. Первый уровень реальности – это *Nous* («Нус», «Разум»). Нус – это божественный Разум; это Бог, но не высший Бог. Это чистое Бытие. Из эманаций Единого Нус является первой (ibid., 5.1.4,8). Когда эманация Единого направлена вовне, и эта эманация оглядывается назад в поисках своего источника, возникает простая дуальность Познающего и Познаваемого (ibid., 6.7.37). Эта простая дуальность и есть Нус. Нус, в свою очередь, порождает следующие эманации, обращаясь внутри себя на себя самого. Он создаёт частные разумы или формы, которые направляются вовне, порождая мировую душу, а та, в свою очередь, порождает разновидности душ индивидуальных (ibid., 6.2.22; 6.7.15). Единое, Нус и Мировая Душа образуют не Троицу, а эманационную Триаду. Из этого трёхступенчатого Бога проистекают все остальные сущности. Творение – это творение *ex deo*, одновременно эманационное и необходимое (*см*. творение: различные взгляды).

Мировая Душа. Второй уровень реальности, *Мировая Душа*, занимает промежуточное положение между Нусом и телесным миром. Она отображает Нус и организует телесное. В Мировой Душе множественности даже больше, чем в Нусе, так как она дальше от абсолютного единства Единого. Мировая Душа продолжает эманацию, когда Нус устремляется на себя (ibid., 6.2.22). Мировая Душа анимирует Вселенную во всей её

множественности, придавая ей единство, целостность (ibid., 3.1. 4, 5).

Материя. Третий уровень реальности – это материя, она самая множественная из всех. Поскольку эманационный процесс в целом и представляет собой необходимое развёртывание единственного во множественное, необходимо, чтобы последняя его стадия оканчивалась в одном шаге от полного несуществования. Плотин описывает материю как небытие, но уточняет, что это не следует понимать как отсутствие существования. Просто материя – это образ бытия или даже нечто, ещё более удалённое от бытия, нежели образ. Чем дальше удалена вещь от Источника бытия, от Единого, тем меньше в ней единства и бытия (ibid., 6.9.1). В материи, так как она является самой множественной, «нет места для блага» (ibid., 1.8.7). Поскольку абсолютное единство является абсолютно благим, каждая следующая ступень нарастания множественности является менее благой и вмещающей большее зло (ibid., 1.8.5). Материя вообще не содержит в себе блага, но способна вмещать благо. Материя как таковая не есть чистое зло. Она просто лишена всякого блага (ibid., 1.8.3), сохранив в себе только потенциал вмещать благо.

То, что первично и трансцендентно по отношению к бытию – Единое – вечно и с необходимостью развёртывается в себе подобно тому, как цветок распускается из семени. Это порождает Нус или, как называл его Плотин, «Единое-Множественное». Нус – это Единое, обретшее самосознание, то есть раскрывшее, выявившее само себя. И когда Нус обращается внутри себя на себя самого, он порождает познающие существа, а когда он обращает восприятие вовне, он порождает Мировую Душу, которую Плотин называл «Единое-и-Множественное». Из Мировой Души проистекает всё остальное, в том числе материя или «множественное».

Единое источает вовне, от единства к множественности. И для Плотина существует также обратный поток – назад к единству. Точно так же, как есть необходимость в развёртывании множественного из Единого, для Множественного существует необходимость вернуться к

Единому. Этот процесс аналогичен растяжению гигантской резиновой ленты. Её можно растягивать до тех пор, пока она не рванётся назад к источнику.

Человеческие существа. Как полагал Плотин, человек есть душа, обладающая телом. Истинное «я» человека – это его вечная душа (*см*. бессмертие), на время соединённая с материальной оболочкой. Из-за этой связи с материей душа оскверняется (ibid., 1.2.4). Если человек не устремляется к высшему благу и единству, а озабочен только материальным, его «я» придёт к абсолютному злу (ibid., 1.8.13). Чтобы спастись и достичь высшего совершенства, человек должен обратиться от материи к Единому. Спасение состоит в преодолении дуализма души и тела. Обычно для этого требуется много циклов реинкарнации. Чтобы вырваться из круга, человек должен обратиться к своему внутреннему миру, через аскетизм и медитации.

Участь человека. Первый шаг к освобождению осуществляется в сфере чувственного, где есть некоторое единство, переданное Абсолютом свыше (ibid., 1.6.2–3). Взирая на «красоты царства чувственного, образы и игру теней, отблески, попавшие в материю», человек приходит к осознанию того, что «есть красота, которая ближе к началу и возвышенней, чем эта» (ibid., 1.6.3–4). Такие объекты чувственного восприятия указывают нам на свой источник (ibid., 6.9.11). Мы должны не останавливаться на них, но вознестись ещё выше. Итак, первый шаг осуществляется из чувственной сферы в мыслительную сферу Нуса.

Как первый шаг предполагает отход от внешнего, так второй шаг продолжает восхождение от внутреннего, от мира души, к вечному, к Нусу. Это переход от низшей души к высшей душе, а затем к Нусу, который выше души. Человеческий разум должен достичь тождественности с Разумом. Познающий и Познаваемое должны слиться в одно. Это осуществляется через медитацию. Однако и после этого высшее Единство ещё не будет достигнуто.

Третий и последний шаг ведёт к высшему возможному единству – слиянию с Единым. Достичь этого можно только

через мистическое (*см*. мистицизм) приобщение, когда отбрасывается всё множественное, даже ум и рассудительность. Как говорит Плотин, «желающий узреть, что превосходит умственное, достигает этого, отбрасывая всё умственное». Этот путь проходит мимо усвоенного в прошлом знания, даже высших объектов знания, к интуитивному и мистическому. На этой, последней стадии, всё снова приходит к абсолютному единству. Всё, что источалось Богом, возвращается и должно вернуться (ibid., 5.5.6; 6.9.4).

Оценка. Несмотря на положительные черты философской системы Плотина (такие как трансцендентность Бога и бессмертие человека), его воззрения уязвимы для той же самой критики, что и другие разновидности пантеизма. Ряд его основополагающих посылок требует особого рассмотрения.

Единое и небытие. У Плотина Высшее (Единое) находится вне бытия. Но сущность должна находиться либо в сфере бытия, либо в сфере небытия. Между «нечто» и «ничто» ничего не может быть. Поскольку Единое не находится в сфере бытия, оно должно оказаться несуществующим, быть ничем. Однако «ничто» не может породить нечто. И всё же Плотин заявляет, что Единое порождает всякое бытие. Это высшая степень метафизической абсурдности.

Причина и следствие. В системе Плотина следствие оказывается больше причины. Ведь Единое порождает бытие, но само бытия не имеет. Разум возникает из Единого, но само Единое как таковое разума не имеет. Однако вода не может течь выше своего истока. И следствие не может превосходить свою причину (*см*. принцип аналогии; принцип причинности).

Из принципа причинности вытекает принцип аналогии. Поскольку причина не может породить то, чем сама не обладает, следствие должно быть сходно со своей причиной. Разумеется, оно не может быть идентично ей, так как причина порождает, а следствие порождено. Причина его превосходит. Но поскольку лишь бытие порождает бытие, между причиной и следствием должно существовать какое-то реальное сходство. Инфинитная, беспричинная причина всего остального бытия есть Бытие, хотя оно не финитно и не имеет причины. У Плотина Единое не

имеет ни одной общей характеристики с производными от него сущностями. Оно полностью «иное». Тем самым нарушается принцип °аналогии (*см*. первичные принципы).

Познание Высшего. Плотин не мог бы обрести никакого знания о Едином. Оно вне бытия и вне наших описаний. Все высказывания о нём негативны или неравнозначны. Однако и сам Плотин признаёт, что мы не можем знать, что нечто есть «не это», пока не знаем, что же есть «это». Негативное по форме знание предполагает знание позитивное (ibid., 6.7.29; 6.9.4).

Заключение. Эманационный пантеизм Плотина основан на единстве, из которого проистекает все нарастающая множественность, пока не достигнет точки почти полного небытия. Затем всё возвращается в направлении нарастающего единства, пока не будет достигнуто высшее единство в абсолютном слиянии с Единым. Здесь происходит соединение индивидуального с Единым и всего со Всем.

Хотя слова не способны выразить Высшее, сам Плотин исписал сотни страниц, излагая свои представления о Высшем. Только абсолютная речевая и мыслительная немота совместима с мистикой (*см*. мистицизм). Даже ограничения приблизительными описаниями и намёками не будет достаточно. Пока они не укажут на нечто, что мы в состоянии понять, понимания мы не достигнем.

Библиография:

A. A. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe.*

E. Brehier, *The Philosophy of Plotinus*.

D. Clark and N. L. Geisler, *Apologetics in the New Age*, chap. 4.

G. Clark, *From Thales to Dewey*.

N. L. Geisler and W. Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on Worldviews*, chap. 3.

Plotinus, *Enneads*.

Плюрализм метафизический

(*PLURALISM, METAPHYSICAL*)

Плюрализм предполагает, что реальность заключается в множественности, а не в единстве (*см*. проблема единственности и множественности). Он противоположен монизму, гласящему, что реальность едина. Пантеизм – это разновидность монизма, а теизм – разновидность плюрализма. Для монистов характерны однозначные и неравнозначные концепции бытия (*см*. Плотин). Теисты придерживаются аналогических представлений о бытии (*см*. принцип аналогии).

Плюрализм религиозный

(*PLURALISM, RELIGIOUS*)

Для лучшего понимания религиозного плюрализма желательно различать несколько терминов, имеющих отношение к религии, – это *плюрализм, релятивизм, инклюзивизм* и *эксклюзивизм*.

□ *Религиозный плюрализм* сводится к убеждению в том, что всякая религия истинна. Каждая обеспечивает подлинное приобщение к Высшему. Одна религия может быть лучше другой, но все они вполне адекватны.

□ *Релятивизм* (*см*. природа истины) гласит, что не существует таких критериев, с помощью которых можно было бы сказать, какая религия правильней или лучше других. В религии нет объективных истин, и любая религия истинна для того, кто в неё верит.

□ *Инклюзивизм* гласит, что одна религия явно истинна, тогда как все остальные истинны неявным образом.

□ *Эксклюзивизм* состоит в том убеждении, что истинна только одна религия, а другие, противоречащие ей, ложны.

Христианству присущ эксклюзивизм; оно провозглашает себя не только истинной, но единственно истинной религией (*см*. Христос: уникальность). Это делает христианство несовместимым с современными стремлениями проводить сравнительный анализ религий и поддерживать межконфессиональные сообщества. Как спрашивает Алистер Мак-Грат (McGrath), «разве можно всерьёз воспринимать притязания христианства на истинность, когда у него существует так много конкурентов и когда само понятие «истины» девальвировалось? Никто не может претендовать на обладание истиной. Это вопрос исключительно точки зрения. Все притязания на истинность равноправны. Не существует такой общезначимой или привилегированной точки зрения, которая позволяла бы кому-то определять, что правильно, а что неправильно» (McGrath, «Challenge of Pluralism», 365).

Равенство мировых религий. Плюралист Джон Хикк (Hick) утверждает: «Я не обнаружил, чтобы представители других мировых религий в целом находились на ином нравственном и духовном уровне по сравнению с христианами». Ибо «основополагающие идеалы любви и заботы о ближнем и такого отношения к другим людям, какое вы хотели бы встретить с их стороны к себе, по сути дела, проповедуются во всех главных религиозных течениях» (Hick, «A Pluralist's View», 39). В качестве доказательства Хикк приводит тот факт, что высказывания, подобные «Золотому правилу» христианства (см. Мф. 7:12), можно встретить и в других религиях (ibid., 39–40).

Остаётся, однако, спорным – правда ли, что верующие других религий способны на деле проявлять качества, которые в Гал. 5:22–23 названы «плодом духа»: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. Безусловно, нехристиане что-то не любят, а что-то любят и испытывают именно такие сердечные чувства привязанности, которые мы называем любовью. Им знакомы кротость, милосердие, благость и воздержание. Но способны ли они проявлять подлинную любовь к ближнему, *agape*? Можно посвятить жизнь благотворительным делам и даже умереть за свои личные убеждения, но не проявить истинной и цельной, проистекающей от Бога любви (см. 1Кор. 13:3). Христианам присущ качественно иной род любви друг к другу и в особенности к Богу. Хотя общая Божия благодать открывает для злых людей возможность творить добро (см. Мф. 7:11), только сверхъестественная любовь Бога может побудить человека проявлять истинную любовь к ближнему, *agape* (ср. Ин. 15:13; Рим. 5:6–8; 1Ин. 4:7).

Прежде чем приходить к поспешному выводу о том, что Уильям Джеймс (также Джемс; James) продемонстрировал в своей книге «Разновидности религиозного духовного опыта» (*Varieties of Religious Experience*) равенство всех форм святости, следует внимательно изучить труд Джонатана Эдвардса (Edwards) «Трактат о религиозных чувствах» (*A Treatise Concerning Religious Affections*). Эдвардс убедительно

доказывает, что проявления христианской набожности уникальны и различие обнаруживается на высшем уровне христианского и нехристианского благочестия.

Даже если удалось бы продемонстрировать некое этическое равенство поведения у большинства представителей главных мировых религий, это ещё не стало бы доказательством этического равенства самих религий. Человек, в совершенстве исполняющий не слишком высоконравственные заповеди, может показаться более праведным, нежели человек, с переменным успехом старающийся соответствовать более возвышенному нравственному идеалу. Чтобы сравнение было правомерным, сравнивать нужно высший нравственный уровень различных вероисповеданий. Кроме того, в каждом случае для сравнения нужно брать лучших представителей той или иной религии. Подробное сравнение не только действий, но также идеалов, целей и побуждений Матери Терезы и Мохандаса Ганди продемонстрировало бы превосходство христианского сострадания к чужой беде. В современной религиозной ситуации следует также различать, что было органически присуще этическим системам других религий, а что было привнесено в них в результате христианской миссионерской деятельности. Индуизм как система не воспитал в Ганди сострадания к социально ущемлённым людям. Ганди получал наставления в христианском вероучении и всерьёз обдумывал возможность принять христианскую веру. Он признавал, какое восхищение вызывают у него те истины, которым учил Иисус в Нагорной проповеди. Сострадание к социально ущемлённым людям, встречающееся в некоторых течениях современного индуизма, – это сугубо внешнее для них заимствование из христианства под влиянием таких людей, как Ганди, учившихся у христианских наставников. Но даже при такой связи им далеко до всеобъемлющего христианского сострадания Матери Терезы.

Обнаружить нравственный принцип, похожий на «Золотое правило» (ср. Мф. 7:12), – ещё недостаточно для того, чтобы доказать этическое равенство. Это лишь проявление общего откровения, закона, написанного Богом в сердцах у всех людей (Рим. 2:12–15). Христианская нравственность, когда

становилась жизненным принципом в периоды духовного подъёма нации, порождала в обществе действенное сострадание к обездоленным, тогда как восточные религии приводят к социальной стагнации, а ислам создаёт социумы, страдающие крайней нетерпимостью (Pinnock, цит. по Okholm, 61).

В основе анализа у Хикка лежит построение порочного круга. Только заранее предполагая, что общий этический знаменатель всех религий является эталоном, по которому их следует оценивать, Хикк может прийти к не слишком уже удивительному выводу о равенстве всех религий. Но ведь необходимо заведомо отрицать все аспекты превосходства в христианской нравственности и вероучении, чтобы доказывать, что христианство не превосходит остальные религии. Кажется, сам Хикк молчаливо признаёт это, когда поясняет, что «занятие плюралистической позиции в той или иной её форме всегда подсказывает, что нужно не слишком выделять, а в конечном счёте – и сбросить со счетов те аспекты религиозного самопонимания, из которых вытекают претензии на уникальность и превосходство среди мировых религий» (ibid., 51).

Далее, этические проявления вероисповедания не решают вопрос о его истинности. Например, факт существования мормонов, выглядящих вполне нравственными людьми, не доказывает, что Джозеф Смит (Smith), основатель церкви мормонов, был истинным пророком. И действительно, имеются веские доказательства того, что истинным пророком он не был (см. Tanner). Среди прочего об этом свидетельствуют его явно ошибочные пророчества (*см*. пророчества как подтверждение Библии; чудеса). Существуют иные свидетельства в пользу истинности религии, нежели образ жизни её адептов. Истина есть то, что соответствует реальности (*см*. природа истины), и поэтому религия истинна, когда её основополагающие принципы соответствуют реальному миру, а не просто тогда, когда её последователи ведут высоконравственную жизнь или даже превосходят своей нравственностью представителей других религий.

Кроме того, нравственное превосходство христианства основано, в конечном счёте, не на личных несовершенных качествах нас, христиан, а на уникальном совершенстве Христа, как образца для нас. В основе лежит не наша грешная природа, а Его нравственная безупречность (Ин. 8:46; 2Кор. 5:21; Евр. 4:15; 1Ин. 3:3). В таком контексте становится очевидным нравственное превосходство христианства в сравнении со всеми другими религиями.

Равенство религий для искупления. Касательно утверждений о превосходстве христианского пути к спасению, Хикк полагает, что это либо построение порочного круга, либо отнюдь не очевидно на практике. «Если мы определим спасение как обретение прощения и примирение с Богом благодаря искупительной смерти Иисуса на кресте, то превращается в тавтологию утверждение о том, что только христианство знает, где источник спасения, и способно указать путь к нему». А «если мы определим спасение как реальное преображение человека, постепенное его совершенствование от естественного эгоизма (из которого проистекает всё зло человеческое) до полностью нового состояния обращённости человека к Богу, проявляющегося через «плод духа», то представляется очевидным, что спасение осуществляется во всех мировых религиях – и осуществляется, насколько мы можем судить, в более или менее равной мере» (ibid., 43). Далее, то, что присутствует во всех мировых религиях, представляет собой вполне адекватный духовный отклик человека на Высшее. «Но они, похоже, в более или менее равной степени обеспечивают аутентичность познания и отклика человека в том, что касается Высшего, Реальности, предельной основы и источника всего сущего» (ibid., 45). Существует, разумеется, «многообразие религиозных традиций, отражающих разные, но, как видно, более или менее равные по силе спасения отклики человека на Высшее. Это величайшие мировые вероучения» (ibid., 47).

Анализ учений о спасении у Хикка основан на том предположении, будто бы всем религиям присуще правильное отношение к тому, что является истинно Высшим. Это построение порочного круга. Может быть, некоторые религии

вообще не имеют связи с тем, что действительно есть Высшее (то есть с истинным Богом). Или же не исключено, что они неправильно устанавливают взаимоотношения с подлинно Высшим (с Богом).

Хикк ошибочно полагает, что все религии суть просто отклик человека на Высшее. Но для этого требуется занять позицию отрицания всего сверхъестественного в религии. Фактически, из восточного пантеизма заимствуются представления о Высшем как о том, что трансцендентно всем конкретным, культурно окрашенным его проявлениям в различных мировых религиях.

Такое отрицание истинности любой конкретной религии уже само по себе есть разновидность эксклюзивизма. При этом отдаётся предпочтение конкретному мировоззрению, именуемому пантеизмом, с тем чтобы отрицать другое конкретное мировоззрение под названием христианский теизм. Постулирование такого рода пантеистической позиции в качестве основы для анализа всех религий, в том числе не пантеистических, означает всего лишь построение порочного круга. Или, иными словами, плюралист, настаивающий, что какая бы то ни было конкретная религия не может оказаться ближе к истине, чем остальные, сам высказывает конкретное утверждение об истине.

Плюралистические взгляды нередко вырождаются до такой точки зрения, будто бы истинно всё, во что искренне верят. Это означало бы, что уже не важно, является ли человек убеждённым нацистом, сатанистом или пропагандистом «Общества плоской Земли». Любое мнение окажется истинным. Очевидно, что искренность не может быть критерием истины. Слишком многие люди совершенно искренне заблуждаются относительно слишком многих вещей.

И наконец, это подразумевало бы, что все утверждения об истине оцениваются в режиме «и то – и другое», а не в режиме «или – или». При такой логике возможны квадратные круги, умные глупцы и невежественные эрудиты. Взаимоисключающие утверждения не могут быть истинны одновременно. Два противоположных заявления об истинности двух разных религий не могут быть оба верны (*см*. логика; первичные принципы).

Например, пантеизм индуистов и теизм христиан – это два взаимоисключающих мировоззрения. Мусульмане отрицают, а христиане, наоборот, проповедуют, что Иисус умер на кресте и через три дня воскрес из мёртвых. Кто-то из них наверняка ошибается.

Уникальность Христа. Касательно христианского догмата об уникальности Христа (*см*. Христос: уникальность), как Бога, воплотившегося в человека, Хикк настаивает, что здесь возникают две основные проблемы: во-первых, Иисус в Своём учении не говорил о такой уникальности. Во-вторых, представления о том, что Иисус был одновременно Богом и человеком, страдают непоследовательностью.

Хикк отвергает явные утверждения Евангелий об уникальности Христа, так как следует здесь примеру некоторых исследователей Нового Завета. «Среди ведущих специалистов по Новому Завету на сегодня достигнуто общее согласие относительно того, что это не изречения исторического Иисуса, а слова, вложенные в Его уста лет через шестьдесят-семьдесят неким христианским писателем, выражающим то богословское учение, которое выработалось в его части расширяющейся Церкви» (ibid., 52–53). Хикк приводит перечень библеистов, которые якобы согласны с тем, что «Иисус не провозглашал Свою божественность» (ibid.).

Хикк неверно информирован по обеим проблемам. Историческая достоверность евангелий ныне уже не может оспариваться всерьёз (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность; Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность).

Заявления о том, что высказывания Иисуса были спустя много лет отредактированы в соответствии с вновь выработанной религиозной платформой, просто расходятся с фактами. Евангелия в том виде, в каком они нам сейчас известны, появились ещё при жизни современников и очевидцев событий. Последние полученные данные, по всей видимости, сдвигают датировки к совсем раннему периоду: Евангелие от Иоанна, которое считают последним по дате создания, написано участником событий (Ин. 21:24). Евангелие

от Луки написано современником – учеником, который был знаком с очевидцами (Лк. 1:1–4). В Евангелиях записаны – а не придуманы – слова и дела Иисуса. Существуют убедительные подтверждения Его уникального самоопределения как Бога, воплотившегося в человека (*см*. Христос: божественная сущность).

Второе допущение Хикка сводится к тому, что «не оказалось возможным, после примерно пятнадцати столетий периодических попыток, придать хоть сколько-нибудь ясный смысл той идее, что у Христа были две самостоятельные сущности, одна человеческая, а другая – божественная» (ibid., 55). Хикк спрашивает: «Неужели действительно возможно, чтобы инфинитное знание умещалось в голове финитного человека?» (ibid., 55). И ещё раз: «Действительно ли мы хотим сказать, что Иисус был в буквальном смысле слова всемогущим, но притворялся, будто бы не всё может, как в Мк. 6:5?» И «хотя Он был кротким, любящим, мудрым, справедливым и милосердным, возникает очевидная проблема: разве может финитное человеческое существо обладать этими качествами в инфинитной степени? [...] Финитное существо не может иметь инфинитные атрибуты» (ibid., 56).

Хикк едва не доходит до утверждения, что концепция воплощения содержит явное логическое противоречие, хотя некоторые его формулировки, возможно, и подразумевают это. Если логического противоречия нет, то говорить о непоследовательности позиции теистов не приходится. Ведь и сам Хикк признаёт, что «логически допустимо верить в любое утверждение, которое не является внутренне противоречивым» (Hick, *Metaphor of God Incarnate*, 104). А на упрёки в том, что трудно было бы объяснить, каким именно образом некое утверждение может оказаться истинным на практике, существует ответ: на точно таких же основаниях пришлось бы слишком многое отвергать и в нашем общечеловеческом опыте, и в современной науке (которой очень трудно объяснить нам, каким именно образом свет на практике может быть одновременно волной и частицами).

Во-вторых, Хикк, по-видимому, плохо осведомлён в том, что касается ортодоксальных представлений о двух сущностях Христа. Его возражения относятся к далеко не ортодоксальной позиции, которая известна как монофизитская ересь и в которой перепутаны две сущности Христа. Его вопрос «неужели действительно возможно, чтобы инфинитное знание умещалось в голове финитного человека?» (ibid., 55) выдаёт такое смешение понятий. Ортодоксальное учение отнюдь не гласит, будто бы в голове финитного Иисуса умещалось инфинитное знание. Напротив, утверждается, что у Христа были две разные сущности, одна инфинитная, а другая – финитная. Человеческой личности Христа не было присуще инфинитное знание. Инфинитным знанием Он обладал только в Своей инфинитной сущности. Как Бог, Он знал всё. Как человек, Иисус приобретал новые знания (Лк. 2:52). То же самое можно сказать о других атрибутах Иисуса. Как Бог, Он был всемогущ. Как человек, Он всемогущим не был (*см*. Христос: божественная сущность).

Обвинения в нетерпимости. Ещё одно обвинение сводится к тому, что эксклюзивизму свойственна нетерпимость. Эта критика направлена на ту позицию эксклюзивистов, что истинно только одно религиозное учение, а все противоположные учения неверны. Плюралистам кажется, что в этом уже есть что-то от фанатизма. С какой стати только одно учение обладает привилегией на истину?

Согласно такой логике, плюралисты тоже страдают «нетерпимостью». Они заявляют, что их взгляды эксклюзивно верны, тем самым исключая противоположные взгляды (в том числе эксклюзивизм). И они, безусловно, не отнеслись бы терпимо к тому утверждению, что плюралистическая и противоположная, не плюралистическая точка зрения верны одновременно.

А если обвинение в нетерпимости связано с той манерой, в какой некоторые эксклюзивисты выражают свои взгляды, то ведь противники плюрализма отнюдь не обладают монополией на невоспитанность, агрессивные выпады и непродуманные заявления. Как продемонстрировало университетское движение «за политическую корректность», плюралисты способны

проявлять ничуть не меньше нетерпимости, чем все прочие. Фактически, не исключено, что найдётся больше эксклюзивистов, чем плюралистов среди тех, кто в полемике способен проявлять уважительность и сдержанность. Следует, впрочем, отметить, что само понятие терпимости подразумевает реальные разногласия. Никому не приходится «терпеть» то, с чем он согласен. Терпимость как таковая предполагает твёрдую уверенность в собственных представлениях об истине.

«Узколобость». Вопрос терпимости тесно связан с излюбленным плюралистическим обвинением противников плюрализма в том, что они мыслят ограниченно. Они, дескать, настаивают, что их точка зрения верна, а все остальные ошибаются. Это звучит чересчур безапелляционно. Разве только эксклюзивисты могут знать истину?

Ответ состоит в том, что плюралисты (P) и эксклюзивисты (E) высказывают равноценные утверждения об истинности и ложности. И те, и другие заявляют, что их взгляды верны, а все противоположные неверны. Например, если E истинно, то все не-E ложны. Точно так же, если истинно P, то все не-P ложны. Обе точки зрения – «узкие». Всякая истина есть ограничение. В конце концов, задача 3 + 2 имеет только одно правильное решение – это 5. Так уж устроена истина.

Интеллектуальный империализм. Ещё одно обвинение звучит так, что эксклюзивисты повинны в интеллектуальном империализме. Эксклюзивисты практикуют тоталитаризм в вопросах истинности. Им следует быть более открытыми, ориентироваться на несколько источников, а не на один-единственный. Некоторые плюралисты в своём постмодернизме доходят до того, что заявляют, будто бы сами идеи истины и смысла отдают фашизмом (цитируется в McGrath, «Challenge of Pluralism», 364).

Такое обвинение представляет собой апелляцию к определённым убеждениям, в особенности к политическим, но ничем не помогает нам установить, что же есть истина. Форма, в которой выдвигается это обвинение, зачастую эквивалентна логической ошибке типа аргументации *ad hominem*. Это переход к обыкновенным увещеваниям вместо анализа аргументации.

Кроме того, данное возражение основано на той предпосылке, что истина должна быть более «демократичной». Однако истина не определяется большинством голосов. Истина есть то, что соответствует реальности (*см*. природа истины), верит ли в это большинство или нет. Разве плюралисты действительно верят, что все взгляды равно хороши и верны и должны оцениваться по принципу большинства голосов? Неужели фашизм или марксизм так же хороши, как демократия? Вправду ли нацисты так же хороши, как любое другое правительство? Должны ли мы с терпимостью относиться к сожжению индусских вдов на похоронах их мужей?

Предпосылки плюрализма. Существуют общерелигиозные нравственные критерии. Чтобы аргументация об этическом равенстве имела силу, необходимо постулировать существование набора нравственных критериев, которые не принадлежат только какой-то одной религии и по которым можно оценивать все религии. Плюралисты обычно отрицают, что существует какой бы то ни было общеобязательный нравственный закон. Если есть такой абсолютный нравственный закон, то с необходимостью должен существовать абсолютный Нравственный Законодатель. Но подобные критерии признаются только религиями теистического типа, и то некоторые из них отрицают абсолютно совершенную сущность Бога (например, ограниченный теизм). Если существует нравственный закон, общий для всех религий, то ни одна религия в этом отношении не уникальна и ни одну религию нельзя осудить за его отсутствие.

И наконец, если таких универсальных нравственных законов не существует, то нет и возможности этически оценивать все религии с помощью какого бы то ни было внешнего для них эталона. И тогда просто нечестно брать нормы одной из религий и прилагать их к другим религиям, упрекая последние в неполноценности.

Феномены имеют объяснение. В подоплёке нападок плюралистов на эксклюзивизм лежат натуралистические предпосылки. Все религиозные феномены можно объяснить с точки зрения натуралистических взглядов. Никакие

сверхъестественные объяснения не допускаются. Но ведь такой гипотетический натурализм не имеет обоснований. Чудеса нельзя исключать из рассмотрения априорно (*см*. чудеса: аргументы против). И, вопреки Дэвиду Юму (Hume), чудеса не являются просто неправдоподобными. Нельзя также утверждать, будто бы свидетельств чудес не существует. В самом деле, имеется чрезвычайно весомое свидетельство о величайшем «чуде» из всех – сотворении мира *ex nihilo*, «из ничего» (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма; теория большого взрыва). В изобилии имеются и свидетельства того, что воскресение Христа действительно произошло (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Мир «религиозно неоднозначен». Хикк полагает, что «Вселенная, которая в настоящее время нам доступна, допускает теоретическую и эмпирическую интерпретацию как с религиозной, так и с натуралистической точки зрения» (Hick, *Interpretation of Religion*, 129; см. Geivett, 77). Мы не можем познать истину о Боге; то, что реально, не может быть отделено от того, что ложно.

Само себя опровергает утверждение о том, будто бы мы знаем, что ничего не можем знать о реальности. Одно только то, что мы не знаем реальность исчерпывающе, ещё не означает, что мы не можем знать её истинно (*см*. агностицизм; реализм). Как отмечает Дживетт (Geivett), «в той мере, в какой Бог вообще познаваем. Он познаваем истинно». Сама концепция недифференцируемой Реальности сомнительна, если не противоречива. Заявление Хикка о том, что Реальность может символизироваться в буддизме понятием *sunyata*, как раз служит здесь примером. Ведь если Реальность настолько недифференцируема, разве может её представлять какой бы то ни было символ? Не может Реальность и характеризоваться своими проявлениями в разных традициях, вопреки уверениям Хикка. Чтобы нечто проявлялось, должны раскрыться хотя бы какие-то из его качеств. Но реальность, коль скоро она тотально недифференцируема, не имеет различимых качеств. Поэтому она не может проявляться в нашем опыте никаким осмысленным способом. Такой подход – «Бог есть

Непознаваемое» – предполагает своеобразную мистическую гносеологию (*см*. мистицизм). Это достаточно тиранические предписания, как Бог может и как не может раскрывать Себя (Geivett, 77).

Диалог – единственный путь к истине. Ещё одна, имеющая серьёзные изъяны предпосылка сводится к тому тезису, что плюралистический межрелигиозный диалог – это единственно эффективный способ выявления истины. Никакой подлинный межрелигиозный диалог невозможен, если кто-то считает свою религию истинной ещё до начала диалога. Это бесспорно доказывает, что он «не открыт» для истины. Подлинный диалог предполагает, что участникам свойственны терпимость, открытость, смирение, готовность слушать других и учиться у них, участвовать в совместных поисках истины, самоотверженная, альтруистическая любовь (ibid., 239).

Однако подлинный диалог возможен и без признания плюралистического взгляда на истину. Можно проявлять подлинное смирение, открытость и терпимость, не жертвуя своими убеждениями относительно истины. Даже плюралист не захотел бы отказаться от своей приверженности плюрализму в качестве необходимого предусловия такого диалога. Это идёт вразрез с собственными требованиями плюралистов. Фактически, подобные призывы к диалогу обычно неискренни, это попытки пропагандировать личное мировоззрение того, кто приглашает других участников.

Позиция Хикка религиозно нейтральна. Хикк претендует на религиозную нейтральность, однако таковой просто не существует. Его предполагаемый плюрализм построен по образцу индуистской концепции Трансцендентного. И он совершенно несовместим с фундаментальными принципами христианства. По сути дела, здесь нет нацеленности на подлинный диалог между религиозными традициями. Действительно, понятие принадлежности «к определённой религиозной традиции» становится практически бессодержательным. Ведь в конечном счёте, согласно плюралистам, все традиции по существу одинаковы. Итак,

признать плюрализм – означает отказаться от своей прежней традиции и перейти в плюрализм.

Правильны релятивистские представления об истине. В подоплёке утверждения плюралистов о том, что все главные религии равны в своих притязаниях на истинность, лежат релятивистские представления об истине (*см*. природа истины). Но отрицание абсолютных истин внутренне противоречиво. Провозглашается, что релятивизм верен всегда, везде и для всех людей. Но ведь то, что верно всегда, везде и для всех людей, и есть абсолютная истина. Следовательно, релятивисты сами заявляют, что релятивизм абсолютно истинен.

Библиография:

M. Adler, *Truth in Religion*.

A. D. Clarke and B. Hunter, eds., *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*.

D. Clark and N. L. Geisler, *Apologetics In the New Age*.

W. V. Crockett and J. G. Sigountos, eds., *Through No Fault of their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard.*

K. Gnanakan, *The Pluralistic Predicament.*

J. Hick, *An Interpretation of Religion*.

→ *The Metaphor of God Incarnate: Christology In a Pluralistic Age.*

A. McGrath, «The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church». *JETS* (September 1992).

R. Nash. *Is Jesus the Only Savior*?

H. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*.

D. Okholm, et al., *More Than One Way: Four Views on Salvation In a Pluralistic World*, see esp. contributions by D. Geivett, et al., J. Hick and C. Pinnock.

J. Sanders, *No Other Name: An Investigation of the Destiny of the Unevangelized.*

G. Tanner and S. Tanner, *The Changing World of Mormonism.*

Позитивизм логический

см. **Логический позитивизм**

Полигамия, многожёнство, многобрачие

(*POLYGAMY*)

В 3Цар. 11:3 сказано, что у царя Соломона было 700 жён и 300 наложниц. В Библии встречаются и другие люди, которых высоко превознёс Бог и у которых было много жён (и/или) наложниц, в частности Авраам и Давид. И всё же Писание неоднократно предостерегает от многожёнства (Вт. 17:17) и нарушения принципа единобрачия – единственный муж и единственная жена (ср. 1Кор. 7:2; 1Тим. 3:2). Многим критикам это кажется противоречием (*см*. Библия: предполагаемые ошибки).

Проблема полигамии. Моногамия – это идеальная Божия норма для рода человеческого. Полигамия же никогда не была предписана Богом; она была только терпима.

С самого начала Бог установил образец брачных отношений, создав моногамную супружескую чету – одного мужчину и одну женщину, Адама и Еву (Быт. 1:27). Совершенно очевидным делает это следующее далее предписание – «оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей [единственной]; и будут двое одна плоть» (Быт. 2:24). Многобрачие не было установлено Богом ни для одного народа, никогда и ни при каких обстоятельствах.

Соблюдение этого указанного Богом образца оставалось общепринятой практикой (Быт. 4:1) до тех пор, пока не прервалось из-за греха. Первый отмеченный в записях многожёнец, Ламех, был человеком нечестивым (Быт. 4:23).

Христос подтверждает изначальные намерения Бога в Мф. 19:4, где указывает, что Бог сотворил одного «мужчину и [одну] женщину», соединив их в браке.

Закон Моисеев запрещает многожёнство, предписывая, чтобы верующий «не умножал себе жён» (Вт. 17:17).

Предостережение относительно смешанных браков с иноплеменниками повторяется в том же самом тексте, где сказано о количестве жён у Соломона (3Цар. 11:2). Судя по смыслу, здесь подразумевается многожёнство. В связи с их

количеством и с их идолопоклонством, женщины Соломона принесли непоправимый вред дому Давида и всему Израилю.

В Новом Завете сказано: «каждый [мужчина] имей свою жену, и каждая [женщина] имей своего мужа» (1Кор. 7:2). Тем самым многожёнство решительно запрещается. Павел настаивает, что церковный руководитель должен быть «одной жены муж» (1Тим. 3:2, 12). Что бы ещё из этого ни следовало, здесь предусматривается, без всяких сомнений, исключительно моногамный брак.

Моногамный брак становится прообразом отношений между Христом и Его Невестой (единственной), Церковью (Еф. 5:31–32).

Осуждение Богом многожёнства становится очевидным из таких примеров и подразумеваемых следствий:

1) Многожёнство впервые упоминается в контексте сообщества, восставшего против Бога, где убийца Ламех взял себе двух жён (Быт. 4:19, 23).

2) Бог неоднократно предостерегает Израиль от последствий многожёнства, «дабы не развратилось сердце его», отвратившись от Бога (Вт. 17:17; ср. 3Цар. 11:2).

3) Бог никогда не предписывал многожёнство – Он лишь дозволял его, как и развод, «по жестокосердию вашему» (Мф. 19:8; Вт. 24:1).

4) Каждому многоженцу в Библии, в том числе Давиду и Соломону (1Пар. 14:3), дорого обошёлся этот его грех.

5) Бог ненавидит многожёнство, как Он ненавидит развод, потому что это противоречит установленному Им идеалу брака (ср. Мал. 2:16).

Заключение. Хотя в Библии отмечены случаи многожёнства, это не значит, что Бог его одобряет. Библия учит идеалу моногамного брака через: *прецедент*, так как Бог дал первому человеку только одну жену; равную *пропорцию* мужского и женского пола среди людей, которым Бог даёт жизнь в нашем мире; *предписания* ветхозаветных и новозаветных заповедей; *наказание*, так как Бог наказывает тех, кто нарушает эту норму (3Цар. 11:2); и через пророческий *образ* Христа и Его чистой Невесты, Церкви (Еф. 5:31–32).

Библиография:

N. L. Geisler and T. Howe, *When Critics Ask*.

S. Grenz, *Sexual Ethics: A Biblical Perspective*.

R. McQuilkin, *An Introduction to Biblical Ethics*, chap. 7.

«Polygamy» // R. K. Harrison, ed., *Encyclopedia of Biblical and Christian Ethics.*

H. Thielicke, *The Ethics of Sex.*

Политеизм, многобожье

(*POLYTHEISM*)

Политеизм – это мировоззрение, предполагающее, что в мире существует много финитных богов. Встречаются различные варианты политеизма. В некоторых его формах все боги более или менее равны. У каждого есть личная сфера деятельности, своя вотчина. В других формах боги образуют иерархию. Энотеизм характеризуется наличием главного бога, такого как Зевс. В некоторых случаях, например, в древнегреческом и древнеримском пантеонах, число богов ограниченно. Мормоны считают, что количество богов бесконечно. Некоторые разновидности политеизма стоят особняком, не имея связи ни с каким другим мировоззрением. Однако в индуизме политеизм и пантеизм идут рука об руку, примиряя существование одного безличностного Брахмана и трёхсот тридцати с лишним миллионов личностных проявлений единой, безличностной, высшей Реальности.

Расцвет политеизма. Процветание политеизма, по крайней мере на Западе, неизменно находится в обратной зависимости от жизненного тонуса теизма (веры в единственного Бога). Древнегреческий политеизм пришёл в упадок с возникновением философского теизма Платона и Аристотеля. В книге Августина «О граде Божьем» изложен христианский ответ на римский политеизм. Возрождение политеизма произошло после ослабления иудейско-христианских аспектов в общекультурной сфере. Оно сопровождалось расцветом чёрной магии, предполагающей также и пантеизм. В книге Марго Адлер «Исчерпание Луны» (Adler, *Drawing Down the Moon*) приведена хроника движения американских ведьм.

Дэвид Миллер (Miller), автор книги «Новый политеизм: возрождение богов и богинь» (*The New Polytheism: Rebirth of the Gode and Goddesses*) утверждает, что в современном обществе политеизм жив и процветает. Он призывает человека западного общества жить в ладу с богами, чтобы раскрепоститься и стать

самим собой. Все цитаты в данной статье взяты из книги Миллера.

Основополагающие убеждения. *Отрицание монотеизма.* Воцарение политеизма требует сокрушения монотеизма. Должен быть отвергнут Бог, прежде чем можно будет признать богов.

Монотеизм – это вера в единственного Бога, Который существует над миром и вне мира. Монотеистическое мышление собирает все имеющиеся у человечества «системы объяснения мира, будь то системы богословские, социологические, политические, исторические, философские или психологические» в одну всеобъемлющую систему. Эта система оперирует «установившимися концепциями и категориями», которые подчиняются логике типа «или – или». Рассматриваемое в ней – «либо истина, либо ложь, либо то, либо это, либо прекрасно, либо безобразно, либо добро, либо зло». Но мышление такого типа, говорит Миллер, «подводит человека во времена, когда наш опыт становится осознанно плюралистическим, решительно включая в себя «и то, и другое"". Именно таким стало западное общество сегодня – радикально плюралистическим (*см*. плюрализм религиозный). Современный западный человек живёт в мире, где истина и этика относительны. «Жизнь нередко кажется анархической – никаких горизонтов, никаких препятствий, никаких ограничений, и нет того центра, где можно было бы ощущать себя в безопасной близости к дому» (ibid., 7,9). Современная ситуация настолько плюралистична, что сегодня её интерпретаторам «приходится прибегать к странному набору слов», чтобы хоть как-то объяснить её. Чарлз Бодуэн (Baudouin) говорит о «полифонических смыслах» и существованиях. Описывая характер мышления, необходимого для понимания современности, Филип Уилрайт (Wheelwright) предлагает «плюрисигнификативное познание» и коммуникацию. Норман О. Браун (Brown) считает «полиморфную реальность» ключом к нашей истории, а Рей Харт (Hart) характеризует глубинный аспект нашего литературного отражения реальности фразой «полисемическое функционирование имиджного дискурса».

Если мы попытаемся обнаружить смысл в жизни нашего общества, Майкл Новак (Novak) в помощь нам предлагает рассматривать Америку как плюралистическое сообщество совершенно не поддающихся переплавке этносов. Говоря о внутриполитической ситуации, Роберт Даль (Dahl) употребляет слово «полиархия» (ibid., 3).

Это начинающееся с «поли-» мышление выдаёт тот факт, что «мы претерпели смерть Бога» (*см*. атеизм). Больше нет «единого центра, скрепляющего всё». Бог умер, как решительно объявил ещё Фридрих Ницше (Nietzsche). Западная цивилизация похоронила монотеистический способ мышления и описания Бога, существования и реальности (ibid., 37). Освободившись от «империалистической тирании монотеизма», люди смогли открыть для себя новые перспективы и новое разнообразие мира. Появился современный потенциал для творческих надежд и стремлений, для новых правил и новых радостей (ibid., 4).

Показательно, что Миллер избегает говорить о богах, когда определяет, что он понимает под «политеизмом». Политеизм – это «специфическая религиозная ситуация […] характеризующаяся многообразием, причём таким многообразием, которое и проявляет себя во многих формах». В социальном аспекте это «ситуация», в которой плюрализм смешивает воедино разнообразные ценности, социальные модели и этические принципы. Иногда эти ценности и модели уживаются друг с другом, но чаще они несовместимы, и каждое мировоззрение состязается за доминирование в «нормальном социальном устройстве» (ibid., 4).

С философской точки зрения, политеизм реализуется, когда нет единственной «истины», указывающей людям на «единственно возможную грамматику, единственную логику или систему символов» (ibid.). Политеизм становится посредником в войне мировоззрений, принося с собой «релятивизм, неопределённость, системы множественной логики, иррациональные числа; субстанции, не имеющие субстанции, такие как кварки; двойное объяснение природы света; и чёрные дыры среди наличной реальности» (ibid., 5).

Однако политеизм, помимо этой миротворческой роли, функционирует, стремясь впитать в себя другие религиозные идеи. Он остаётся поклонением многочисленным богам и богиням. Любопытна такая популярная его разновидность, когда одновременно не поклоняются всем богам. Напротив, в каждый данный момент можно поклоняться только одному богу или богине. Тем самым политеизм делает реверанс в сторону монотеизма, поклонения единственному Богу. «Политеистическая религия – это, по сути дела, политеистическое богословие, система символизации реальности множественным способом, чтобы объяснить всё многообразие опыта; но при этом религиозная практика состоит из монотеистических последовательностей». И это «подразумевает, что наш опыт в социальном, интеллектуальном и психологическом мирах является религиозным – то есть он настолько глубок и так далеко простирается, что его полное объяснение может быть только богословским» (ibid., 6).

Когда-то в культуре Запада царил политеизм. Но когда древнегреческая культура пришла в упадок, политеизм умер и сменился монотеизмом. Хотя политеизм оставался на Западе «в андерграунде, в традиции контркультуры» на всём протяжении 2000-летнего господства монотеистического мышления, он не имел сколько-нибудь существенного влияния. Со смертью монотеизма, говорит Миллер, политеизм может возродиться и занять подобающее ему место (ibid., 11).

По убеждению Миллера, человеческие существа в своём самопонимании от природы политеистичны, осознавая «преимущества» политеизма перед монотеизмом. «Только политеистическое сознание способно давать реалистические объяснения для нашей жизни» (ibid., 81). Люди освобождены от той идеи, что они должны «свести всё воедино»; политеизм допускает иррациональность, при которой можно избежать окончательно выстроенных позиций. Политеизм позволяет людям соприкоснуться со всем богатством и разнообразием жизни. Монотеизм побуждает думать о том, что лежит в основе жизни, а не о самой жизни (ibid., 27, 28).

Мир. Как полагает Миллер, новый политеизм придаёт «новые функции старым богам и богиням» (ibid., 81) в трёх аспектах. Во-первых, новый политеизм – «это современная восприимчивость». Дело не просто в том, что «наше современное общество плюралистично, не в том, что наши роли множественны, не в том, что наша этика относительна, релятивна, и даже не в том, что наша политическая идеология фрагментарна». Это проявления чего-то более глубокого. «Более фундаментальное ощущение состоит в том, что боги и богини вновь вошли в нашу жизнь» (ibid., 64).

Во-вторых, новый политеизм переосмысливает прежние религиозные и концептуальные способы мышления. Корни западного мышления уходят в Древнюю Грецию, которая была преимущественно политеистической, так что идеи, концепции и категории, глубоко проникшие в западную душу, соответствуют образу мыслей и логике мифических повествований (ibid., 40).

В-третьих, новый политеизм помогает запутавшемуся современному человеку привести в порядок «многие факторы, многие структуры смысла и бытия, всё, данное нам в реальности нашей повседневной жизни» (ibid., 64, 65).

Учитывая смерть монотеизма и возрождение политеизма – тем более нового политеизма – спросим: кем или чем являются боги и богини этого политеизма? Миллер считает, что эти боги суть начала или силы. Такие силы трансцендентны личному, историческому и социальному. На них не влияют события или стремления. И всё же они имманентны миру как действующие начала в личности, в социуме, в природе (ibid., 6, 60). Миллер полагает, что эти силы формируют структуру реальности, которая определяет социальное, интеллектуальное и личностное поведение человека (ibid., 6, 7). Эти силы есть «боги и богини Древней Греции – не Египта, не древнего Ближнего Востока, не индуистской Индии, не древнего Китая и Японии. Греция представляет собой средоточие нашего политеизма, потому что мы, хотим мы того или не хотим, являемся западными людьми» (ibid., 80, 81).

Действуют ли эти разнообразные боги согласованно? Миллер говорит, что нет. Они зачастую находятся в

«соперничестве». Жизнь даже можно охарактеризовать как «войну Сил»:

Человек – его личность, его социум и его природное окружение – является ареной вечной Троянской войны. Наши настроения, чувства, неожиданные выходки, мечты и фантазии говорят нам о тех острых моментах, когда война перестаёт быть холодной войной или пограничными стычками, но разворачивается во всенародную партизанскую борьбу. Эти признаки также указывают нам, через наши чувства и интуицию, момент, когда один бог уже самоустранился, а другой ещё не заполнил вакуум. Мы имеем полное представление об этой войне (ibid., 60].

Если современные люди признают новых богов, это вдохнёт новую жизнь в прежние способы познания и мышления. Появится обновлённая философская структура, при посредстве которой можно будет говорить и думать о нашем «самом глубинном опыте» (ibid., 62).

Миллер рассматривает, как могли бы исполняться эти новые функции богов и богинь. Гигантский скачок в техническом развитии можно обдумать и сформировать на основе сюжетов о Прометее, Гефесте и Асклепии. «Прометей похитил огонь и в результате был прикован к скале, терзаемый силой, которую он сам вытеснял своим знанием. Гефест, божественный кузнец, технический гений, был «клоном» собственной матери, полностью лишённым чувственности и эмоций [...] Асклепий (Эскулап) – это инженер эмоций; это психотерапевт, которого техника и техническая цивилизация превратили в высшего жреца культа психического здоровья» (ibid., 66).

История богини Геры, «пытавшейся провести социализацию в олимпийском сообществе», обрела новую жизнь, когда «компьютеры и статистические операции стали почитаться как истинная мудрость», а «консультанты и эксперты должны участвовать в каждом решении бизнесменов и правительства» (ibid., 67). Действие всегда присутствующего бога Пана («Все») видно в той иррациональности, которая вечно скрывается под самой поверхностью человеческого опыта, прорываясь насилием или мистикой (ibid., 68).

В какой-то период представления о мире формировались на основе идей александрийского астронома второго века до Р. Х. Птолемея. Земля считалась «неподвижным шаром в центре Вселенной, вокруг которого вращаются девять концентрических сфер». Таким образом, всё сущее было «систематизировано вокруг единого центра», Земли, а границы Вселенной считались твёрдо установленными и безопасными. Это монотеистическое представление о мире было уничтожено идеями Коперника (и учёных после него). В настоящее время у Вселенной нет известного нам центра, а её границы больше не являются ни твёрдо установленными, ни безопасными. Теперь мир рассматривается как «бесконечно расширяющаяся Вселенная, центр которой […] неизвестен» (ibid., 9).

Человечество. Человечество – это «арена для игр» богов (ibid., 55). Боги шествуют «сквозь наши мысли без контроля с нашей стороны и даже вопреки нашей воле». Не мы обладаем богами, а они обладают нами (ibid., 34). Они «обитают внутри наших психических структур» и «всегда дают о себе знать в нашем поведении». Не мы держим в руках богов, а «боги держат нас, и мы разыгрываем их пьесы» (ibid., 59).

С психологической точки зрения политеизм воспринимается как жизнь отдельных «я» в личности. Каждое «я» живёт своей, автономной жизнью, которая начинается и кончается безотносительно к нашей воле (ibid., 5). Никто не может быть подконтролен больше чем одному богу одновременно. В этом отношении Миллер и современные политеисты предстают монотеистами или энотеистами. Каждый человек поклоняется в данный момент только одному богу – захватившему контроль над его личностью – из всего обширного пантеона. Впрочем, биография этого бога, временно захватившего власть, может включать в себя браки с другими богами, отношения с ещё какими-то богами в качестве детей или родителей, или, например, девственность (в случае богинь). Так что в конечном счёте концепция всегда оказывается политеистической. Думать иначе – означает поддаваться самообману, который создан монотеистическим мышлением (ibid., 30. ср. ibid., 28).

Предназначение человечества – воплощать богов, осознавать их присутствие, познавать и прославлять их (ibid., 55). Это может осуществиться только тогда, когда мы начинаем смотреть на наш мир сквозь политеистические, мифологические очки (ibid., 63, 83).

Ценности. Все ценности относительны (*см*. нравственность: абсолютная природа). Истина и ложь, жизнь и смерть, красота и уродство, добро и зло – всё это перемешано (ibid., 29). Монотеистическое мышление разделяет ценности в соответствии с концепциями и категориями типа «или – или» (ibid., 7). Но такой способ мышления не является адекватным для объяснения многих аспектов человеческого опыта. Для этого нужно политеистическое мышление, типа «и то, и другое», которое признаёт относительность всех ценностей.

Оценка. *Некоторые положительные черты политеизма*. Политеизм – это напоминание об изолированных составляющих реальности, хотя он не способен адекватно их декодировать. Широко распространено и получает всё больше признания то мнение, что человечество не одиноко во Вселенной. Не иссякает поток сообщений о предполагаемых контактах с НЛО или внеземными цивилизациями. Даже многие учёные считают, что где-то в космосе есть разумные существа. Немало и таких религий, в том числе вовсе не политеистических, в которых признаётся, что в мире есть сверхчеловеческие существа, например ангелы или демоны. Коль скоро божественная реальность существует, отсюда следует, что нам нужно изыскивать возможности узнать – каковы наши отношения с этой реальностью, и как мы должны на неё реагировать. Внимание политеизма к «настройке» человека на божественную реальность и к соответствующему изменению его поведения заслуживает всяческих похвал.

В политеизме часто вызывает одобрение установление в нём аналогии между человеком и богами. Если в мире есть божественные существа и они имеют какое-то отношение к сотворению рода человеческого, то представляется, что в природе человека должна каким-то образом отражаться божественная природа. Причина не может передать следствию

свойства, которыми сама не обладает. Как картина раскрывает нам некоторые истины относительно художника (например, о его уровне мастерства, о его полёте фантазии, о приложенных им стараниях), так и человеческие существа должны отображать какие-то истины относительно своего Творца (или творцов). Поэтому, если человек есть порождение некоей божественной реальности, какие-то его черты должны напоминать о его Создателе (создателях). Итак, представляется вполне разумным принять тот вывод, что существует некая аналогия между родом человеческим и богами (*см*. принцип аналогии).

Политеисты признают, что в мире действуют разнообразные силы и некоторые из них нам не подконтрольны. Сегодня многие учёные пришли к выводу о том, что в основе большинства мифов, как религиозных, так и прочих, лежат реальные сюжеты столкновения человека с врывающимися в его жизнь силами. Это могут быть силы природы (например, бури, ливни, землетрясения, смерчи или наводнения), силы, действующие в человеческой культуре (например, жадность, надежда, любовь, стремление к власти), или же силы, которые воспринимаются как проявления высшей мировой реальности (например, боги, ангелы, демоны). Политеисты, с помощью разнообразных сюжетных форм, сумели выразительно описать столкновение человека с такими силами (*см*. сатана: реальность существования).

Критика политеизма. Хотя политеистам удаётся в некоторых случаях глубоко проникнуть в природу реальности, их мировоззрение всё-таки ошибочно. Высшая реальность не состоит из множества финитных богов. Имеются весомые свидетельства того, что существует только один Бог, а не много богов (*см*. Бог: свидетельства существования; Бог: сущность; доказательство космологическое; теизм). Этот Бог – Творец всего сущего. Поэтому не может быть множества божественных существ.

Если составные части природы, такие как земля и небо, породили богов, то эти боги не могут быть высшими существами. Всё, что происходит от чего-то другого, зависит от этого другого, по крайней мере в своём происхождении. Разве

может существо, получившее бытие от другого существа, быть выше своего создателя? Это всё равно, как если бы печенье претендовало на превосходство над пекарем или компьютер ставил себя выше своего разработчика. Точно так же, если богов создала природа, то природа выше. И коль скоро, как полагал Пауль Тиллих (Tillich), религиозное поклонение предполагает высшую приверженность Высшему, то поклоняться нужно природе, а не богам. Это останется истиной

независимо от того, о каких сущностях мы станем говорить, что они породили богов или предшествовали им. Если боги – существа производные, то они не заслуживают нашей высшей преданности. Чего ради поклоняться тем, кто не имеет высшего достоинства?

Кроме того, как отмечал ещё Плотин, всякая множественность предполагает предшествующее единство. Множественное есть просто многократная имитация Единого. Таким образом, множественные боги сами себя не объясняют. Какая основа их объединяет? И кто разрешает противоречия между ними? Наша Вселенная – это не «поливерсум», а универсум. Если в конечном счёте в основе Вселенной лежит некое личностное Начало, оно должно быть единым.

Антропологический принцип раскрывает нам, что всё мироздание было единым – имело единое предназначение и единого Предназначающего – с самого начала. С момента Большого взрыва Вселенная была точнейшим образом настроена на возникновение человеческой жизни. Это свидетельствует о едином разумном Творце. Идея вечной Вселенной, выдвигаемая в политеизме, встречает ряд серьёзных философских и научных возражений. Одно из философских её опровержений вытекает из невозможности актуального существования бесконечных по оси времени цепочек событий. Вечная Вселенная была бы не имеющей начала цепочкой событий по оси времени. Но разве может такая цепочка существовать? Для иллюстрации предположим, что у нас есть библиотека с бесконечным количеством книг на её полках. Представим себе, что каждая книга имеет свой номер. Так как число книг бесконечно и каждая книга пронумерована,

все возможные номера должны быть уже использованы для обозначения соответствующих книг библиотеки. Отсюда должно следовать, что в библиотеку нельзя добавить ни одну новую книгу, так как уже не осталось свободных номеров для её обозначения. Все номера давно заняты. Но это выглядит абсурдным, ведь в реальности любому объекту можно присвоить свой номер. Далее, не составило бы затруднения добавить ещё одну книгу в библиотеку, так как новую книгу всегда можно составить, выдрав по странице из полусотни уже имеющихся книг, изготовив только титульный лист и переплёт – и получится новый том, который можно поместить на полку. Поэтому актуально бесконечная цепочка книг представляется невозможной даже в принципе. Точно так же предполагаемое политеистами вечное существование Вселенной представляется в принципе невозможным (см. Craig, passim).

Научная аргументация против идеи вечной Вселенной может быть выстроена на основе современных представлений о расширении Вселенной. Астроном Эдвин Хаббл (Hubble) пришёл к выводу, что Вселенная расширяется во всех направлениях. Если так, то отсюда должно следовать, что в какой-то момент прошлого Вселенная представляла собой единственную точку, из которой и начала расширяться. Эта единичная точка должна была иметь «бесконечную плотность». Однако ни один объект не может быть бесконечно плотным, ведь если он вообще содержит какую-то массу, то будет иметь не бесконечную плотность, а конечную. Поэтому полностью сжатая, стянутая в точку Вселенная, по сути дела, вообще не является Вселенной. Концепция расширяющейся Вселенной требует, чтобы был такой момент, когда Вселенной не существовало. А если так, то Вселенная должна была начать существовать «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды).

Боги политеизма существуют не вне Вселенной, а внутри неё. Однако свидетельства указывают, что существование Вселенной имело своё начало во времени. Если Вселенная не вечна, а начала существовать «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды), то гипотетические боги политеизма не могут быть вечными; их существование тоже имело своё начало

во времени. Но если они начали существовать, то они не боги, а создания, порождённые некоей вечной Причиной (Богом). Далее, если боги политеизма получили своё бытие от чего-то другого, то это другое в действительности и есть высший Бог монотеизма. Итак, из коллапса политеизма получается монотеизм. Следовательно, если эти боги и существуют, они, в конечном счёте, должны быть зависимыми от Причины, внешней по отношению к ним и по отношению к Вселенной. Однако такой вывод совпадает с утверждениями теизма, а не политеизма.

Политеистическую аналогию между человечеством и богами критикуют за чрезмерный антропоморфизм (истолкование в терминах человеческих свойств того, что вне человека). Безусловно, творение должно иметь какие-то черты сходства со своим Творцом. Но приписывать человеческое несовершенство божественному – означает делать божественную реальность не заслуживающей ни почитания, ни поклонения. Похоже, что боги политеизма созданы по нашему подобию, а не мы созданы по их подобию. Это может оказаться ещё одним доводом в пользу той оценки, что политеизм – лишь плод человеческого воображения, суеверие, а не описание того, что имеет место в действительности.

Заключение. В качестве мировоззрения политеизм страдает отсутствием как рационального обоснования, так и свидетельств в его пользу. В нём множественные духовные существа ограниченны и несовершенны. Тем самым они подразумевают существование своего неограниченного и совершенного Творца. Политеизм не в состоянии объяснить ни высшую причинность, ни высшее единство, что так необходимо для понимания разнообразной, изменчивой Вселенной.

Библиография:

M. Adler. *Drawing Down the Moon*.

Augustine, *The City of God*.

F. Beckwith, *The Mormon Concept of God*.

W. Graig, *The Kalani Cosmological Argument.*

N. L. Geisler and W. D. Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on World Views*, chap. 8.

Hesiod, *Theogony*.

D. Miller, *The New Polytheism*.
J. Smith, *The Pearl of Great Price*.

Полнота родословий

(*GENEALOGIES, OPEN OR CLOSED*)

С точки зрения апологетики, проблема «полноты» или «неполноты» библейских родословий сводится к следующему: если они неполные (содержат пропуски), то почему же они выглядят исчерпывающими, особенно в главах Быт. 5; 11, где указан точный возраст патриархов при рождении у них детей. Если же они полные, то сотворение человека следует отнести ко времени примерно 4000 г. до Р. Х., что плохо согласуется со всеми известными историческими и научными данными о минимально возможном возрасте человечества. Поскольку они должны быть либо полными, либо неполными, в любом случае возникает апологетическая проблема, касающаяся аутентичности текста Бытия.

Решения проблемы. *Вариант полноты хронологии*. Полнота хронологии означает, что в перечнях из Быт. 5; 11 пропусков нет. И тот, и другой перечень являются исчерпывающими и дают все необходимые числовые данные для определения действительного возраста рода человеческого.

Аргументация. В поддержку мнения о полноте хронологии выдвигались различные доводы. Самый сильный из них – аргумент *prima facie.* С виду родословия выглядят вполне исчерпывающими. Ведь указывается не только возраст отца при рождении сына и возраст, в котором этот сын сам стал отцом, и так далее, но обозначен и предельный возраст отца, уже после рождения всех его детей. Например, в тексте говорится: «Адам жил сто тридцать лет, и родил сына […] и нарёк ему имя: Сиф […] Всех же дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет; и он умер. Сиф жил сто пять лет, и родил Еноса» (Быт. 5:3–6). Такие формулировки, по всей видимости, не предполагают наличие пропусков.

За единственным исключением, другие родословия в Библии не восполняют гипотетические пропуски в этом перечне. Есть только два других перечня, относящихся к древнейшему

периоду из глав Быт. 5; 11, и в обоих приведены те же самые имена:

Быт. 5; 11	***1Пар. 1:1–28***	***Лк. 3:34–38***
Адам	Адам	Адам
Сиф	Сиф	Сиф
Енос	Енос	Енос
Каинан	Каинан	Каинан
Малелеил	Малелеил	Малелеил
Иаред	Иаред	Иаред
Енох	Енох	Енох
Мафусал	Мафусал	Мафусал
Ламех	Ламех	Ламех
Ной	Ной	Ной
Сим	Сим	Сим

Сим
Арфаксад
Арфаксад
Арфаксад
–
–
Каинан
Сала
Сала
Сала
Евер
Евер
Евер
Фалек
Фалек
Фалек
Рагав
Рагав
Рагав
Серух
Серух
Серух
Нахор
Нахор
Нахор
Фарра
Фарра
Фарра
Авраам
Аврам/Авраам
Авраам

Единственным исключением является Каинан (в перечне из Лк. 3). В остальном, не считая вариантов написания «Сала/ Сила» {синод, только «Сала"} и переименования Аврама в Авраама, перечни идентичны и не позволяют говорить о каких-то пропусках. Во всех случаях появляются одни и те же имена, и нигде не видно следов «потерянных поколений».

Утверждаются, что отсутствуют серьёзные свидетельства того, чтобы история человеческой цивилизации начиналась раньше, чем приблизительно в 4000 г. до Р. Х. Так называемые «ископаемые люди» не являются предками Адама. Существование таких ископаемых останков объясняют по-разному: 1) это были люди, жившие до Адама и вымершие в период между Быт. 1:1 и Быт. 1:2 (теория разрыва); 2) эти человекообразные существа в действительности не являлись людьми; 3) это прямой обман («человек из Пилтдауна») или неверная интерпретация (как «человек из Небраски», который, как оказалось, был «реконструирован» на основе зуба вымершей свиньи).

И наконец, те, кто считает хронологию полной, пытаются объяснить единственный пропуск в перечнях (Каинан из Лк. 3:36) либо как чисто текстологическую проблему, например, следствие ошибки переписчика, либо как упоминание ещё одного сына Арфаксада, в дополнение к Сале. Согласно такой точке зрения, Сала и Каинан были братьями. Поэтому упоминание Каинана в Лк. 3 не подразумевает пропуски в перечнях Быт. 6; 11 и 1Пар. 1, где хронология является полной.

Возражения на мнение о полноте хронологии. Неправдоподобное объяснение Лк. 3:36. Предлагаемое объяснение Лк. 3:36, отрицающее наличие пропуска, выглядит слишком натянутым. В действительности не существует никаких рукописных подтверждений для исключения Каинана из Лк. 3:36. Именно такая последовательность имён встречается во всех главных и практически во всех малых рукописях. В тексте нет абсолютно никаких указаний на то, что Каинана следует считать братом Салы. Здесь употребляется в точности такая же грамматическая конструкция, как и во всех остальных случаях, когда имеются в виду сыновья. Хотя в соответствующей греческой фразе слова «сын» нет, а есть только указание на происхождение «от» данного человека, переводчики правильно вставляют здесь слово «сын», потому что именно это подразумевается во всех местах перечня. Считать данный случай исключением, хотя использован тот же самый оборот, – значит выдавать желаемое за действительное. Ни в одном из

родословных перечней нет такого прецедента, который позволил бы считать Каинана кем-то иным кроме отца Салы.

Единственное альтернативное объяснение – что и Быт. 11, и 1Пар. 1 представляют собой упрощённые схемы, отмечающие лишь важнейшие узлы на родословном древе. И в этих родословных перечнях есть, по меньшей мере, один известный пропуск.

Другие известные пропуски. В родословии Христа из Мф. 1 известен, по меньшей мере, один серьёзный пробел, так как текст гласит, что Иорам был отцом Озии (Мф. 1:8), однако из 1Пар. 3 мы знаем, что Иорама и Озию разделяли целых три, пропущенных здесь, поколения:

Мф. 1:8
1Пар. 3:11–12
Иорам
Иорам
–
Охозия
–
Иоас
–
Амасия
Озия
Азария (более известный как Озия)

Итак, поскольку известно, что в родословиях имеются пропуски, то даже со строго библейской точки зрения эти родословные перечни нельзя считать полными.

Научные и исторические данные. Даже если придерживаться самой консервативной трактовки в отношении того, какие ископаемые останки считать останками «современного человека», найдутся весьма убедительные свидетельства существования людей в период, намного более древний, нежели 4000 г. до Р. Х. По всей видимости, люди начали заселять Северную Америку с 10 000 г. до Р. Х. И даже если все ископаемые останки до кроманьонцев и неандертальцев не считать останками людей, встречаются многочисленные полные скелеты представителей этих двух

групп, более древние, чем 10 000 г. до Р. Х. Даже если игнорировать все останки доисторических, не знавших цивилизации людей, а брать в расчёт только «цивилизованное» человечество, этот период будет насчитывать ещё несколько тысяч лет перед 4000 г. до Р. Х.

Цивилизация в Египте существовала задолго до этого времени. Таким образом, из имеющихся научных и исторических данных явствует, что родословные перечни не могли быть полными.

Неполные родословия. *Научные данные*. Вариант с неполными родословными перечнями лучше подходит для решения этой проблемы.

Как уже отмечалось, даже если отбросить сенсационные заявления о гипотетических находках человеческих останков древностью в миллионы или хотя бы сотни тысяч лет, остаются весьма убедительные свидетельства о существовании «современного человека» много ранее, чем около 4000 г. до Р. Х., из чего с необходимостью следует вывод о неполноте родословий.

Библейское свидетельство. Библейское свидетельство о неполноте родословий, в которых иногда пропущено неизвестное число поколений, достаточно весомо. Во-первых, три таких поколения пропущены в Мф. 1:8, хотя здесь употреблено греческое слово *gennao* («породил» в KJV, «был отцом» в NIV {"родил"}). В библейской иудейской культуре «быть отцом» понималось в таком же смысле как «быть прародителем, предком». «Породил» могло означать «был предком». Слово «сын» (*ben*) может означать лишь потомка. Иисуса называли «сыном Давидовым», хотя Давида от Христа отделяет не меньше тридцати одного поколения (двадцать восемь, упомянутых в Мф. 1:17, плюс три поколения, пропущенных в Мф. 1:8, но указанных в 1Пар. 3:11–12).

Ещё один пример, сравнение 1Пар. 6:3–14 с Езд. 7:2–6, показывает, что в книге Ездры опущены шесть поколений от Зерахии до Ездры:

1Пар. 6:6–14

Езд. 7:2

Зерахия
Зерахия {Захария}
Мераиоф
Мераиоф {Марайоф}
Амария
–
Ахитув
–
Садок
–
Ахимаас
–
Азария
–
Иоанан
–
Азария
Азария
Амария
Амария

По меньшей мере одно поколение пропущено даже в родословном перечне Быт 5; 11, который *выглядит* полным. Это доказывает, что, как бы ни выглядел текст, в хронологических расчётах следует учитывать неполноту родословных перечней.

Если в родословиях Быт. 5; 11 нет пропусков, придётся признать возникновение неправдоподобных ситуаций. Ведь, складывая длительности соответствующих периодов, можно получить следующие даты рождений и смертей в хронологии по сотворении Адама:

Адам (1–930 по С. А.)
Сиф (130–1042 по С. А.)
Енос (235–1140 по С. А.)
Каинан (325–1236 по С. А.)
Малелеил (395–1290 по С. А.)
Иаред (460–1422 по С. А.)
Енох (622–987 по С. А.)
Мафусал (687–1656 по С. А.)

Ламех (874–1651 по С. А.)
Ной (1056–2006 по С. А.)
Сим (1558–2158 по С. А.)
Арфаксад (1658–2096 по С. А.)
Сала (1693–2126 по С. А.)
Евер (1723–2187 по С. А.)
Фалек (1757–1996 по С. А.)
Рагав (1787–2026 по С. А.)
Серух (1819–2049 по С. А.)
Нахор (1849–1997 по С. А.)
Фарра (1878–2083 по С. А.)
Авраам (2008–2183 по С. А.)
Исаак (2108–2228 по С. А.)
Иаков (2168–2315 по С. А.)

Прежде всего, Адам, первый человек (*см*. Адам: историческая достоверность), оказался бы современником отца Ноя. Ведь Адам умер в 930 г. по С. А. (по сотворении Адама), а Ламех, отец Ноя, родился в 874 г. по С. А. Это означает, что на протяжении пятидесяти шести лет они были современниками. Точно так же, Авраам всего лишь на два года запоздал, чтобы жить в одно время с Ноем. Однако никаких указаний на подобную возможность нет.

Ещё менее правдоподобно предположение о том, что Нахор, дед Авраама, умер раньше, чем его пра-пра-пра-пра-пра-пра-дед Ной. Ибо Ной умер в 2006 г. по С. А., а Нахор умер в 1997 г. по С. А.

Получается, что Исаак родился за пятьдесят лет до смерти Сима, сына Ноя.

В Быт. 10:4 сказано, что один человек (Иаван) стал предком четырёх народов (таких как «Киттим» и «Доданим»), а не отдельных людей. В этих именах окончание «им» указывает на множественное число, на собирательное название многих людей – племени или целого народа.

Если пропусков нет, то возникают неправдоподобные демографические ситуации. В Чис. 3:17, 27–28 сказано, что четыре сына Каафа стали родоначальниками родов Амрама, Ицгара, Хеврона и Узиила, в которых одних только мужчин

насчитывалось 8 600 человек всего через год после Исхода. Таким образом, у деда Моисея ещё при жизни Моисея было наследников только мужского пола 8 600 человек, из них 2 750 – в возрасте от тридцати до пятидесяти лет (Чис. 4:36). Вот уж поистине многодетное семейство!

Сын Левия Кааф родился ещё до переселения Иакова в Египет (Быт. 46:11), где Израиль оставался на протяжении 430 лет (Исх. 12:40–41). Поскольку Моисею ко времени Исхода было восемьдесят лет (Исх. 7:7), он должен был родиться на 350 с лишним лет позже Каафа. Однако Кааф был дедом Моисея (1Пар. 6:1–3). Это означало бы, что переход через одно поколение (через Амрама) от Каафа к Моисею занял 350 лет, хотя средняя продолжительность жизни ко времени Моисея уже уменьшилась до 120 лет. Ещё задолго до времён Моисея Авраам умер в возрасте 175 лет, Исаак – 120 лет, Иаков – 147 лет, а Иосиф – 110 лет.

Нигде в Библии даже не предполагается возможность суммировать числа, приведённые в Быт. 5; 11. Никаких хронологических выводов не делается из этих чисел ни в Быт. 5; 11, ни в других местах Писания. В библейском тексте нигде не подсчитывается общая продолжительность периода от творения до рождения Авраама, как это сделано для периода пребывания в Египте (Исх. 12:40) и для периода от Исхода до воцарения Соломона (3Цар. 6:1).

Симметричное построение текста свидетельствует против полноты хронологии. Как отмечают учёные, симметричное группирование по десять имён в Быт. 5; 11 выявляет, что родословные перечни сокращены. Имя Ноя появляется десятым после Адама, а Фарры – десятым после Ноя. Каждая группа кончается на отце, у которого было три сына. Симметрия, безусловно, имеет место и в Мф. 1, где насчитываются три серии по четырнадцать поколений (это дважды семёрка, число полноты и совершенства), хотя мы знаем, что в Мф. 1:8 три поколения пропущено (ср. 1Пар. 3:11–12).

Возражения на мнение о неполноте родословий. Из ещё не рассмотренных нами возражений на мнение о неполноте родословных перечней особого внимания заслуживают те, что

указывают на предположительно неправильное толкование текста в Быт. 5; 11. Утверждается, что, если учитывать характер текста, не только натяжкой выглядит гипотеза о наличии в нём пропусков, но и само такое толкование текста больше похоже на изогезис (привносящее смысл прочтение), чем на экзегезис (выявляющее смысл прочтение). В конце концов, приведены не только имена отцов и сыновей, но и возраст каждого, когда он, в свою очередь, становился отцом. Упоминание возраста отца к моменту рождения сына было бы лишено смысла, за исключением только того случая, если это был его непосредственный потомок, то есть действительно сын, без всяких пропусков поколений.

При ответе на эти возражения следует помнить о нескольких важных вещах.

Во-первых, текст Библии принадлежит к другой культурной и лингвистической среде. Метафорические образы иногда могут заставить читателя подумать, будто бы в Библии сказано что-то такое, чего вовсе не имелось в виду. На древнееврейском языке, как и на английском, допустимо говорить о четырёх «углах» земли (Ис. 41:9; ср. Иез. 7:2 {"концы» и «края"}). Утверждает ли при этом Библия, что Земля квадратная? Некоторые критики так и считают. Однако Земля также описывается как круглая или шарообразная (Ис. 40:22). Не могут ли «углы» быть метафорическим обозначением четырёх направлений, которые в географии называются «стороны горизонта», что в точности соответствует нашим собственным представлениям и метафорам?

Во-вторых, как отмечалось при обсуждении неправдоподобной хронологии, даже в самой Библии встречаются весомые свидетельства наличия в родословиях пропусков.

В-третьих, есть возможность прочитать текст Быт. 11 так, что пропуски всё-таки будут подразумеваться. Формула «и X жил столько-то лет, и породил Y» может означать «и X жил столько-то лет, и стал предком Y». И это не чисто умозрительное предположение, ведь в Мф. 1:8 («Иорам родил Озию») подразумевается именно такой смысл. Слово «породил»

должно означать «стал предком», ведь в 1Пар. 3:11–12 между Йорамом и Озией указано ещё три поколения. Это не могло быть ошибкой Матфея, так как родословная линия Давида была известна каждому иудею.

Ссылки на возраст «отца» при рождении у него «сына» не обязательно лишены смысла. Из того, что мы не знаем, зачем Бог включил какие-то слова в текст, ещё не следует, что они не имели своего предназначения. Не слишком ли самонадеянно было бы указывать Богу, что следовало, а что не следовало помещать в богодухновенное Слово? Как предположил Б. Б. °Уорфильд, эти сведения предназначались для того, чтобы произвести «на нас живое впечатление силы и величия рода человеческого в эти древние дни начала мироздания» (Warfield). Эти подробности подчёркивали тот факт, что до Потопа люди жили необычайно долго (*см*. наука и Библия). Полезно также отметить, что люди, жившие так долго, ещё не имели детей в возрасте шестидесяти лет, в отличие от людей, живущих каких-то семь десятков лет. Даже если не учитывать Ноя, обзаведшегося детьми чрезвычайно поздно (в 500 лет), средний возраст отцов, перечисленных в Быт. 5, составляет свыше 100 лет. Это, безусловно, вполне подходящий возраст для людей, живущих по восемьсот-девятьсот лет.

Заключение. Свидетельства подтверждают то мнение, что в главах Быт. 5; 11 Библия даёт нам не полную хронологию, а сокращённую генеалогическую схему. Это подтверждается как внутренним библейским свидетельством о пропущенных поколениях, даже в Быт. 11, так и внешним свидетельством о том, что человечество существовало уже гораздо раньше, чем за 4000 лет до Р. Х. В таком случае не остаётся реальных противоречий по этому вопросу ни между Библией и наукой, ни между самими библейскими текстами. Неполные родословные перечни в точности указывают линии наследования для генеалогических надобностей, но не удовлетворяют наше любопытство относительно даты сотворения человека.

Библиография:

M. Anstay, *Chronology of the Old Testament*.

A. Custance, *The Genealogies of the Bible*.

W. H. Green, «Primeval Chronology», W. Kaiser, ed., *Essays in Old Testament Interpretation*.

J. Jordan, «The Biblical Chronology Question: An Analysis», *CSSHQ*, 2:2 (Winter 1979, Spring 1980).

R. Newman, et al., *Genesis One and the Origin of the Earth*.

F. Schaeffer, *No Final Conflict*.

B. B. Warfield, «On the Antiquity and the Unity of the Human Race», *PTR*, 1911.

Потоп

см. **Великий потоп**

Прагматизм

(*PRAGMATISM*)

Прагматизм – это специфически американская философия, восходящая к Уильяму Джеймсу (также Джемс, James; 1842–1910), который ставил во главу угла практические результаты теорий. Джона Дьюи (Dewey; 1859–1952) тоже считают прагматиком, хотя его систему с формальной точки зрения следовало бы называть *инструментализмом*.

У прагматиков идея считается истинной, если она успешна на практике. Образ действий правилен, если приносит желаемые результаты.

Корни прагматизма можно найти в идеях Чарлза Сандерса Пирса (Pierce), который применял прагматический метод для прояснения (хотя и не для подтверждения) идей. Существует также сходство между прагматизмом и утилитаризмом, гласящим, что правильный образ действий – тот, который приносит наибольшее благо. Дьюи, как инструменталист, подчёркивал значение приносимых идеями практических результатов, особенно в области образования.

Прагматические взгляды подвергаются суровой критике по той причине, что идея ещё не становится истинной просто в силу своей практической успешности. Ложная идея может быть «целесообразной» для того, чтобы избежать нежелательных последствий или добиться искомых преимуществ за счёт других людей, но это не превращает её в истину. Люди могут прекрасно знать, что некая идея противоречит фактам, однако следовать ей, поскольку это представляется наиболее практичным образом действий в данных обстоятельствах. Также не становится этически правильным просто то, что «действует». Мошенничество «действует», но не является этически правильным.

Кроме того, такая этическая философия меняет местами причину и следствие. Ведь неверно, что идея истинна, потому что успешна на практике; она успешна на практике, потому что истинна. А как мы выносим суждение о её «успешности»?

Истинным знанием считается только практическое знание. Аспекты вечного даже не фигурируют в дискуссии. Прагматизм признаёт для проверки истины исключительно научные методы. Это абсолютизация научного метода. Однако в области этики объективных критериев, в отличие от науки, не существует. Успешность полученных результатов может оцениваться только в субъективной, сугубо личной, близорукой перспективе.

Далее, прагматические представления об истине подрывают основы доверия. Какой судья позволит свидетелю принимать присягу по формуле-шутке одного философа: «Клянусь говорить то, что целесообразно, всё, что целесообразно, и ничего кроме того, что целесообразно» (*см*. природа истины)?

Библиография:

J. O. Buswell, Jr., *The Philosophies of F. R. Tennant and John Dewey*.

N. L. Geisler and P. Feinberg. *Introduction to Philosophy*, chaps. 7, 16.

___ and W. D. Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on Worldviews.*

W. James, *Pragmatism and Other Essays*.

H.S. Thayer, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*.

Предпосылочная апологетика

см. **Апологетика предпосылочная**

Преисподняя

см. **Ад**

Принстонская школа апологетики

(*PRINCETON SCHOOL OF APOLOGETICS*)

Принстонской школой апологетики называют апологетический подход «старых принстонских» учёных, расцвет деятельности которых пришёлся на конец девятнадцатого и начало двадцатого века. Говоря обобщённо, этот подход относится к категории классической апологетики (*см*. апологетика классическая), которая исходит из действительности общего откровения, из классических доказательств существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования) и свидетельств о чудесах в качестве подтверждения истины (*см*. чудеса).

Философские корни Принстонской школы уходят к эмпирическому реализму шотландской «философии здравого смысла» Томаса °Рида (Reid; 1710–1796) и к рациональному эмпиризму Джона °Локка (Locke; 1632–1704). Такие взгляды нашли своё отражение в трудах Дж. Грешэма Мейчена (Machen; 1881–1937), Чарлза Ходжа (Hodge, 1797–1878) и Б. Б. Уорфильда (Warfield; 1851–1921). Позднее в этой традиции произошёл радикальный перелом, когда ряд преподавателей Принстона основал Вестминстерскую семинарию, и студенты, порвавшие с модернистским течением в богословии, перешли в неё из Принстонской семинарии. Корнелиус Ван Тил (Van Til; 1895–1987), ученик Германа Дойевеерда (Dooyeweerd; 1894–1977), повёл Принстонскую школу в направлении предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная).

Дух, если не всегда буква, старой Принстонской школы сохраняется в трудах Кеннета Гамильтона (Hamilton), Кеннета Кантзера (Kantzer), Джона Герстнера (Gersner) и Р. Ч. Спраула (Sproul). У них общая гносеология и апологетика в значительной степени опираются на фундамент, заложенный «старыми принстонскими» учёными.

Библиография:

J. Gerstner, *Reasons for Faith*.

C. Hodge. *Systematic Theology*, vol. 1.

J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*.

T. Reid, *An 1nquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.*

R. C. Sproul, *Classical Apologetics*.

Принцип аналогии

(*ANALOGY, PRINCIPLE OF*)

В христианской апологетике иногда фигурируют два принципа аналогии. Один из них представляет собой правило историцизма, установленное историком и либеральным богословом Эрнстом Трельчем (Troeltsch, 1865–1923), и сводящееся к тому, что единственный способ познать прошлое – по аналогии с настоящим. Следствием из этого правила будет утверждение о том, что поскольку чудеса такого рода, какие описаны в Библии, сегодня не имеют места, мы не можем также знать, что они имели место в прошлом. Обсуждение этого принципа и связанных с ним трудностей см. *Трельч, Эрнст*. В ином значении этот термин употребляется в качестве указания на один из основополагающих принципов мышления (*см*. первичные принципы).

Мы рассмотрим принцип аналогии именно в этом, последнем смысле.

Принцип аналогии. Принцип аналогии устанавливает, что следствие должно быть похоже на свою причину. Подобное порождается подобным. Следствие не может полностью отличаться от своей причины. Действие (или действующее начало) передаёт себя действительности. Тем самым утверждается, что причина всего сущего (Бог) должна быть подобна существам, которые породила. Тем самым отрицается, что Бог может быть полностью отличен от Своих следствий (то есть «разнозначен» им), поскольку Существо, ставшее причиной всех остальных существ, не может дать существование чему-то, что не будет иметь такое же существование, как у Него. Существование порождает существование.

Сходным образом, аналогия показывает, что Бог не может быть в точности таким же, как Его следствия, ведь в этом случае они были бы полностью тождественны Богу. Но сотворённое не может быть тождественно Несотворенному и конечное – Бесконечному. Следовательно, Богу, как Творцу всех существ, должно быть присуще именно *сходство* со Своими

созданиями. Таким же образом, наши суждения о Боге – если они точны – не могут ни абсолютно полно соответствовать Ему, ни абсолютно отличаться; они должны быть подобны Ему (аналогичны). Религиозный язык аналогий, таким образом, – единственный способ сохранять истинное знание о Боге. Однозначность в высказываниях о Боге невозможна, а равнозначность неприемлема и внутренне противоречива. Только аналогия позволяет избежать ловушек и трудностей этих двух вариантов и даёт истинное понимание Бога. Как заявляет Фома Аквинский, «это имя. Бог [...] не берётся ни как однозначное, ни как разнозначное, но берётся по аналогии. Это очевидно из следующего рассуждения – однозначные имена обладают абсолютно тем же самым значением, а разнозначные имена обладают абсолютно отличным значением; тогда как при аналогии имя, взятое в одном смысле, должно быть помещено в дефиницию того же имени, взятого в других смыслах» (*Summa Theologica*, la.13, 10).

Основания для аналогии. Аналогия заключает в себе истинное знание о Боге, потому что обусловлена характером самовыражения Бога. Разумеется, Бог может выразить Себя для Своих созданий только в терминах, отличных от Себя. Соответственно, по самой своей природе такое выражение или проявление Бога будет ограниченным, тогда как Бог безграничен. Тем не менее это выражение, указывающее на Бога, должно как-то выражать Бога. Итак, принцип аналогии обусловлен самой природой процесса самораскрытия Бога.

Аналогия и причинность. Сходство между Творцом и творением обусловлено причинно-следственным соотношением между ними (*см*. принцип причинности). Поскольку Бог есть чистое существование (Существо) и выступает причиной всех других существований (существ), должно иметь место сходство между Ним, как порождающей причиной, и Его созданиями, как следствиями из неё. Ведь всякая причина передаёт себя следствию. Существование становится причиной существований. И Причиной существ должно быть Существо. Ведь причина не может давать то, чего у неё нет; она не может порождать реальность, которою не обладает. Следовательно,

несмотря даже на то, что Причина есть Существо инфинитное, а следствия есть существа финитные, существа-следствия подобны Существу, ставшему их причиной. Аналогия обусловлена причинностью. Ведь «мы можем давать имя Богу только по творениям. Следовательно, что бы ни говорилось о Боге и творениях, говорится в соответствии с тем, что существует известное соотношение творения с Богом как своей первопричиной, в которой всякое совершенство предсуществует превосходнейшим образом» (ibid., 1a.13,5).

Свидетельство аналогии. Потребность в аналогии очевидна не только для общего откровения Бога в природе; она также существенна для частного откровения Бога в Писании (*см*. Библия: свидетельства истинности). Библия провозглашает истинное знание Бога (*см*. Библия: свидетельства истинности). Но это знание о Боге содержится в книге, состоящей из человеческих слов и фраз, основанных на финитном человеческом опыте. Тогда возникает вопрос: как могут финитные человеческие представления отображать инфинитного Бога? Фома Аквинский отвечает, что они должны делать это по аналогии. Бог не тождественен тому, но и не полностью отличен от того, что мы можем выразить относительно Него. Правильнее сказать, что Бог похож на наши представления.

Частное откровение и аналогия. В Библии, в связи с этим подчёркиваются две вещи. Во-первых, Бог выходит за пределы наших мыслей и понятий, даже самого лучшего, на что мы способны (ср. Рим. 11:33). Бог инфинитен, а наши представления финитны, и никакие финитные представления не могут объять необъятное. Из Писания также явствует, что Бог чрезвычайно далёк от скудных возможностей человеческих представлений отобразить Его неизъяснимую сущность. Павел говорит: «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло» (1Кор. 13:12). Иоанн говорит о смертном человеке в этой жизни: «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18). Во-вторых, человеческий язык всё же достаточен для выражения атрибутов Бога. Ведь несмотря на бесконечные различия между Творцом и творением дело не доходит до полного отсутствия подобия,

поскольку следствие чем-то всегда напоминает породившую его Причину.

Но если Бог в одно и то же время в достаточной мере выражается тем и всё-таки бесконечно больше того, на что способен человеческий язык – даже богодухновенный язык, – значит, язык Писания является в лучшем случае лишь языком аналогий. То есть никакой термин, взятый из человеческого опыта – а именно из него происходят все библейские термины, – не годится для чего-то большего, нежели указывать нам, на что Бог похож. Ни одно слово не способно исчерпывающе выразить, каков Бог *в действительности*. Религиозный язык в лучшем случае может предложить значимые утверждения о сущности Бога, но никогда не сможет полностью выразить эту Его сущность.

Язык аналогий. Есть две предпосылки того, что суждения, высказываемые о Боге на основе общего откровения (*см*. откровение общее), оказываются лишь суждениями по аналогии. Первая из них связана с причинностью. Доказательства существования Бога есть доказательства, построенные от следствия к Причине, породившей существование этого следствия (ibid., Ia.2,3; *см*. Бог: свидетельства существования). Поскольку следствия получают свою актуальность от Бога (Который есть Чистая Актуальность), они должны быть похожи на Него. Ведь Актуальность передаёт Себя актуальности и порождает её.

Во-вторых, Чистая Актуальность (Бог) не может создать другую Чистую Актуальность. Чистая Актуальность не сотворена, и невозможно сотворить несотворённое Существо. Но если Чистая Актуальность не может создать другую Чистую Актуальность, то должна создавать актуальность, смешанную с потенциальностью (Фома Аквинский, «О существовании и сущности» – Aquinas, *On Being and Essence*). Таким образом, все сотворённые существа должны состоять из сочетания актуальности и потенциальности. Их существование актуализованно, но они имеют в себе потенциал не существовать. Всё, что приходит к существованию, может исчезнуть из существования. Но если все сотворённые

существа имеют в себе потенциал, ограничивающий их существование, то они представляют собой ограниченный род существования, а их несотворённая Причина представляет собой неограниченный род существования.

Итак, должны иметь место различия между созданиями и их Творцом. У них есть ограничения (их потенциальность), а у Него нет. Отсюда следует, что при высказывании суждений о Боге, основанных на том, как Он раскрывает Себя в Своём творении, возникает одна важная оговорка: Бог *не* подобен Своим созданиям в их потенциальности, но подобен им лишь в их актуальности. Этот негативный аспект называется «путь отрицания» (*via negative*), и всякое адекватное высказывание о Боге должно его учитывать. Такой вывод обусловлен самой природой доказательств существования Бога.

Здесь мы можем отобразить два эти аспекта. позитивный и негативный, в двух формальных высказываниях:

Бог есть Причина.

Это позитивный аспект сходства в аналогии «творение-Творец». Всякая существующая актуальность подобна Актуальности, её породившей.

Бог есть беспричинная причина.

Это негативный аспект. То же самое отрицание нужно учитывать при рассуждении о других атрибутах Бога, которые вытекают из доказательства Его существования. Как сказал Фома Аквинский, «ни одно создание, будучи финитным, не может соответствовать первоагенту, являющемуся инфинитным» («О силе Божьей», *On the Power of God*, 7.7). Бог есть инфинитная причина всякого финитного существования. Но «инфинитная» –означает «не финитная»; это тоже отрицание. Бог есть вечная, то есть *не*скончаемая и *вне*временная Причина. Некоторые отрицания не сразу очевидны. Бог есть простой Источник всех сложных существ. Но здесь «простой», по сути, означает «не составной». Мы знаем, что создания лишь случайны, необязательны, а Бог необходим; однако под словом «необходим» мы подразумеваем просто, что Бог *не* случаен. Мы не располагаем позитивными по форме (то есть не содержащими отрицания) концепциями из нашего опыта,

которые могли бы выразить трансцендентную грань необъятных метафизических характеристик Бога.

Следовательно, аналогия, посредством которой мы говорим о Боге, всегда будет содержать в себе элемент отрицания. Создания *подобны* Богу, потому что Актуальность передаёт себя актуальности, однако они *не подобны* Богу, потому что у них есть ограничивающая потенциальность, которой нет у Бога. Он есть Чистая Актуальность.

Типы аналогии. Следует различать два основных типа аналогии: это *внешняя* и *внутренняя* аналогия. Аналогия между Богом и творением опирается на аналогии внутреннего типа. Иначе бы не было настоящего подобия.

Внешняя аналогия. Настоящего подобия между членами *внутренней* аналогии нет. Характерное свойство присуще только одному объекту; а другому лишь *приписывают название* этого свойства благодаря некоторой связи с ним. Это лучше пояснить, рассматривая виды внешней аналогии.

Внешняя аналогия, основанная на причинно-следственной связи. Этот вид аналогии называется также «аналогией по внешним атрибутам». Характерное свойство только *приписывается* причине, потому что причина породила его в своём следствии. В действительности она им не обладает. Пищу иногда *называют* «здоровой» – потому что она полезна для здоровья человека, а не потому, что у самой этой пищи может быть хорошее здоровье.

Этот вид аналогии не даёт реальной основы для познания Бога. Она просто указывает нам то, что может породить причина, но не то, какими свойствами она фактически обладает. При аналогии такого рода Бог может быть просто *назван* благим, потому что Он порождает благо, а не потому, что Он фактически характеризуется благостью. Таким образом, аналогия, основанная на внешних атрибутах, оставляет нас в состоянии агностицизма относительно Бога.

Внешняя аналогия, основанная на сходстве соотношений. Аналогию, основанную на сходных соотношениях, иногда называют «аналогией несоответственной пропорции». Она «несоответственна», потому что пропорциональность

существует только в уме того, кто делает сравнение. Реального сходства между «квази-аналогами» (объектами сравнения) нет. При таком виде аналогии объявляется, что:

Улыбка
Цветы
как
Лицо
Луг

В реальности улыбка не подобна цветам. Однако улыбка освещает лицо таким же образом, как цветы украшают луг. Отмеченное соотношение между *улыбкой* и *лицом* соответствует отмеченному соотношению между *цветами* и *лугом*. Это соотнесение двух соотношений:

Инфинитное благо
Финитное благо
как
Инфинитное
Финитное
существо
существо

Инфинитное благо соотносится с инфинитным существом таким же образом, как финитное благо – с финитным существом. Это, впрочем, не показательно и может вводить в заблуждение, указывая на соотношение (сходство) между инфинитным и финитным благом. Отнюдь не таким видом аналогии обосновывал Фома Аквинский сходство между Творцом и творением.

Внутренняя аналогия. При внешней аналогии оба её объекта обладают одним и тем же характерным свойством, каждый в соответствии со своей сущностью. Внутренняя аналогия тоже разделяется на два вида: это аналогия соответственной пропорции и аналогия по внутренним атрибутам.

Внутренняя аналогия, основанная на сходстве соотношений. Слегка изменив формулировку соотношения в аналогии несоответственной пропорции, мы можем прийти к «аналогии соответственной пропорции». В аналогии

соответственной пропорции сравниваются два похожих существа, а не два похожих соотношения. Существует соответственная пропорция между атрибутами, которыми обладает каждый из них, и сущностью каждого из объектов. Применительно к Богу такая аналогия будет указывать:

Инфинитное благо
Финитное благо
как
Инфинитное
Финитное
существо
существо

Хотя эта аналогия не объясняет прямое соотношение между атрибутами благости у обладающих ею существ, она зато сравнивает, каким образом атрибуты Бога соотносятся с Его сущностью и, в том же сравнении, каким образом сходные атрибуты у человека в качестве создания соотносятся с его сущностью. Такая аналогия ничего не говорит прямо о сходстве между Богом и творением. Зато она указывает нам на одно и то же соотношение между благом и сущностью в случае инфинитного и финитного существа.

Аналогия по внутренним атрибутам. При аналогии по внутренним атрибутам аналог обладает тем же самым атрибутом, и сходство обусловлено причинно-следственной связью. Например, горячая вода становится причиной нагрева варящихся в ней яиц. Причина передаёт себя следствию. Разум передаёт свою мудрость книге. Тогда книга в качестве следствия становится такой же мудрой, как её причина, мудрый разум.

Именно таким типом аналогии Фома Аквинский обосновывал подобие между Творцом и творением. То, что создано Богом, должно походить на него, потому что Он, как причина, передаёт Себя следствию. Существование передаёт себя существованию. Чистая Актуальность создаёт другие актуальности. Такой вид аналогии по внутренним атрибутам, когда и причина, и следствие обладают одним и тем же атрибутом, является основой для истинных высказываний о

Боге. Эти высказывания соответствуют тому, каков Бог в действительности, потому что рассматриваемые характерные свойства происходят от Него и были переданы Им, как причиной, Его созданиям. Говоря вкратце, сходство между Творцом и творением вытекает из тех характерных свойств, которые Творец дал Своим созданиям.

Создания Творца не обладают общими характерными свойствами (например, благостью) таким же самым образом, как Творец. Инфинитное существо обладает благостью инфинитным же образом, а финитное существо обладает благостью лишь финитным образом. Тем не менее и Причина, и следствие благостью обладают, потому что Благое Существо не может ничего иного, как только передать следствию Свою благость. Степень, в которой Божьему созданию не хватает Божьей благости, обусловлена только финитным и уязвимым для недостатков модусом его существования; эта нехватка не имеет причинной связи с инфинитной благостью его причины. Но в той степени, в которой создание обладает *хоть какой-то* благостью, эта благость подобна данному атрибуту в его Творце, Который *есть* благость.

Бог и Его творения. Все осмысленные описания Бога основаны на аналогии по внутренним атрибутам, в соответствии с которой создания подобны своему Творцу благодаря причинно-следственной связи с Ним. Фома Аквинский пишет: «Должно обнаруживаться некоторое сходство между ними [между следствиями и их причиной], поскольку в природе действия заложено, чтобы действующий агент производил своё подобие, ведь каждая вещь действует в соответствии с тем, что представляет собой в процессе действия» (*Summa contra Gentiles*, «Сумма против язычников», I, 29, 2). Следует осознать важные особенности этого соотношения.

Причинно-следственная связь. Соотношение между Богом и миром есть причинно-следственная связь. В именах, даваемых и Богу, и Его созданиям, «мы отмечаем в общности таких имён причинно-следственную связь» (ibid., I, 33). Следовательно, «что бы ни говорилось о Боге и творениях, говорится в соответствии с тем, что существует известное

соотношение творения с Богом как своей первопричиной» (ibid., 1,13, 5). Причинно-следственная связь есть отношение зависимости, а не дуализма. Творения обладают свойствами только потому, что получили их от Творца. Проще говоря, *Причину существ объединяют с существами те начала, которыми Она наделила существа*. Помимо этого причинно-следственного отношения зависимости не может быть никаких общих, единых атрибутов у Творца и Его созданий.

Внутреннее соотношение. Причинно-следственное соотношение между Богом и человеческими существами реально. Подобие обусловлено тем фактом, что и причина, и следствие обладают одними и теми же характерными свойствами, которые следствие получило от причины. Например, Бога не называют благим только потому, что Он творит благо. Это было бы внешнее причинно-следственное соотношение, как в том случае, когда нагретый воздух заставляет глину затвердеть. Сам воздух не является твёрдым; он просто вызывает свойство твёрдости у следствия. Тот же нагретый воздух размягчает воск.

Напротив, Бог благ, и таким образом человеческие существа обретают источник благости. Как воздух, так и глина характеризуются высокой температурой, потому что нагретость порождает нагретость. Нагретость, порождающая нагретость, – это внутреннее причинно-следственное соотношение. Такого рода причинно-следственное соотношение и существует между Богом и творением.

Всё сотворённое подобно Богу постольку, поскольку оно актуально, но не подобно Богу постольку, поскольку оно ограничено в получении Его подобия своей потенциальностью. Скульптор, выступая в качестве причины, не может породить такое же следствие в пудинге, как в камне, даже придавая им совершенно одинаковую форму. У пудинга просто нет такого же потенциала, как у камня, чтобы принять определённую и устойчивую форму. Сходство между Богом и творением будет обусловлено ограниченным потенциалом творения принять Его актуальность. Итак, творение *отличается* от Бога в своей

потенциальности, однако *подобно* (хотя и не тождественно) Богу в своей актуальности.

Существенное соотношение. Причинно-следственное соотношение между Богом и миром есть соотношение *per se,* а не *per accidens*. Иными словами, это существенное, а не случайное, необязательное соотношение. Бог есть причина *существования* мира, а не просто его *возникновения*.

Случайное причинно-следственное соотношение – такое, когда имеет место лишь несущественная, необязательная связь между причиной и следствием. В семье музыкантов рождается немузыкальный ребёнок. Музыкальный слух не является обязательным элементом в соотношении подобия между родителями и детьми. Поэтому его, например, нельзя назвать существенным элементом соотношения между двумя великими скрипачками – даже если это мать и дочь, и наследственность и воспитание известным образом предопределили музыкальные успехи дочери.

Тем не менее у людей рождаются люди. Свойство быть человеком является существенным в соотношении подобия этих двух скрипачек, матери и дочери. Дочка могла бы родиться совершенно без музыкального слуха, но не могла бы оказаться кошкой. Принадлежность к роду человеческому – существенный элемент причинно-следственного соотношения. Этим существенным свойством обладают как причина, так и следствие. Именно такого рода причинно- следственное соотношение возникает между Творцом и творением.

Порождающая причина. Порождающая причина – это такая причина, *в силу* которой нечто начинает существовать. *Инструментальная причина* – такая, *через* которую нечто начинает существовать. Студент является порождающей причиной выполненной курсовой работы; авторучка студента является лишь инструментальной причиной. Следовательно, сама работа будет отражать мысли студента, а не какие-то соображения его авторучки, даже если в последнюю встроен мощный мини-компьютер. Сарай похож на замысел в голове плотника, а не на его топор. Таким образом, не существует никаких необходимых связей между инструментальной причиной

и её следствием, они существуют лишь между порождающей причиной и следствием.

То же самое можно сказать относительно порождающей причины при противопоставлении её причине *материальной*. Материальная причина – такая, *из которой* нечто начинает существовать. Солнце даёт тепло, которое становится порождающей причиной нагрева нашего куска глины, выложенного на камень. Тепло солнечных лучей – материальная причина твёрдости, которая возникает в обжигаемой на камне глине. Но твёрдость не есть следствие тепла от солнца. Твёрдость даже не порождается «эффективным образом» теми материальными изменениями, которые происходят в куске глины. Они – ещё один вид материальной причины. Порождающей причиной затвердения глины является Бог, создавший законы физики, которые управляют физическими процессами при затвердевании глины.

Далее, один только факт, что Бог создал тело Адама из материи (его материальной причины), ещё не означает, будто бы Бог есть материальное существо. Порождающая причина не обязана иметь сходство со своими следствиями – не в большей степени, чем разум авиаторов братьев Райт обязан был иметь фюзеляж и крылья. Аэроплан построен из материи; но не разум, его конструирующий. Видимые, материальные слова на этой странице подобны моим мыслям (их порождающей причине), но мои мысли не состоят из бумаги и чернил. Точно так же невидимый Бог (порождающая причина) не подобен видимому миру (материальной причине), и материальный мир не подобен нематериальному Богу (Ин. 4:24).

Критика принципа аналогии. Против принципа аналогии был выдвинут ряд возражений (например, Ferre, 1:94–97). Ответы на многие из них либо были даны самим Фомой Аквинским, либо могут быть выведены из того, что он сказал. Ниже приводится обсуждение некоторых важных возражений.

Общая теория аналогии неработоспособна. До тех пор, пока аналогия относится к метафизике внутренней причинности, принцип аналогии работоспособен. Собственно говоря, аналогия выглядит единственно адекватным ответом на

проблему религиозного языка. Всякое негативное по форме высказывание о Боге подразумевает позитивное знание о Нём. Однако позитивные по форме утверждения о Боге были бы возможны только тогда, когда концепции, понимаемые в смысле однозначности, оказались бы применимы и к творению, и к Творцу (на чём настаивает Дунс Скот).

С другой стороны, поскольку Бог инфинитно совершенен, а создания совершенны только финитно, никакое свойство совершенства, обнаруживаемое в финитном мире, не может быть приписано в однозначном смысле одновременно и Богу, и творению. Однако атрибутирование его в разнозначном смысле обрекало бы нас на скептицизм. Поэтому всякое совершенство, которое может быть обнаружено в творении и без ограничений атрибутировано Богу, формулируется как аналогия. Совершенство понимается в однозначном смысле (то есть как точный эквивалент), но формулируется как аналогия (то есть как подобие), поскольку атрибутировать его инфинитному Существу в однозначном смысле, но финитно, не означало бы истинно указать, каков Он. А если атрибутировать это свойство инфинитно и в разнозначном смысле, то мы вообще не укажем, каков Он. Следовательно, концепция, понимаемая однозначно, но взятая из финитного мира, может указывать на Бога только по аналогии.

Различение однозначного, разнозначного и аналогического устарело. Согласно Людвигу °Витгенштейну, выражения получают значения через их употребление в языковых играх, основанных на опыте. Каждая языковая игра автономна (она задаёт собственные правила установления значения) постольку, поскольку не существует универсальных критериев для определения смысла. Слова, переходящие из одних игр в другие, или слова с похожим смыслом характеризуются «семейным сходством», но мы никогда не можем выделить ядро смысла, которое было бы для них общим. Таким образом, Витгенштейн полагает, что разделение значений слов на категории *однозначного, аналогического* и *разнозначного* смысла в случае динамического употребления языка становится нецелесообразным.

Но разве значение настолько произвольно устанавливается по капризам контекста? Если в языке нет существенных, а не чисто конвенциональных смыслов, то все смыслы (и все истины) относительны (*см*. конвенционализм). Но ведь внутренне противоречиво утверждение «нет объективных смыслов», ведь тогда даже само это утверждение оказывается лишено объективного смысла. Если бы объективных смыслов не было, то любое высказывание могло бы означать для кого угодно всё, что угодно, даже полную противоположность тому, что имел в виду говорящий. Это был бы лингвистический (и социальный) хаос.

Кроме того, различия между *однозначным, разнозначным* и *аналогическим* не являются произвольными. По сути дела, эти понятия логически исчерпывающи; дополнительных альтернатив не существует. Термин понимается или употребляется либо в точности эквивалентным образом (однозначно), либо совершенно иным образом (разнозначно), либо сходным образом (аналогически). Витгенштейн не предложил других вариантов. Скорее, если брать по отношению к объективной реальности, его подход сводился к разнозначным высказываниям о Боге. Хотя Витгенштейн и признавал осмысленные высказывания о Боге, постольку, поскольку они основаны на осмысленном религиозном опыте, они тем не менее в действительности не есть высказывания о Боге. В действительности это высказывания о религиозном опыте. Бог остаётся частью мистического и неизъяснимого, по крайней мере пока мы остаёмся в рамках дескриптивного языка.

Почему к Богу могут относиться только некоторые качества. Только эти качества (подлинность, сострадание, свобода, благость, святость, имманентность, знание, любовь, праведность, мудрость) можно атрибутировать человеку в его актуальности, а не человеку в его потенциальности. Поэтому только они вытекают из Божьей порождающей, существенной, первичной и внутренней причинности. Другие существа *обладают* этими качествами; Бог *по сути реализует* эти качества. Только эти свойства можно по праву атрибутировать неограниченному Существу. Творение подобно Богу в своей

актуальности, но не в своей потенциальности, поскольку у Бога нет потенциальности. Он есть Чистая Актуальность. Итак, только в своей актуальности люди подобны Богу.

Применение слов к инфинитной сущности. Слова, вырванные из своею финитного контекста, лишены смысла. Это значит, что всякие высказывания о Боге, основанные на аналогии или на чём бы то ни было ещё, бессмысленны, поскольку наши понятия нельзя применять по отношению к инфинитному, трансцендентному Существу. При такой критике упускается из виду отличие понятия от его предикативного выражения. Обозначаемое словами понятие остаётся тем же самым; изменяется только способ, которым оно выражено. Значения слов «благость», «существо» и «красота» можно относить к финитной реальности, а можно относить их к Богу; применительно к контексту божественного эти слова просто расширяют своё значение без каких бы то ни было ограничений. Существование по-прежнему есть существование, и благость по-прежнему есть благость; в применении к сущности Бога они освобождаются от всех ограничивающих способов обозначения. Поскольку совершенство, при обозначении его некоторыми терминами, не обязательно подразумевает какие бы то ни было ограничения, то и нет причин, почему бы совершенство нельзя было назвать или обозначить применительно к неограниченному Существу. В терминологии Фомы Аквинского, то, что обозначается, остаётся тем же самым; меняется только способ обозначения.

Аналогия и причинность. Иногда настаивают, что принцип аналогии опирается на сомнительные предпосылки о причинности. Верно, что Фома Аквинский основывал принцип аналогии на подобии, которое должно существовать между порождающей причиной и её следствием. Это верно, потому что Существо передаёт Себя только существам. И Причина существования не может породить совершенство, которым не «обладает». Если Бог порождает благость, то Он должен быть благ. Если Он порождает существование, Он должен существовать. Иначе отсюда вытекал бы абсурдный вывод о том, что Бог даёт то, чего у Него нет.

Приспособление терминов применительно к инфинитному. Аналогические утверждения о Боге не способны указывать на однозначный элемент. Мы, проводя аналогию между финитным и инфинитным, должны быть способны выявить тот «однозначный» атрибут или качество, которыми обладают и то, и другое. И мы способны выделить основополагающий элемент, хотя нам приходится отказываться от ограничений, взятых из нашего мышления, при обращении к Чистой Актуальности. Ведь описание совершенства инфинитного существа не может быть сделано таким же способом, как для существа финитного, поскольку Оно не обладает Своими качествами финитным образом. Данное возражение было бы уместно по отношению к разнозначным понятиям, тем, которые не приложимы одновременно к Богу и творению, однако оно неверно в случае однозначных понятий, имеющих аналогическое выражение. Должно существовать однозначное понимание того, что выражается. Я должен быть осторожен в своих дефинициях «любви», когда я говорю, что «я люблю» и что «Бог есть любовь». Единственный способ избежать равнозначности при атрибутировании одного и того же качества финитным существам и инфинитному Существу – атрибутировать его в соответствии с модусом существования каждого.

Соотнесение Творца с творением. Реальное соотношение между Творцом и творением нельзя выразить в однозначном смысле. При такой критике упускается из виду различие между обозначаемым предметом и способом его обозначения. Понятия «существа» или «существования» мыслятся как имеющие один и тот же смысл, идёт ли речь о Боге или человеческом существе. Это просто «то, что есть, что существует». Бог существует, и человек существует; это общее свойство. Таким образом, понятие «бытия» в приложении и к Богу, и к человеку однозначно. Но Бог существует инфинитно и независимо, тогда как человек существует финитно и зависимо; в этом различие Бога и человека. Существование Бога и человека мыслится однозначным образом; высказывания, учитывающие модусы существования Бога и человека, делаются в аналогическом

смысле, по аналогии. Ведь Бог существует необходимо, а существование человека необязательно.

Заключение. Религиозный язык не просто апеллирует к духовному опыту о Боге, ничего нам не говорящему о том, Кто есть «Бог». Высказывания о Боге делаются либо в однозначном, либо в разнозначном, либо в аналогическом смысле. Они не могут быть разнозначными, потому что мы всё-таки нечто знаем о Боге. Утверждение: «мы не можем делать никаких осмысленных высказываний о Боге» уже подразумевает, что мы знаем, что означает слово «Бог» в контексте других слов. Кроме того, высказывания о Боге не могут делаться в однозначном смысле, ведь мы не можем приписывать некий атрибут инфинитному существу *таким же самым образом*, как мы делаем это по отношению к существу финитному. Например, Бог «благ» неограниченно. Его создания могут быть «благими» лишь ограниченно, в отражении. Бог благ, как и творение благо, но не таким же самым образом.

Но если высказывания о Боге не являются ни однозначными, ни разнозначными, то они *должны* быть аналогическими. Эта аналогия подобия основана на соотношении «Творец-творение». Бог, как Причина существ, есть Существо. Он не мог бы дать то, чего у Него нет. Существо порождает существо; Чистая Актуальность актуализирует другие актуальности. Поскольку Бог не мог бы сотворить ещё одно Необходимое Существо, подобное Себе, Он должен творить существа с необязательным существованием. Однако необязательным существам, в отличие от Необходимого Существа, присуща потенциальность не существовать. Отсюда, тогда как Бог есть Чистая Актуальность, всё остальное есть сочетание актуальности и ограничивающей потенциальности не существовать.

Итак, когда мы атрибутируем Богу свойства, взятые из творения, мы не можем атрибутировать Ему ничего из их ограниченности. Мы можем атрибутировать только их актуальность, которую творение получило от Творца. В этом смысле Его творения одновременно подобны и не подобны

Богу. Благодаря этому остаётся открытой дверь для понимания по аналогии.

Единственными альтернативами принципу аналогии являются скептицизм и догматизм: либо мы ничего не знаем о Боге, либо мы предполагаем, что можем знать некие вещи таким же инфинитным образом, как Он знает их.

Библиография:

F. Ferre, «Analogy» in the *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, ed.

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*.

→ Thomas Aquinas: *An Evangelical Appraisal*.

R. McIneray, *Logic of Analogy*.

B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*.

Thomas Aquinas, *On Being and Essence*.

→ *On the Power of God.*

→ *Summa contra Gentiles.*

→ *Summa Theologica.*

Принцип антропологический

(*ANTHROPIC PRINCIPLE*)

Антропологический принцип (греч. *anthropos*, «человеческое существо») утверждает, что Вселенная с самого первого момента своего существования была приспособлена для возникновения жизни в целом и рода человеческого в частности (*см*. законы термодинамики; теория большого взрыва; эволюция биологическая). Как отметил стоящий на позициях агностицизма астроном Роберт Джастроу, Вселенная была удивительно подходящим местом для того, чтобы в ней в конце концов появилось человечество (см. «A Scientist Caught...»). Ведь если бы в момент Большого Взрыва произошло хотя бы малое отклонение, даже незначительно изменяющее условия существования, во Вселенной не могло бы быть никакой жизни. Чтобы в наши дни мир не оказался безжизненным, целый ряд невероятно строгих требований должен был быть выполнен в начале существования Вселенной – и это было сделано.

Подтверждающие свидетельства. Научные данные не просто дают нам представление о ранней Вселенной, но также указывают, что с самого начала она была весьма сложным образом настроена на то, чтобы реализовалась возможность появления человечества. Чтобы в наши дни на Земле наличествовала жизнь, с начала существования Вселенной должен был быть выполнен целый ряд невероятно строгих требований:

1) Доля кислорода в атмосфере составляет 21 процент. Если бы его оказалось 25 процентов, бушевали бы пожары, если 15 процентов – люди бы задыхались.

2) Если бы гравитационные силы изменились на 1×10^{-40} (у такой дроби в числителе единица, а в знаменателе единица с сорока нулями). Солнца бы не существовало, а Луна рухнула бы на Землю или затерялась в космическом пространстве (Heeren, 196). Даже незначительное увеличение гравитационных сил привело бы к тому, что все звезды были бы гораздо

массивнее нашего Солнца, а Солнце выгорало бы слишком быстро и хаотично, чтобы создавать условия для жизни.

3) Если бы центробежные силы планетарного движения не были в точности равны гравитационным силам, ни одно небесное тело не смогло бы удержаться на своей орбите при движении вокруг Солнца.

4) Если бы скорость расширения Вселенной была на одну миллионную долю меньше, температура на Земле составляла бы 10 000 градусов Цельсия (ibid., 185).

5) Среднее расстояние между звёздами в нашей Галактике, насчитывающей 100 миллиардов звёзд, составляет 48 триллионов (миллионов миллионов) километров. Если бы это расстояние немного изменилось, орбиты бы стали нерегулярными и перепады температур на Земле оказались бы огромными. (Путешествие со скоростью орбитального космического корабля – а это почти двадцать девять тысяч километров в час, или восемь километров в секунду – на расстояние 48 триллионов километров заняло бы 6 триллионов секунд, или более 190 тысяч лет.)

6) Любой из законов физики можно записать в виде, учитывающем зависимость от величины скорости света (по современным оценкам – около 299.792 км/сек). Даже небольшое изменение скорости света повлияло бы на величину других констант и исключило бы возможность жизни на Земле (Ross, 126).

7) Если бы Юпитер не находился на своей нынешней орбите, нас бы завалило космическим мусором. Гравитационное поле Юпитера, подобно гигантскому космическому пылесосу, оттягивает астероиды и кометы, которые иначе обрушились бы на Землю (ibid., 196).

8) Если бы толщина земной коры была больше, в коре оказалось бы связано слишком много кислорода, и его не оставалось бы для жизни на поверхности. Если бы кора была тоньше, жизни препятствовала бы вулканическая и тектоническая активность (ibid., 130).

9) Если бы один оборот Земли вокруг своей оси занимал больше 24 часов, суточные перепады температур были бы

слишком велики. Если бы период обращения был меньше, в атмосфере возникали бы слишком сильные ветровые потоки.

10) Различия температуры на поверхности оказались бы слишком велики, если бы наклон земной оси немного изменился.

11) Если бы частота разрядов атмосферного электричества (молний) была выше, бушевали бы слишком сильные пожары, если ниже – в почве оказалось бы связано слишком мало азота.

12) Если бы сейсмическая активность была сильнее, многие живые существа погибли бы. Если слабее – необходимые для жизни вещества с океанского дна и из речных наносов не возвращались бы на континенты путём тектонического поднятия плит. Даже землетрясения нужны для поддержания жизни такой, какой мы её знаем.

Ещё в 1960-х гг. было разъяснено, почему мы, на основе антропологического принципа, «должны ожидать, что наблюдаемый мир будет иметь в точности три пространственных измерения» (Barrow, 247). Как убедился Роберт Дик (Dicke), «фактически нельзя исключить, что для превращения Земли в возможное местообитание живых существ было необходимо, чтобы Вселенная имела как раз такие грандиозные размеры и такую сложность строения, которые отмечает современная астрономия» (ibid.). Точно так же масса Вселенной, уровень энтропии в ней, устойчивость протона к распаду и бесчисленное множество других физических величин должны быть именно такими, какие они есть, чтобы жизнь стала возможна.

Теистические выводы. Джастроу удачно сформулировал теистические выводы: «Антропологический принцип […] по-видимому, указывает на то, что сама наука приняла в качестве твёрдо установленного факта – что Вселенная была создана, была сконструирована для жизни в ней человека. *Это результат весьма и весьма теистический*» (Jastrow, «A Scientist Caught…», 17; *курсив Н. Г.*). Иными словами, та невероятная сбалансированность многочисленных факторов во Вселенной, благодаря которой стала возможна жизнь на Земле, указывает на «тонкую настройку» со стороны разумного

Существа. И это заставляет поверить, что Вселенная была «провиденциально обустроена» для нашего блага. Так «подгадать» условия во Вселенной, чтобы жизнь стала возможной, из всего известного человеческим существам не способно было бы ничто, за исключением лишь разумного Творца. Или же, прибегая к другой терминологии, специфическое устройство и упорядоченность Вселенной, делающие возможной жизнь на Земле, относятся к именно такому роду следствий, которые, как мы знаем, должны иметь разумную причину.

Астроном Алан Сэндидж пришёл к выводу, что «мир во всех своих составных частях слишком сложен, чтобы объяснять это одной лишь случайностью. Я убеждён, что существование жизни со всей её упорядоченностью в каждом из живых организмов просто-напросто слишком хорошо согласовано. Каждая часть живого организма в своём функционировании взаимосвязана со всеми остальными его частями. Но почему она это умеет? Умеет в соответствии с тем, как специализировалась с момента оплодотворения. Чем больше изучаешь биохимию, тем невероятнее всё это кажется – если только не было какого-то организующего начала, которое верующие назвали бы зодчим…» (Sandage, 54). И все эти условия были созданы с момента возникновения Вселенной.

Стивен Хокинг говорит, что величина многих фундаментальных констант в законах природы «словно бы была очень тонко настроена так, чтобы сделать возможным развитие жизни», и что «начальная конфигурация Вселенной» была как будто бы «очень тщательно выбрана» (цитируется в Heeren, 67). Несмотря на тот факт, что лишь разум способен «тщательно выбрать» что бы то ни было, Хокинг в этой работе сохраняет скептицизм в отношении Бога. Он достаточно ясно видит свидетельства и задаёт правильный вопрос, когда пишет: «Возможно лишь небольшое число таких законов, которые были бы внутренне согласованными и которые привели бы к возникновению сложных существ, подобных нам и способных задать вопрос: какова сущность Бога? И даже если есть только один- единственный набор возможных законов, этот набор есть

лишь система уравнений. Что же вдыхает огонь жизни в эти уравнения и создаёт Вселенную, которою они могли бы управлять? (…) Хотя наука способна ответить на вопрос, с чего и как началась Вселенная, она не может решить проблему: чего ради Вселенной понадобилось существовать?» Хокинг добавляет: «Я не знаю ответа» (Hawking, 99).

Альберт Эйнштейн не колебался с ответом на вопрос Хокинга, когда сказал: «Гармония законов природы […] указывает на разум, настолько всё превосходящий, что по сравнению с ним всякое систематическое мышление и деятельность человеческих существ выглядит лишь чрезвычайно бледным отражением» (Einstein, 40). Даже лауреат Нобелевской премии Стивен Вайнберг, атеист, зашёл так далеко, что сказал: «Как мне кажется, если уж вообще употреблять термин «Бог», то нужно понимать его в смысле *Бога интересующегося, творца и законодателя, устанавливающего не только законы природы* и Вселенной, но также нормы добра и зла, некоего личностного существа, озабоченного тем, что мы делаем, словом, такого, что наше поклонение Ему было бы уместным» (Weinberg, 244; *курсив Н. Г.*). Итак, антропологический принцип основан на самых современных астрономических данных о существовании сверхразумного Творца космоса. И, говоря вкратце, он предоставляет свидетельства для модифицированного телеологического доказательства существования Бога.

Библиография:

J. D. Barrow, et al., *The Anthropic Cosmological Principle*.

A. Einstein, *Ideals and Opinions – The World as I See It*.

S. Hawking, *A Brief History of Time*.

F. Heeren, *Show Me God*.

F. Hoyle, *The Intelligent Universe*.

R. Jastrow, «A Scientist Caught between Two Faiths: Interview with Robert Jastrow», *CT*, 6 August 1982.

→ *God and the Astronomers*.

H. R. Pagels, *Perfect Symmetry*.

H. Ross, *The Fingerprints of God*.

A. Sandage, «A Scientist Reflects on Religious Belief», *Truth* (1985).

S. Weinberg, *Dreams of a Final Theory – The Search for the Fundamental Laws of Nature*.

Принцип достаточного основания

(*SUFFICIENT REASON, PRINCIPLE OF*)

Принцип достаточного основания устанавливается в °рационализме нового времени, особенно в той его разновидности, которую разрабатывал Готфрид °Лейбниц (Leibniz; 1646–1716). Он сформулирован Кристианом Вольфом (Wolff) и первоначально получил признание Иммануила «Канта (Kant; 1724–1804), хотя Кант впоследствии стал отрицать его значимость для метафизики, так как счёл, что он ведёт к противоречиям и °агностицизму.

Этот принцип гласит, что «для всякой вещи имеется достаточное основание, либо в другой вещи, либо в ней самой». Иными словами, всякая сущность либо имеет своё достаточное основание вне себя, либо сама является достаточным основанием для себя. Как считал Лейбниц, мир, поскольку его бытие лишь возможно, имеет достаточное основание вне себя самого (в Боге). А достаточное основание для Бога в Нём и содержится.

Поскольку под «основанием» для мира понимается его «основа бытия», «причина», принцип достаточного основания означает, что всё сущее имеет свою причину – либо внутри себя, либо вовне. Философским агностикам (*см*. агностицизм), таким как Кант, или атеистам, таким как Артур °Шопенгауэр (Schopenhauer; 1788–1860), не понадобилось много времени, чтобы установить, что это ведёт либо к бесконечным регрессивным цепочкам причин (*см*. бесконечные последовательности), либо к самопричинному бытию, которое тоже невозможно. Если буквально всё имеет свою причину, то регрессия в цепочке причин либо никогда не дойдёт до её начала, либо приведёт к существу, которое само стало причиной своего бытия. Поскольку ничто не может вывести себя из состояния онтологического небытия, то само понятие Бога оказывается противоречивым. Бог не может существовать.

Многие критики рационального °теизма полагают, что принцип достаточного основания положил конец теистической

аргументации (*см*. Бог. возражения на доказательства бытия; Бог: свидетельства существования), в которой присутствуют любые связанные с причинностью посылки (*см*. доказательство космологическое). Это не так. Существует громадная разница между принципом достаточного основания и принципом причинности. Критика принципа достаточного основания не распространяется на принцип причинности (*см*. принцип причинности). Именно на принцип причинности указывал °Фома Аквинский, никогда даже не упоминавший принципа достаточного основания, хотя некоторые схоластические философы после Лейбница ошибочно его приняли (см. Gurr). Эти два принципа таковы:

Принцип достаточного основания

Принцип причинности

1) Все сущности нуждаются в причине

1) Всякая сущность, бытие которой лишь возможно, нуждается в причине

2) Бог есть высшее Основание

2) Бог есть лишь высшее Существо

3) Бог есть самопричинное Существо

3) Бог есть беспричинное Существо

Принцип достаточного основания приводит к противоречию. Принцип причинности к противоречию не приводит. Из принципа Лейбница логически следует современный атеизм. Из принципа Фомы Аквинского следует теизм. Бог принципа достаточного основания – это Бог рассуждения, а не Бог реальности. Экзистентный принцип причинности приводит к Богу, Который существует и фактически есть Сущность как таковая (*см*. Бог: сущность). Утверждение о беспричинности Бога не более непоследовательно, чем утверждения атеистов о беспричинности Вселенной. Также нет и внутреннего логического противоречия в концепции Существа, Которое есть и Которое было всегда.

Библиография:

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

J. E. Gurr, *The Principle of Sufficient Reason In Some Scholastic Systems. 1750–1900.*

I. Kant, T*he Critique of Pure Reason*.
G. Leibniz, *Monadology*.
→ *Discourse on Metaphysics.*
Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

Принцип неопределённости

(*INDETERMINACY. PRINCIPLE OF*)

Иногда «принцип неопределённости» Вернера Гейзенберга (Heisenberg) ошибочно понимают как основу для опровержения принципа причинности (*см*. первичные принципы; принцип причинности), а тем самым – и опровержения доказательств существования Бога (*см*. доказательство космологическое). На него ссылаются, утверждая, что не все события имеют причину, что некоторые вещи происходят спонтанно и непредсказуемо, особенно на субатомном уровне. Соответственно, этот принцип используется также для обоснования концепции человеческой свободы, известной под названием «индетерминизм» (*см*. индетерминизм; свобода воли).

Понимание принципа. Принцип неопределённости Гейзенберга – это принцип квантовой механики, утверждающий, что «координаты и скорость частицы не могут быть одновременно известны с полной определённостью. Если одно известно с высокой точностью, другое становится неопределённым». Например, согласно этой теории, «возможно точно предсказать, какая доля [атомов урана] претерпит радиоактивный распад в течение следующего часа, но невозможно предсказать, с *какими именно* атомами это произойдёт» (Lightman, 560).

Тем не менее этот принцип неопределённости отнюдь не подтверждает то мнение, что какие-то события могут наступать без причины или что человеческие действия могут быть беспричинными. Из принципа неопределённости Гейзенберга следует вовсе не отсутствие причины у событий, а лишь невозможность предсказать траекторию конкретной частицы. Поэтому его правильней понимать не как указание на *беспричинность*, а как указание на *непредсказуемость*. Принцип причинности утверждает, что причина всегда существует, даже если мы точно не знаем какая. Если бы не было причины, не было бы и её следствия, данного события. Фактически, современная наука выстроена на том принципе, что

события не происходят без причины (*см*. происхождение вселенной).

Принцип Гейзенберга даже не отрицает предсказуемость в общем и целом. Он диктует только, что «физические системы должны описываться через статистические вероятности» (Lightman, 553). То есть можно точно предсказать, с каким относительным количеством частиц произойдёт данная реакция, но не с *какими именно* частицами (ibid.). И хотя координаты конкретной частицы предсказать нельзя, можно предсказать общее статистическое распределение координат. Это предполагает наличие причинно-следственной связи. Суть в том, что учёные, *с учётом ограниченных возможностей их инструментов и методов наблюдения*, не могут в настоящее время предсказывать траектории отдельных субатомных частиц.

Инфинитный Разум мог бы предсказывать и траекторию, и скорость. Если я высыплю полный мешок мячиков для пинг-понга на открытые сверху ящички, для меня будет невозможно предсказать, в какой ящик в конце концов свалится каждый из мячиков. *На практике* невозможно узнать и точно рассчитать все физические факторы, влияющие на соударения и отскоки мячиков. Мы можем только сказать, что в ящички с площадью, большей в два раза, мячиков в среднем будет попадать раза в два больше. Но это не значит, что *в принципе* невозможно определить, в какой ящик попадёт каждый из мячиков.

Принцип Гейзенберга относится к субатомному миру, который нельзя исследовать без вмешательства наблюдателя. В электронных микроскопах, с помощью которых изучают субатомные структуры, образец бомбардируют электронами, чтобы «рассмотреть» его. Как отмечает Мортимер Адлер, «в то самое время, когда был установлен принцип неопределённости Гейзенберга, квантовая физика признала, что вмешивающиеся во взаимодействия измерения, посредством которых получают данные для математических формул квантовой теории, придают субатомным объектам и событиям характер неопределённости […] Таким образом, отсюда следует, что неопределённость не может быть внутренне присуща миру субатомных частиц» (Adler, 96–100). Поэтому

непредсказуемость поведения частиц может быть отчасти обусловлена попытками наблюдать их.

Не все физики признают квантовую физику и теорию неопределённости. По этому поводу Альберт °Эйнштейн воскликнул: «Бог не играет с мирозданием в кости».

Ошибочное обобщение принципа. Грубой ошибкой смешения категорий является неоправданный перенос научных принципов из сферы физики в сферу метафизики и/или этики. Даже если в физике существует неопределённость, это не значит, что неопределённость автоматически переходит в сферу *этики*. Физика, по определению, имеет дело с тем, что *есть* (в сфере физических явлений), а этика – с тем, что *должно быть*.

Ошибки неопределённости. Научные принципы из сферы физики не переходят автоматически и в сферу метафизики. В работе Этьен Жильсон показана методологическая ошибочность такого рода мышления в истории западноевропейской философии (см. Gilson). Серьёзной ошибкой было бы полагать, что метафизический (реальный) мир функционирует без причинности.

Предположение о беспричинности событий сделало бы науку невозможной, так как и наука о функционировании мироздания, и наука о его происхождении опираются на принцип причинности. При допущении об отсутствии причин событий мир стал бы иррациональным. Противоречит разуму утверждение о том, что вещи происходят без причины. Другие проблемы рассмотрены в статье *индетерминизм*.

Библиография:

M. J. Adler, *Truth In Religion*.

E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*.

N. L. Geisler, *Origin Science*.

___ and Winfried Corduan, *Philosophy of Religion*.

W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*.

S. Jaki, *Miracles and Physics*.

A. Lightman, et al., *Origins*.

Принцип причинности

(*CAUSALITY. PRINCIPLE OF*)

Принцип причинности является *первичным принципом*. Все первичные принципы самоочевидны или сводятся к самоочевидному. Но не всегда самоочевидное, как таковое, выглядит самоочевидным для каждого смотрящего. Принцип причинности (*см*. первичные принципы) входит в эту категорию, и поэтому необходимо его развёрнутое рассмотрение.

Формулировка принципа причинности. Принцип причинности может быть сформулирован в нескольких вариантах, из которых одни встречают большее понимание, чем другие. Например, его можно выразить так:

1) Всякое следствие имеет свою причину.

В таком варианте самоочевидность принципа достаточно ясна, и высказывание является аналитическим, так как в нём предикат можно свести к субъекту (подлежащему). Другие формулировки не являются ни аналитическими, ни самоочевидными:

2) Каждая возможная сущность порождена другой сущностью.

3) Каждая ограниченная сущность порождена другой сущностью.

4) Каждая сущность, которая начала существовать, порождена другой сущностью.

5) Небытие не может породить бытие.

Иногда принцип формулируется ещё и в других вариантах, но каждый из них можно привести, по меньшей мере, к какому-то одному из перечисленных. Например, «всё, что имеет начало, имеет и причину» есть то же самое, что «каждая сущность, которая начала существовать, порождена другой сущностью». А высказывание «каждая зависимая сущность порождена другой сущностью» сводится к «каждая возможная сущность порождена другой сущностью».

Апология принципа*. Неопровержимая истина.* Если принцип причинности формулируется в виде «всякое следствие

имеет свою причину», он неопровержим.

В такой формулировке принцип причинности аналитически самоочевиден, ведь под «следствием» понимается то, что вызвано причиной, а «причина» есть то, что вызывает следствия. Таким образом, предикат сводится к субъекту. Это всё равно что сказать: «всякий треугольник имеет три угла». Тем не менее при такой формулировке принципа возникают затруднения для теиста, который хотел бы сослаться на него, доказывая существование Бога (*см*. Бог: свидетельства существования). При этом бремя доказывания просто переносится назад, на плечи теиста, который должен показывать, что возможные, финитные и/или преходящие существа есть следствия. Хотя сделать это можно, целесообразней воспользоваться формулировкой «небытие не может породить бытие». Однако остаётся вопрос, выглядит ли такая формулировка самоочевидной или неопровержимой.

Для того чтобы прибегать в апологии к неаналитическим формулировкам принципа причинности (варианты 2–4), всегда требуется разъяснять, что понимается под каждым из терминов в этих утверждениях. Ниже приведены примеры:

Природа бытия и небытия. Утверждение 5) можно использовать, дав определение терминов. «Небытие не может породить бытие», потому что только бытие может стать причиной для существования чего бы то ни было. Небытие есть ничто; оно не существует. А то, что не существует, не имеет возможности что-либо порождать. Только то, что существует, может стать причиной существования, ибо само понятие «причины» подразумевает, что нечто существующее способно вызвать следствие, другую сущность. Из абсолютного «ничто» абсолютное «ничто» и получится. Или, в более популярной формулировке, «из «ничего» ничего и не выйдет; «ничто» ни на что не годится».

Природа возможных сущностей. Все возможные существа нуждаются в причине, ибо возможное существо есть то, что существует, но могло бы, при других обстоятельствах, не существовать. Поскольку оно сохраняет возможность не существовать, само оно не объясняет своё существование. В

самом себе оно не содержит основы для того, чтобы существовать. Некогда оно было небытием, но небытие не способно стать причиной чего бы то ни было. Бытие может быть следствием только бытия. Только нечто может породить нечто.

Отметим, что оба приведённых выше рассуждения (о бытии/небытии и о возможных сущностях) основаны на том принципе, что «небытие не может породить бытие» или «"ничто» не может породить нечто». Многие философы полагают, что истинность этого принципа ясна интуитивно, и он самоочевиден. Но если кто-то не признаёт его самоочевидным, его можно обосновывать двумя способами:

Во-первых, само понятие «порождать» или «быть причиной» по своей сути подразумевает, что нечто существующее даёт существование тому, что порождается, причиной чего становится первое. Альтернатива здесь сводилась бы к тому, чтобы определять «ничто» как «нечто» или «небытие» как «бытие», но это уже абсурд. Данное рассуждение следует отличать от тезиса Дэвида °Юма о том, что нет ничего абсурдного в утверждении: «за ничем может следовать нечто». Сам Юм отрицал, что «нечто может быть порождено ничем» – «никогда я не выдвигал такой абсурдной посылки, будто бы хоть что-то может появиться без причины» (Hume, *The Letters of David Hume*, 1.187).

Теисты охотно соглашаются с утверждением Юма. Например, состояние, в котором мироздания не было, сменяется состоянием, в котором мироздание существует (после того, как его сотворил Бог). То есть за ничем (когда нет мироздания) следует нечто (когда есть мироздание). Нет внутреннего противоречия в том высказывании, что за ничем может следовать нечто. Проблема возникает, когда речь заходит о том, что ничто может *породить* нечто, стать его *причиной*.

Важность этой истины становится ясней, если сформулировать её по-другому: *Если бы когда-нибудь абсолютно ничего (в том числе Бога) не было, то и всегда абсолютно ничего (в том числе Бога) не было бы*.

Во-вторых, всё, что появляется, должно иметь причину. Если сущность перешла от небытия к бытию, она не есть

Необходимое Существо, Которое по самой Своей природе *должно существовать всегда*. То, что переходит к бытию, есть *возможное существо*, которое по своей природе способно как существовать, так и не существовать. Нечто, отдельное от возможного существа, должно предопределить, что оно начнёт существование. Итак, всё, что начинает существовать, должно иметь причину, так как должно произойти какое-то действие, которое послужит причиной для перехода из состояния потенциальности (возможности) в состояние актуальности (действительности). Ибо, как отметил Фома Аквинский, никакое потенциальное существование не может само себя актуализировать. Актуализация сущностью самой себя означала бы, что она уже была в состоянии актуальности, но ведь актуализация сущности подразумевает, что сущность была в состоянии потенциальности. Находиться одновременно в том и другом состоянии невозможно. Это нарушало бы принцип непротиворечивости. Таким образом, нельзя отрицать принцип причинности, не нарушая при этом принцип непротиворечивости.

Первичные принципы и существование Бога. Исходя из того, что нечто существует (а это неопровержимо), с помощью принципа причинности (и принципа аналогии) можно доказать существование Бога (*см*. доказательство космологическое). В каждом случае, разумеется, бремя доказывания лежит на меньшей посылке силлогизма, а не на той посылке, которая представляет собой принцип причинности.

Всё, что перешло к существованию, имеет причину. Пользуясь такой формулировкой принципа причинности, существование Первопричины можно доказать следующим образом:

Всякая сущность, которая начала существовать, имеет причину в другой сущности.

Вселенная начала существовать.

Следовательно, Вселенная имеет причину в другой сущности.

Разумеется, необходимо показать, что Вселенная начала существовать. Теист делает это с помощью науки и философии

(*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма; теория большого взрыва).

В ещё одном способе доказать существование Бога применяется другая формулировка принципа причинности:

Каждая возможная сущность порождена другой сущностью.

Вселенная в своём существовании есть лишь возможная сущность.

Следовательно, Вселенная имеет причину в другой сущности.

И здесь тоже бремя доказывания состоит в обосновании той посылки, что Вселенная в целом есть лишь возможная сущность. В общем случае это делают, показывая, что Вселенная, как целое, могла перейти или перешла к существованию, поэтому она есть лишь возможная сущность. Сходным образом, Вселенная могла бы прекратить существовать. Она должна иметь причину, объясняющую, почему она всё-таки существует вместо того, чтобы не существовать.

Естественно, если мы стремимся показать, что эта причина мироздания является разумной или нравственной, то нужно прибегнуть к принципу аналогии, чтобы показать, что следствия имеют сходство со своей действующей причиной (*см*. первичные принципы; принцип аналогии). Например:

Следствия в своём бытии имеют сходство со своей причиной.

Вселенная в своём бытии проявляет, что разумно устроена.

Следовательно, Вселенная имеет разумного Устроителя.

Возражения. Большая часть ответов на возражения против принципа причинности уже подразумевается тем, что было сказано.

Нет никакой необходимости в причине. Некоторые атеисты (*см*. атеизм) утверждают, что никакой необходимости в причине нет. Они настаивают, что не возникает никакого противоречия, если нечто начинает существовать из ничего. Однако это противоречит реальности, которую мы знаем и в которой живём,

а также научному подходу, нацеленному на поиск причинных объяснений. Никак не согласуется с нашей интуицией вера в то, что сущности просто перескакивают из небытия в бытие и обратно. Те, кто придерживается подобных взглядов, должны также иметь дело с тем фактом, что нечто, которое даже не существует, не имеет возможности совершать какие бы то ни было действия.

Если всё имеет причину, то и Бог тоже. Это возражение основано на недопонимании. Принцип причинности отнюдь не утверждает, что *всё* имеет причину. Он указывает только, что всё, *имеющее начало* (и, следовательно, финитное), нуждается в причине. Например, если бы Вселенная не имела начала, то она и не нуждалась бы в причине для своего начала. Точно так же, коль скоро Бог не имеет начала, то и Он не нуждается в причине. Только то, что имеет начало, нуждается в причине. Но лишь очень немногие люди настаивают, будто бы Вселенная не имеет начала. В конечном счёте, Вселенная нуждается в Причине, Которая не имеет начала, потому что Вселенная не могла бы сама перескочить к бытию из ничего.

Принцип причинности неприменим по отношению к реальности. Некоторые критики заявляют, что принцип причинности относится к сфере логики, но неприменим по отношению к реальности (*см*. реализм). Эта позиция внутренне противоречива. Нельзя быть последовательным и провозглашать, будто бы законы мышления не могут провозглашаться применительно к реальности. Это противоречие – думать о реальности, что о ней нельзя думать. Поскольку принцип причинности является фундаментальным принципом мышления (*см*. фундаментализм), он должен быть применим по отношению к реальности. Иначе неизбежно получается внутренне противоречивое утверждение: то, что известно о реальности, не может быть известно. Принцип причинности – это принцип, относящийся к реальности. Когда он указывает, что «небытие не может породить бытие», слово «бытие» обозначает то, что реально, а слово «небытие» – то, что не реально.

Нет необходимости в причине, существующей «здесь и сейчас». Как заявляют некоторые критики, даже если когда-то могла существовать причина для начала мироздания, в её существовании сейчас никакой необходимости нет. Либо такая Причина перестала существовать, либо существовать всё ещё продолжает, но уже не требуется для того, чтобы постоянно поддерживать существование Вселенной.

Теистический Бог, существование Которого выводится в космологическом доказательстве, не мог бы стать причиной начала Вселенной, а после этого прекратить существование. Теистический Бог есть Необходимое Существо, а Необходимое Существо не может перестать быть. Коль скоро Оно существует, Оно должно по самой Своей природе существовать с необходимостью. Необходимое существо не в большей степени могло бы существовать наподобие лишь возможного существа, чем треугольник мог бы иметь пять углов.

Необходимое Существо должно продолжать быть причиной для Его возможных существ. Возможное существо должно оставаться возможным столько, сколько существует, потому что оно никогда не сможет стать Необходимым Существом. Но для возможного существа это была бы единственная альтернатива, отличная от того, чтобы прекратить существование или продолжать своё возможное бытие. Но если возможное существо всегда остаётся лишь возможным, то оно всегда нуждается в Необходимом Существе, от Которого зависит в своём существовании. Поскольку никакое возможное существо не удерживает само себя в существовании, оно нуждается в Необходимом Существе, удерживающем его от перехода в небытие – во всякий данный момент.

Неявная предпосылка при выдвижении тезиса о бывшем Необходимом Существе, Которое больше не существует, состоит в том, что одновременная причинность не имеет смысла. Однако нет никакого противоречия в утверждении, что следствие наступает в тот самый момент, когда оно вызывается причиной. Это с очевидностью верно в случае соотношения между посылками (причиной) и заключением (следствием) силлогизма. Причина и следствие одновременны, ибо в тот

момент, когда кто-либо откажется от посылок, заключение перестанет из них следовать. Точно так же, причинно-следственная связь между чьим-либо лицом и его отражением в зеркале является одновременной.

Понимание этого затуманивается путаницей между *следствием* и *последствием*, последействием. Например, когда мяч брошен, он продолжает двигаться, когда бросающий уже не воздействует на него. Часы продолжают идти после того, как их завели. Однако в этих и сходных примерах последействие тоже вызывается непосредственно и одновременно какой-либо причиной после того, как первоначальная причина перестала действовать. Сила инерции поддерживает движение мяча; силы сжатия и упругости заставляют пружину поддерживать ход часов. Если любая из этих сил перестанет существовать, последствие тоже мгновенно исчезнет. Если действие инерции прекратится в тот самый момент, когда мяч расстанется с моей рукой, он тут же повиснет в воздухе. Точно так же, часы перестанут тикать в тот момент, когда перестанут действовать физические законы, обуславливающие их ход. Каждое так называемое последствие есть следствие некоей одновременной с ним причины (или причин).

Последствия не бывают экзистенциальными. Всё сущее существует «здесь и сейчас». И для всего, что некая причина заставляет существовать в данный момент, эта причина должна действовать в данный момент. Это можно лучше понять, отметив одно важное различие. Художник не является причиной существования картины; он только причина начала её существования. Картина продолжает своё бытие и после того, как художник отойдёт от мольберта. Отец не служит причиной *существования* своего сына, он только стал причиной *появления* сына, ведь когда отец умрёт, сын будет жить дальше.

Финитные существа явно нуждаются в причине, не только для своего появления, но и для их бытия здесь и сейчас. Ведь в каждый момент своего существования они зависят в своём существовании от некоей другой сущности. Они никогда не перестанут быть ограниченными, финитными, возможными

существами. И, как таковым, им требуется причина для каждого момента их существования. Не имеет значения, говорим мы о человеке в первую, десятую или десятимиллионную секунду его существования. Он всё равно существует, он ведёт полученное им существование, и, следовательно, в каждый данный момент получает существование от чего-то внешнего по отношению к нему.

Проблема несколько упростится, если мы будем говорить не о *бытии*, как о чём- то, полученном один раз и полностью, а о *пребывании*, как о процессе, продолжающемся шаг за шагом. Слово «существование» в этом отношении может оказаться ещё более обманчивым. Никто не получает всё своё существование сразу, даже то его мгновение, которое следует за настоящим. У каждого сотворённого существа есть его текущее «бытие». Существование приходит к нему по одному мгновенью. Однако в каждый момент зависимого бытия должно существовать некое независимое Существо, дающее этот момент бытия. Здесь полезно было бы учитывать различие между латинскими словами *esse* (быть) и *ens* (существо). Бог есть чистое *Esse,* и наше текущее *esse* зависит от Него. Чистое Существование должно пресуществлять нашу потенциальность к существованию; иначе нас бы не было. Бог, как чистая Актуальность, актуализирует всё, что актуально. Таким образом, именно текущая актуальность всего, что актуализировано, требует причинной основы.

Квантовая физика показывает, что субатомные события беспричинны. Принцип неопределённости (*см*. принцип неопределённости) Гейзенберга – это принцип квантовой механики, который утверждает, что «координаты и скорость частицы не могут быть одновременно известны с полной определённостью. Согласно этим представлениям, можно, например, предсказать, какая часть атомов урана испытает радиоактивный распад в течение следующего часа, но невозможно указать, *какие именно* атомы распадутся» (Heisenberg). Из того, что некоторые события непредсказуемы, делают вывод, что они и беспричинны.

Однако такой вывод несостоятелен по нескольким соображениям, которые обсуждаются в статье принцип неопределённости. Во-первых, в формулировке принципа Гейзенберга речь идёт не о *беспричинности*, а о *непредсказуемости*. Во-вторых, предсказать нельзя только координаты конкретной частицы, а не все характеристики явления. В-третьих, поскольку субатомный мир нельзя «наблюдать» иначе, как только бомбардируя его частицами, то есть заставляя его меняться, учёные не могут точно знать, как он в действительности выглядит. Не все физики согласны с Гейзенбергом. Эйнштейн (Einstein) по этому поводу высказался в том плане, что «Бог не играет в кости с мирозданием».

Заключение. Существует и другая негативная аргументация в связи с принципом причинности (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия), однако она не в состоянии опровергнуть принцип причинности как таковой. Например, тот довод, что может существовать бесконечное число причин, не отрицает принцип причинности, а основывается на нем в качестве посылки. Сам по себе принцип причинности так же состоятелен, как и все остальные первичные принципы. Без него ни наука в частности, ни рациональное мышление в целом не были бы возможны. Всё естественнонаучное знание о внешнем мире основано на причинно-следственных связях между миром и нашим мышлением.

Библиография:

L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*.

S. Freud, *The Future of an Illusion*.

R. Garrigou-LaGrande, *God: Hie Existence and His Nature*.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.

___ and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

E. Gilson, *On Being and Some Philosophers*.

D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*.

→ *The letters of David Hume*, J. Y. T. Greig, ed.

I. Kant, *A Critique of Pure Reason*.

A. Lightman, *Origins*.

J. Maritain, *Existence and the Existent*.

E. Mascall, *Existence and Analogy*.

B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*.

L. M. Regia, *Epistemology*.

B. Russel, *Why I Am Not a Christian*.

Thomas Aquinas, *On Being and Essence.*

Природа истины

(*TRUTH, NATURE OF*)

Пилат спрашивал: «Что есть истина?» (Ин. 18:38). Философы, со времён Сократа и до последнего столетия, отвечали на вопросы: «*абсолютна* ли она? *познаваема* ли она?" (*см*. агностицизм). И соответствует ли она своему означаемому, или, в случае метафизической истины, соответствует ли она реальности?

Почему важна природа истины. Природа истины имеет критическое значение для христианской веры. Христианство не только утверждает, что существует абсолютная истина (то, что истинно для всех, везде и всегда), но настаивает также, что истины о мире (реальности) есть именно то, что соответствует действительному положению вещей. Например, утверждение «Бог существует» означает, что действительно есть Бог вне Вселенной, внекосмическое Существо (*см*. Бог: свидетельства существования). Сходным образом, высказывание «Бог воскресил Иисуса из мёртвых» означает, что мёртвое тело Иисуса из Назарета сверхъестественным образом покинуло гроб и стало живым через несколько дней после погребения (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Христианские истинностные высказывания реально соответствуют тому положению дел, о котором претендуют сообщить нам.

Природа истины. *Чем истина не является…* Составить представление об истине можно как со стороны того, чем она является, так и со стороны того, чем она не является. Существует много неадекватных воззрений относительно природы истины. Большая часть из них обусловлена ошибочным отождествлением природы (определения, дефиниции) истины с критериями (подтверждениями) истины или же просто путаницей – где результат, а где правила.

Истина – не всё то, что «практично». Одна из популярных теорий, основанная на прагматическом подходе Уильяма Джеймса (James) и его последователей, объявляет истиной то, что применимо на практике. По словам Джеймса,

«истина есть целесообразность на пути познания. Об утверждении известно, что оно истинно, если оно приводит к правильным результатам. Это целесообразность, которую должен подтвердить будущий опыт». Неадекватность таких представлений явствует из того, что здесь перепутаны причина и следствие. Если нечто истинно, оно будет эффективно на практике, по крайней мере, в долгосрочной перспективе. Но просто из того, что нечто целесообразно, ещё не следует, что это истина. В судебном разбирательстве истину понимают отнюдь не так. Судьи склонны расценивать практически «целесообразные» показания как лжесвидетельство. И наконец, результаты не решают вопрос истинности. Даже когда результаты налицо, кто-то может спросить, действительно ли исходное утверждение соответствовало фактам. Если нет, то оно и не было истинным, независимо от результатов.

Истина – не всё то, что «непротиворечиво». Некоторые мыслители предлагают считать истиной то, что логически непротиворечиво, то, что самосогласованно и внутренне последовательно. Но и такое определение неадекватно. Бессодержательные утверждения внутренне последовательны, даже если лишены смыслового наполнения. Утверждение «все жёны суть замужние женщины» внутренне непротиворечиво, но оно бессодержательно. Оно ничего не говорит нам о реальности. Оно оставалось бы самосогласованным, даже если не существовало бы ни одной замужней женщины. По сути дела, оно означает: «*если* существует жена, то она должна быть замужем». Но это ничего не говорит нам о том, найдётся ли во всей Вселенной хоть одна жена. Несколько ложных утверждений тоже могут быть согласованными между собой. Если несколько очевидцев сговорятся исказить факты, их показания, возможно, будут сходиться между собой лучше, чем если бы они честно попытались восстановить истинный ход событий. Но всё равно эти показания будут ложными. В лучшем случае, непротиворечивость может служить негативным критерием истины. Набор утверждений ложен, если они противоречивы, но ещё не обязательно истинен, если они непротиворечивы.

Истина – не всё то, что «честно». Кое-кто ищет истину в намерениях, а не в самих утверждениях. Высказывание истинно, если его автор намеревался высказать истину, и ложно, если автор не хотел высказать истину. Но многие высказывания вполне соответствуют намерениям автора, даже если автор заблуждался. Случаются и «оговорки», когда для слушателей в высказывании звучит какой-то искажённый, неверный смысл, которого автор не имел в виду. Если всякое утверждение считать истинным просто потому, что кто-то хотел, чтобы оно было истинным, то все искренние утверждения, когда-либо высказанные, по определению истинны – даже если это была полная галиматья. Искренние люди нередко искренне заблуждаются.

Истина – не всегда то, что «всё объясняет». Ещё одна идея сводится к тому, что истинна теория, которая объясняет наибольшее количество имеющихся данных. А теория, которая не столь всеобъемлюща, не истинна – или не настолько истинна. Полнота объяснения – это один из критериев истины, но не определение истины. Безусловно, хорошая теория объясняет все относящиеся к делу данные. И хорошее мировоззрение будет всесторонним. Однако это лишь негативный критерий для установления, истинно ли оно. Вытекающие из мировоззренческой позиции утверждения должны ещё и соответствовать реальному положению дел. Если считать истинными все те «знания», которые в большей степени энциклопедичны, то истиной окажется любое обобщённое на весь мир заблуждение, а изложение частной истины автоматически придётся считать ошибкой. Не все пространные речи истинны, и не все лаконичные ложны. Можно иметь всеобъемлющие представления о заблуждениях или поверхностные и неполные представления об истине.

Истина – не всё то, что «экзистенциально значимо». Вслед за Сереном °Кьеркегором и другими экзистенциалистами некоторые философы утверждают, что истина есть то, что значимо для нашего существования, для нашей жизни, а ложь – всё остальное. Истина субъективна. Кьеркегор говорил: истина

жизненна. Как формулировал Мартин °Бубер, истина обитает в личностях, в не в высказываниях.

Однако, даже если истина в каком-то смысле экзистенциально значима, не все истины попадают в категорию экзистенциальных. Существует много разновидностей истины – есть истины физические, математические, исторические и теоретические. Но если истина по самой своей природе может быть обретена только субъективно, как экзистенциально значимая, то ничто из вышеперечисленного нельзя считать истиной. То, что истинно, должно быть значимо, но не всё, что для нас значимо, истинно. Для атеистического автора значимо его перо. Для убийцы экзистенциально значимо оружие. Но это не делает первое из них верным, а второе – справедливым. Истина о жизни будет значима для жизни. Но не всё, значимое для чьей-то жизни, будет истиной.

Истина – не всё то, что нравится «внутреннему чувству». Популярны субъективные представления о том, что знание истины приносит чувство внутреннего удовлетворения, а заблуждения неприятны. Истина сокрыта в наших объективных ощущениях. Многие мистики (*см*. мистицизм) и энтузиасты течения *Нью Эйдж* придерживаются этой точки зрения в различных её вариантах, хотя она также приобрела значительное влияние в среде некоторых христианских группировок, ориентированных на религиозный духовный опыт.

Очевидно, что плохая новость тоже может быть истинной. А если бы всегда было верно только то, что нас радует, нам не нужно было бы верить ничему неприятному. Плохие оценки не приносят учащимся приятных ощущений, но студент, не верящий: в них, рискует быть отчисленным. Они и вправду плохие. Кроме того, ощущения зависят от индивидуальности испытывающего их человека. То, что хорошо одному, другому плохо. И в таком случае истина оказалась бы в высшей степени относительной. Но истина, как мы подробней рассмотрим ниже, относительной быть не может.

Даже если истина приносит нам удовлетворение – пусть только в конечном счёте – это ещё не означает, что всё

приятное истинно. Природа истины не зависит от приносимых истиной результатов.

Что есть истина*. Соответствие реальности*. Теперь, после рассмотрения неадекватных представлений о природе истины, нам остаётся выработать представления адекватные. Истина есть то, что соответствует своему означаемому, своему референту. Истина о реальности – то, что соответствует реальному положению дел. Истина – это «скажи всё как есть». Такое соответствие может распространяться не только на фактически существующую реальность, но и на абстрактную. Существуют математические истины. Существуют также истины об идеях. В каждом случае есть некая реальность, а истина точно её отражает.

Ложно, следовательно, то, что не соответствует. Ложь говорит о том, чего нет, искажает положение дел. Намерения, лежащие в основе высказывания, не имеют значения. Если оно не соответствует действительному положению дел, оно ложно.

Аргументация в пользу тезиса о соответствии. Все обходящиеся без тезиса о соответствии представления об истине предполагают соответствие, даже тогда, когда его пытаются отрицать. Заявление «истина не соответствует тому, что есть на самом деле» предполагает, что высказанное таким образом мнение соответствует реальности. Итак, обходящиеся без тезиса о соответствии представления невозможно выразить, не обращаясь к системе отсчёта, предусматривающей соответствие.

Если какое-то утверждение о фактах не обязано соответствовать фактам, чтобы быть истинным, то приемлемы все фактически неверные утверждения. Становится невозможным солгать. Тогда любое высказывание совместимо с любым фактическим положением дел.

Чтобы можно было знать, что нечто истинно или ложно, должно существовать реальное различие между объектами и высказываниями об объектах. Однако соответствие состоит в сравнении слов с их референтами. Поэтому представления о соответствии необходимы, чтобы придать смысл высказываниям о фактах.

Коммуникация основана на информативных сообщениях. Но именно соответствие фактам и делает высказывание информативным. Всякая коммуникация в конечном счёте зависит от того, чтобы нечто было буквально, фактически истинно. Мы даже не можем использовать метафоры, если не понимаем, что существует буквальный смысл, по сравнению с которым фигура речи будет иметь переносный смысл. Итак, отсюда следует, что всякая коммуникация зависит, в конечном счёте, от соответствия истине.

Теория о намерениях говорящего гласит, что нечто истинно только тогда, когда произошедшее соответствует тому, что подразумевалось высказыванием. Без соответствия намерений и свершившихся фактов истины нет.

Возражения против теории соответствия. Возражения против представлений об истине как соответствии поступают из разных источников – и христианских, и нехристианских.

Когда Иисус провозгласил: «Я есмь […] истина» (Ин. 14:6), Он, как утверждают, тем самым указал, что истина личностна, а не пропозициональна. И тем самым опровергаются представления об истине как соответствии, согласно которым истинность должна быть характеристикой пропозиций (высказываний), соответствующих своему референту. Но ведь и личность, а не только высказывание, может соответствовать реальности. Как «образ ипостаси» невидимого Бога (Евр. 1:3), Иисус в совершенстве соответствовал Отцу (Ин. 1:18). Он сказал Филиппу: «видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Таким образом, личность может соответствовать другой личности по своему характеру и по своим делам. В этом смысле о личностях можно говорить, что они истинны или выражают истину.

Бог есть истина, однако вне Бога нет ничего, чему бы Он мог соответствовать. А согласно представлениям об истине как соответствии, истина есть то, что правильно отражает реальность. Поскольку Бог ничему не соответствует – продолжается это рассуждение – теория соответствия отрицает, что Бог есть истина, тогда как Библия говорит об истинности Бога (Рим. 3:4). И всё же истина как соответствие имеет самое прямое отношение к Богу. Слова Бога соответствуют Его

мыслям. Поэтому Бог истинен в том смысле, что Его словам необходимо доверять. Мысли Бога тождественны самим себе, это своего рода совершенное «соответствие». В этом смысле Бог истинен в Себе. Если истину понимать как то, что соответствует другому, то в таком смысле Бог не «истинен». Напротив, Он есть высшая реальность и, тем самым, эталон для истины. Другие сущности, чтобы называться истинными, должны соответствовать Ему своим ограниченным образом, но не Он – им.

Главная логическая ошибка того возражения, что Бог есть истина, однако ничему не соответствует, заключается в неоднозначности применяемых определений. Если соответствие может быть только с чем-то *внешним*, то Бог не может быть истиной, но будет высшей реальностью, которой истина соответствует. Если же соответствие может быть и *внутренним*, то Бог соответствует Себе в наиболее совершенной степени. Он есть совершенная истина через совершенную тождественность Себе. Рассмотрим следующий софизм:

1) Только те, кто подчиняется авторитету Римского папы, являются католиками.

2) Но Римский папа не может подчиняться себе самому.

3) Следовательно, Римский папа не может быть католиком.

Ошибка содержится во второй посылке. Вопреки этому утверждению, Римский папа может подчиняться себе самому. Он просто должен сам следовать правилам, которые установил для католиков. Точно так же Бог может жить и живёт в соответствии со Своей властью. В этом смысле Он верен Себе.

Абсолютность истины. Относительность истины обычно выступает одной из основных предпосылок современного мышления. Но ортодоксальные христиане придерживаются той позиции, что истина абсолютна. Таким образом, отстаивание представлений об абсолютной истине критически важно для апологетики исторической христианской веры. Согласно теориям об относительности истины, нечто может быть истинным для одного человека, но не для всех людей. Или же истинным в одно время, но не в другое. По воззрениям

абсолютистов, то, что истинно для одного человека, истинно для всех людей, во все времена и во всех местах.

Как доказывалось выше, есть только одно адекватное представление о природе истины – представление об истине как соответствии. В других концепциях, таких как непротиворечивость и прагматизм, рассматриваются критерии истины, но не объясняется сама природа истины. *Фактическая истина есть то, что соответствует фактам*. Она – то, что соответствует фактическому положению дел, о котором идёт речь.

Относительная истина. Относительность истины – это распространённое современное мнение. И всё же истина не определяется большинством голосов. Рассмотрим соображения, которыми руководствуются те, кто считает истину относительной.

Прежде всего, некоторые утверждения выглядят истинными в одни времена, но не в другие. Например, многие люди когда-то верили, что Земля плоская. Теперь мы знаем, что это утверждение об истине было ложным. Может показаться, что эта истина изменилась со временем. Но так ли это? Изменилась ли сама истина, или изменились представления об истине? Что ж, бесспорно, что мир не стал из плоского круглым. В этом аспекте изменились именно наши представления, а не наша планета. Наши представления из ложных стали истинными.

В рамках описываемого неким высказыванием универсума любая истина абсолютна. Некоторые высказывания реально применимы только к определённым, конкретным людям, однако истина таких высказываний точно так же абсолютна для всех людей, во все времена и во всех местах, как в случае высказываний, которые применимы ко всем людям сразу. Высказывание «ежедневный укол инсулина необходим для поддержания жизни» истинно только для тех людей, которые больны опасными формами диабета. У этого высказывания есть своя область применимости. Оно не претендует на то, чтобы быть истинным для всех людей. Но применительно к Фреду оно будет истиной, и применительно к Фреду оно будет истинным для всех людей. Та оговорка, что данное высказывание будет

ложным применительно к людям с нормально функционирующей поджелудочной железой, не должна влиять на истинность высказывания в рамках его универсума применимости – то есть множества тех диабетиков, о которых в нём изначально шла речь.

Некоторые высказывания выглядят истинными только для некоторых людей. Высказывание «мне жарко» может оказаться истинным по отношению ко мне, но ложным по отношению к другому человеку, который, например, мёрзнет. Но оставим в универсуме применимости высказывания одного только меня. Высказывание «мне (Норману Гайслеру) жарко» (1 июля 1998 г., в 15 часов 37 минут) везде и для всякого человека останется истиной о том, что Норману Гайслеру действительно было жарко в этот исторический момент. Оно соответствует фактам, и поэтому оно есть абсолютная истина.

Преподаватель, стоя лицом к учащимся, говорит: «Входная дверь в это помещение находится справа от меня». Но для учащихся дверь находится слева. Релятивисты утверждают, что данная истина с очевидностью будет относительной, так как для профессора это верно, а для его студентов – нет. Но ведь в действительности всё наоборот, и для любого человека одинаково истинно то высказывание, что дверь находится справа от профессора. Это абсолютная истина. И ни для кого, нигде и никогда не будет истинным то высказывание, что в тот день во время того семинара в том помещении дверь находилась слева от профессора. В той же степени абсолютна и та истина, что с точки зрения студентов дверь находилась слева.

Выглядит совершенно очевидным, что чаще всего в Аризоне сравнительно жарко, а на Северном полюсе сравнительно холодно. Итак, похоже, что некоторые высказывания могут быть истинными в одних местах, но ложными в других. Правильно?

Нет. Некоторые высказывания истинны применительно к одним местностям, но ложны применительно к другим, где другие условия. Но дело не в этом. В рамках универсума погодных условий в Аризоне высказывание о жаре

соответствует фактам. Поэтому оно будет истинным везде. Высказывание «на Северном полюсе по земным меркам сравнительно холодно» будет истинным для людей в летний зной в Аризоне и даже для обитателей Плутона, где холоднее, чем на нашем Северном полюсе. Истина – это то, что соответствует фактам, а факты таковы, что на Северном полюсе нам холодно.

Всякая истина абсолютна. Относительных истин не существует. Ведь если нечто действительно истинно, то это действительно будет истинно для всех людей, везде и всегда. Высказывание «7 + 3 = 10» истинно не только для изучающих математику и не только на занятиях по математике. Оно истинно для всех и везде.

Оценка. Релятивизм подобен залежавшемуся яблоку, которое может выглядеть привлекательно снаружи, но внутри сгнило. Он порождает ряд проблем.

Абсолютность относительности? Большинство релятивистов в действительности убеждены, что релятивизм верен для всех людей, а не только для них самих. Но именно в это они не должны были бы верить, если бы были настоящими релятивистами. Ведь относительная истина будет истиной только для меня, но совсем не обязательно для кого-нибудь ещё. Таким образом, релятивист, который считает, что релятивизм верен для всех, на самом деле не релятивист, а абсолютист. Такой человек верит, по меньшей мере, в одну абсолютную истину. Дилемма такова: последовательный релятивист не может сказать: «Это абсолютная истина для всех, что данная истина только относительно истинна». Не может он сказать и: «Это лишь относительная истина, что релятивизм верен». Если релятивизм верен лишь относительно, то он может быть ложен для кого-то другого или вообще для всех остальных. Тогда с какой стати я должен считать его верным? Либо утверждение о том, что истина относительна, есть утверждение абсолютное, и тогда оно несовместимо с позицией релятивистов, либо его вообще нельзя высказать в реальности, потому что, пытаясь его высказать, вы будете вынуждены всякий раз пристраивать к нему ещё одну фразу: «Это

относительно, что…». Тем самым порождается °бесконечная цепочка, и мы никогда не дойдём до утверждения, которое реально можно высказать.

Единственный способ, которым релятивист мог бы избежать этой мучительной дилеммы релятивизма, заключается в признании того, что существует, по крайней мере, несколько абсолютных истин. Как уже отмечалось, большинство релятивистов убеждены, что релятивизм абсолютно истинен и что все должны быть релятивистами. В этом и состоит внутреннее противоречие релятивизма. Релятивист балансирует на шпице абсолютной истины и хочет релятивизировать всё вокруг.

Мир противоречий. Если бы релятивизм был верен, мир был бы полон противоречий. Ведь если что-то истинно для меня, но ложно для вас, то одновременно существуют противоположные состояния. Ведь если я скажу: «В холодильнике есть молоко», – а вы скажете: «Нет там никакого молока», – и мы оба будем правы, – то окажется, что молоко в холодильнике должно и быть, и не быть, причём в одно и то же время и в одном и том же смысле. Но это невозможно. Таким образом, если бы истина была относительной, невозможное стало бы реальностью.

В сфере религии это означало бы, что Билли Грэм (Graham) творит истину, когда утверждает: «Бог есть», но и Мэдлин Марри О’Хейр (O’Hare) права, когда заявляет: «Бога нет». Но эти два утверждения не могут быть истинны одновременно. Если одно из них истинно, то другое должно быть ложным. А поскольку они исчерпывают все логически возможные варианты, одно из них должно быть истинным.

Не остаётся правильного и неправильного. Если истина относительна, то получается, что никто не бывает неправым – даже когда он не прав. До тех пор, пока для меня что-то истинно, я прав, даже если я заблуждаюсь. Недостаток здесь тот, что я никогда не смогу ничему научиться, потому что для этого нужно перейти от ошибочных убеждений к истинным – от абсолютно ошибочных к абсолютно истинным. Истина состоит в том, что абсолюты для нас неизбежны.

Ответы на возражения. Релятивисты выдвигают несколько возражений против представлений о том, что истина абсолютна. Ниже рассматриваются самые важные из них.

Абсолютного знания не бывает. Возражают, что истина не может быть абсолютной, так как мы не обладаем абсолютным знанием истины. Даже большинство абсолютистов признаёт, что многое нам известно лишь с той или иной степенью вероятности. Как же тогда истина может быть абсолютной?

Мы можем быть абсолютно уверены в некоторых вещах. Я абсолютно уверен, что я существую. Собственно говоря, факт моего существования неопровержим. Ведь я должен сначала существовать, чтобы высказать само утверждение: «Я не существую». Также я абсолютно уверен в том, что не могу существовать и не существовать одновременно. И в том, что квадратных кругов не существует. И в том, что 3 + 2 = 5.

Существует гораздо больше вещей, в отношении которых абсолютной уверенности у меня нет. Но даже в этом случае релятивист заблуждается, отрицая абсолютность истины только потому, что у нас нет абсолютных *свидетельств* истинности тех или иных утверждений. Абсолютной истина может быть независимо от того, имеются ли у нас основания в неё верить. Например, если истинно, что австралийский город Сидней расположен на берегу Тихого океана, то это абсолютная истина, независимо от наличия или отсутствия у меня подтверждений данного факта. Абсолютная истина абсолютно истинна в себе и не зависит от существования свидетельств. Свидетельство или отсутствие оного не изменяет самого факта. А истина есть то, что соответствует фактам. Истина не изменяется только потому, что мы узнали о ней что-то ещё.

Промежуточные истины. Ещё одно возражение сводится к тому, что многие характеристики бывают сравнительными – например, мы оцениваем рост человека относительно, как высокий или низкий. И такие вещи не могут быть абсолютной истиной, поскольку зависят от того, с чем сравнивать. Например, некоторых людей можно назвать добрыми по сравнению с Гитлером (Hitler), но злодеями, если взять для сравнения Мать Терезу. Вопреки заявлениям релятивистов,

промежуточные характеристики не опровергают абсолютизм. Ведь тот факт, что «Джон невысок по сравнению с игроком NBA (Национальной баскетбольной ассоциации)» и «по сравнению с жокеем Джон – высокий» – останется абсолютной истиной во все времена и для всех людей. Рост у Джона средний и зависит от того, с кем мы его сравниваем, назовём ли мы его высоким или нет. Тем не менее остаётся абсолютной истиной, что Джон (с его ростом в 178 сантиметров) ниже большинства баскетболистов и выше большинства жокеев. То же самое можно сказать в отношении любых других сравнительных характеристик, таких как «теплее – холоднее» и «лучше – хуже».

Не будет новых истин (прогресса). Если истина никогда не изменяется, то никаких новых истин быть не может. А это означало бы, что прогресс невозможен. Но ведь в действительности мы узнаём новые истины. Именно в этом и состоят научные открытия. Отвечая на это, укажем, что выражение «новая истина» можно понимать двояко. Оно может означать «новая для нас», как в случае научных открытий. Но здесь дело сводится всего лишь к тому, что мы открываем для себя «старые» истины. В конце концов, закон всемирного тяготения действовал задолго до Исаака Ньютона. Многие истины существовали всегда, но мы узнаем о них только сейчас. При другом понимании выражения «новая истина» – речь идёт о чём-то действительно новом, недавно начавшем существовать, так что стало возможным высказать новое утверждение, которое только сейчас, впервые, окажется истинным. Такой случай тоже не составляет проблемы. Когда наступит день 1 января 2020 года, родится новая истина. До этого дня нельзя будет сказать: «День 1 января 2020 года уже был». Но как только это произойдёт, это навеки станет абсолютной истиной, везде и для всех людей. Итак, «старые» истины не изменяются, как и «новые» истины, когда те становятся реальностью. Став истиной, они остаются истиной навсегда – и для всех людей.

Истина и приобретение знаний. Возражают также, что знание истины не может быть абсолютным, потому что у нас есть прогресс в вопросах истины. И то, что было истиной

сегодня, завтра может оказаться заблуждением. Прогресс науки доказывает, что истина постоянно изменяется. При таком возражении упускается из виду, что изменяется не сама истина, а наши представления о ней. Подлинный прогресс науки связан не с переходом от старой истины к новой, а с переходом от заблуждения к истине. Когда Коперник доказал, что Земля движется вокруг Солнца, а не наоборот, истина не изменилась. Изменились лишь научные представления о том, что вокруг чего движется.

Ограниченность абсолютов. Разумеется, истина ограниченна. Есть только одно правильное решение примера «4 + 4 = ?». И это не 1. Это также не 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10 и так далее. Это 8, и только 8. Это ограниченный выбор, но это правильный ответ.

Нехристиане часто обвиняют христиан в узости мышления, поскольку те заявляют, что христианство истинно, а все нехристианские системы ложны. Однако то же самое можно сказать в отношении нехристиан, которые заявляют, что истинно то, что они считают истиной, а все противоположные взгляды неверны. Это такая же узость мышления. Фактически, дело обстоит так: если С (христианство) истинно, то отсюда сразу следует, что все не-С ложны. Точно так же, если Н (скажем, гуманизм) истинно, то все не-Н ложны. Обе позиции предполагают одинаково жёсткие ограничения. Именно так устроена истина. Каждое утверждение об истине исключает все противоположные утверждения об истине. Христианство не в большей степени ограниченно, чем любая другая система убеждений, будь то °атеизм, °агностицизм, скептицизм или °пантеизм.

Догматичность абсолютов. Обвинение в догматизме всех, кто верит в абсолютность истины, несправедливо. Если всякая истина абсолютна – верна для всех людей, всегда и везде – то любого, кто объявляет что-либо истинным, можно назвать «догматиком». Даже релятивисты, когда утверждают, что релятивизм верен, тем самым проявляют догматизм. Ведь человек, который объявляет релятивизм абсолютно истинным, есть догматик вдвойне. Такие люди претендуют на обладание

единственной абсолютной истиной, которую только можно высказать, а именно, что всё остальное относительно.

Эти обвинения в догматизме игнорируют одну очень важную вещь. Существует огромная разница между сутью достаточно обидного обвинения в том, что представления об абсолютности истины есть догматизм, и восприятием того, как эти представления могут у кого-то выражаться. Нет сомнений, что манеру, в которой многие абсолютисты отстаивают и пропагандируют свои убеждения, излишне скромной не назовёшь. Однако ни один агностик не сочтёт серьёзным доводом против агностицизма то обвинение, что некоторые агностики выражают свои взгляды чересчур догматически.

Тем не менее существует важное различие, о котором нужно помнить: абсолютна сама истина, но не наше обладание ею. Из того, что существует абсолютная истина, ещё не следует, что абсолютны и наши представления о ней. Один только этот факт должен был бы умерить пыл излишне рьяных абсолютистов. Итак, хотя истина абсолютна, наше знание об абсолютной истине не абсолютно. Как финитные создания, мы познаём истину постепенно.

Заключение. Хотя для проверки истины имеется много разных способов, для понимания, что такое истина, способ должен быть только один. Существует единственная реальность, с которой должны согласовываться наши утверждения или идеи, чтобы их можно было считать истинными. Может существовать много разных способов *отстаивать* утверждения об истине, но реально существует только один способ *определить*, что такое истина: истина – это соответствие. Ошибочное отождествление природы истины и средств подтверждения истины лежит в основе возражений против этого представления об истине как соответствии.

Точно так же, существуют различия между тем, что *есть* истина и что истина *даёт*. Истина есть *соответствие*, но из истины также вытекают определённые *следствия*. Истину как таковую не следует путать с её результатами или применениями. Игнорирование этого различия ведёт к ошибочным представлениям о природе истины. Истина есть то,

что соответствует реальности, тому положению дел, о котором идёт речь. А ложь – это то, что ему не соответствует.

Библиография:

Anselm, *Truth. Freedom, and Evil*.
Aristotle, *Posterior Analytics*.
Augustine, *Against the Academics*.
A. Bloom, *The Closing of the American Mind*.
N. L. Geisler, *Thomas Aquinas*, chap. 6.
J. F. Harris, *Against Relativism*.
C. S. Lewis, *The Abolition of Man*.
Plato, *Protagoras*.
→ *Theaetetus*.
Thomas Aquinas, *On Truth*.
D. Wells, *God in the Wastelands: No Place for Truth*.

Приспособления теория

см. **Теория приспособления**

Притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях

(*RESURRECTION CLAIMS IN NON-CHRIST1AN RELIGIONS*)

Некоторые критики доктрины воскресения Христа ссылаются на те притязания других религий, что многие нехристианские учители тоже воскресли из мёртвых. В таком случае воскресение Христа не было бы уникальным подтверждением Его учения о Своей божественной природе (*см*. Христос: божественная сущность). В частности, Роберт Прайс доказывает, будто бы многие посмертные феномены, встречающиеся в других религиях, соперничают с христианскими утверждениями о Христе (Price, 2–3, 14–25). Если так, то к воскресению Христа нельзя обращаться для обоснования истинности христианства по сравнению с другими религиями (*см*. мировые религии и христианство; плюрализм религиозный).

Аполлоний Тианский. Аполлоний Тианский (ум. 98 по Р. Х.) упоминается как пример соперника Христа в притязаниях на богосыновство, и считается, что его биограф Филострат написал о его явлениях после смерти. Фактически же, рассказы об Аполлонии больше соответствует категории легенд об апофеозе, чем повествований о воскресении. Сюжет апофеоза – это обожествление человеческого существа.

Эти притязания сомнительны (см. Habermas, «Resurrection Claims»). Биография заканчивается смертью Аполлония. Ни о каком воскресении не сказано ни слова. Все описания посмертных событий входят в то, что Филострат обозначил как «рассказы». Это позднейшие легенды, добавленные к биографии уже после её составления. Биография является главным источником сведений о жизни Аполлония, наряду с ещё одним, второстепенным. Других подтверждений не существует.

При изложении упомянутых рассказов Филострат ссылается на некоего «Дамия», которого многие учёные считают вымышленным лицом, чисто литературным персонажем. Других

свидетельств нет. Вере в реальность Дамия отнюдь не способствует тот факт, что местом его рождения названа Ниневия, город, который тогда уже 300 лет как не существовал. Литературный стиль соответствует популярной литературной форме тех дней, именуемой «роман» или «романтическая беллетристика». Текст не следует понимать буквально или как исторический документ. Сюжет разворачивается в ряде надуманных сцен; в них фигурируют экзотические животные и приводятся формализованные описания произведений искусства; много длинных речей, и часто встречаются исторические неточности. Подробнее об этом написано в статье *Аполлоний Тианский*.

Примечательно также, что Филострату предложила составить эту биографию Юлия Домна, жена императора Септимия Севера, и было это через 120 лет после смерти Аполлония. Поскольку покровительница автора стремилась стать высшей жрицей в культе эллинистического политеизма, вполне возможна антихристианская полемическая направленность при добавлении эпилога на тему воскресения. Те, кто писал о Иисусе, с очевидностью исходили из совсем других побуждений. Они стремились показать, что Он был долгожданным Мессией, Спасителем мира (Ин. 20:31).

Одно так называемое явление «после воскресения», которое Филострат описывает в своём добавлении, представляло собой видение некоему человеку во сне, имевшее место в 273 г., почти через два столетия после смерти Аполлония. Приводится также рассказ о том, что Аполлоний, возможно, на самом деле не умер, а превратился в божество. Это вполне соответствует греческому политеизму. Греки и римляне не верили в воскресение в том же самом физическом теле. Они придерживались представлений, больше похожих на теорию реинкарнаций. Их философы высмеяли апостола Павла, когда тот провозгласил телесное воскресение на холме Ареса, «среди ареопага» (Деян. 17:19, 32). Для греков, веривших в бессмертие, спасение предполагало освобождение от своего тела, а не воскресение в своём теле.

Саббатай Цеви. Саббатай °Цеви – это иудейский учитель семнадцатого века, который провозгласил себя Мессией и о котором возвещал также один его современник по имени Натан. Спустя много лет стали рассказывать, будто бы после смерти Цеви в 1676 г. его брат обнаружил, что его гробница пуста, но пронизана сиянием (см. Scholem).

Фактически, относительно Цеви высказывались два предположения. Многие его последователи отказывались поверить, что он действительно умер, поэтому они отказывались и верить, что он воскрес из мёртвых. Что бы с ним ни произошло, никто так ни разу и не сообщил, что потом его видел. Такое его исчезновение, как и в случае Аполлония, характерно для легенд об апофеозе. Подобные легенды лишены исторической основы. Да и сама история Цеви не подтверждена никакими свидетельствами. Если бы история Иисуса опиралась на столь фрагментарные материалы, её отверг бы любой серьёзный учёный. Роль Натана спорна. Как сообщается в одном документе, Натан учил, что Цеви никогда не умрёт. Другой источник указывает, что Натан умер за месяц до Цеви и что фактически они никогда не встречались друг с другом (Habermas, «Resurrection Claims», 175).

Рабби Иехуда. Рабби Иехуда был значительной фигурой в иудаизме и участвовал в завершении Мишны примерно в 200 г. Согласно Талмуду, после того как рабби Иехуда умер, «он начал перед каждой субботой возвращаться в свой дом с наступлением сумерек». Якобы, когда кто-нибудь из соседей приходил поприветствовать рабби, его служанка давала им от ворот поворот. Когда рабби прознал об этом, он перестал возвращаться, чтобы не соперничать славою с другими добрыми людьми, тоже возвращавшимися к себе домой после смерти (Talmud, 3.12.103a).

Хотя рабби умер в 220 г., первое упоминание о его возвращениях появляется в пятом столетии (Habermas, «Resurrection Claims», 173). Такой разрыв во времени слишком велик, чтобы вызывать доверие. Ни один уважающий себя учёный не принял бы утверждений относительно Иисуса, если бы они опирались на единственного свидетеля двумя

столетиями позже. Кроме того, свидетельств явно недостаточно. Есть только один очевидец феномена – это служанка. Не было также сделано попытки подкрепить эти притязания доказательствами. Единственное подтверждение мог бы дать сосед, но его прогнали.

Немедленное прекращение явлений в мир живых после того, как этим заинтересовались соседи, вызывает подозрения – а совершались ли такие возвращения вообще? Повод для решения рабби больше не возвращаться выглядит натянутым. Никаких свидетельств о пустом гробе или явлениях во плоти представлено не было. Судя по всему, здесь, в лучшем случае, был только один действительно заинтересованный человек – служанка – и она пережила какой-то субъективный духовный опыт, связанный с человеком, по которому она, несомненно, сильно горевала. Если что-то вообще произошло, такое событие, как представляется, требует скорее психологических, нежели сверхъестественных объяснений.

Кабир. °Кабир был религиозным руководителем в пятнадцатом веке, и в своём учении он сочетал элементы мусульманства и °индуизма. После его смерти в 1518 г. его последователи разошлись в вопросе, совершать ли кремацию его тела, что индуисты считали правильным, а мусульмане отвергали. Говорят, что сам Кабир явился им, чтобы прекратить раздоры. Когда он приказал им снять погребальные покровы со своего мёртвого тела, они нашли там только цветы. Его ученики из числа индуистов сожгли половину этих цветов, а мусульмане похоронили оставшуюся половину.

Ничего или почти ничего не известно о современниках Кабира. Какая-то часть его учения могла быть записана примерно через пятьдесят лет после его смерти, однако в этих материалах совсем не говорится о его воскресении (Archer, 50–53).

Имеются свидетельства того, что среди последователей Кабира постепенно складывалось всё больше легенд о нём. В них шла речь о его чудесном рождении, о чудесах, сотворённых им при жизни, и явлениях Кабира своим ученикам после смерти. Как отмечает Хабермас, «оказывается, это вполне естественный

и ожидаемый процесс при формировании индийской легенды» (Habermas, «Resurrection Claims», 174).

Поскольку °воскресение в том же самом физическом теле противоречит индуистским верованиям относительно переселения душ в другие тела, представляется маловероятным, чтобы его последователи из числа индуистов, соответственно приверженные индуистской традиции, уверовали бы в телесное воскресение своего умершего учителя.

Скудость свидетельства порождает подозрения о наличии специального замысла – примирить обе партии последователей и сохранить в движении единство. Это выглядит как хитроумный заговор, преследующий цель удовлетворить, не задевая ничьих чувств, сторонников и того, и другого религиозного обряда похорон.

Заключение. Невозможно реально сравнивать эти истории и повествования о воскресении Христа. Эти нехристианские воскресения особенно контрастно выделяют, насколько достовернее изложенные в Библии истины. Рассмотрим существенные отличия большинства, если не всех таких случаев.

Воскресение Христа

Нехристианские воскресения

Множество заслуживающих доверия свидетелей

Нет заслуживающих доверия свидетелей

Многочисленные документы того времени

Нет документов того времени

Были весомые физические свидетельства

Физические свидетельства отсутствовали

Он провозгласил Свою божественность

Только некоторые притязания на обожествление

Другие подтверждающие чудеса

Нет доказательных чудес

«Нехристианские притязания на случаи воскресения не подтверждаются свидетельствами, – отмечает Хабермас. – Любая из нескольких натуралистических гипотез, безусловно, остаётся возможной, а в некоторых случаях одна из них, или более, могут быть конкретно сформулированы в качестве

вполне вероятного объяснения [...] Просто сообщить о чуде недостаточно для того, чтобы установить его, особенно если чудо предназначено для подтверждения истинности религиозной системы» (ibid., 177).

Библиография:

J. C. Archer. *The Sikhs*.

S. A. Cook, *The Cambridge Ancient History*.

J. Ferguson, *Religions of the Roman Empire*.

G. Habermas, *Ancient Evidence for the Life of Jesus*.

→ «Did Jesus Perform Miracles?» // M. Wilkins, ed., *Jesus under Fire*.

→ «Resurrection Claims in Non-Christian Religions» // *Religious Studies* 25 (1989).

L. McKenzie, *Pagan Resurrection Myths and the Resurrection of Jesus*.

R. Price, «Is There a Place for Historical Criticism?» // *Christianity Challenges the University*.

G. Scholem, *Sabbatai Ṣevi: The Mystical Messiah*.

I. Slotki, ed., *The Babylonian Talmud*.

Причинности принцип

см. **Принцип причинности**

Проблема единственности и множественности

(*ONE AND MANY. PROBLEM OF*)

Одна из классических проблем метафизики сводится к вопросу: едина реальность или множественна? Или она и едина, и множественна? Если в реальности существует некое высшее единство, почему наряду с ним существуют и реальные различия? Или же, если существует реальное различие сущностей, как может существовать их высшее единство? В конечном счёте, проблема единства и множественности сводится к противопоставлению монизма и плюрализма.

Античный философ Парменид дал фундаментальную формулировку идеи °монизма, утверждая, что может быть только одна сущность, так как предположение о бытии нескольких сущностей приводит к абсурду и антиномиям. Две различные сущности должны были бы отличаться друг от друга. А у них есть только две возможности различаться – через бытие или через небытие. Однако различаться через небытие, то есть через «ничто», – означает вообще ничем не различаться. Но и различие через бытие невозможно, так как бытие сущностей – тот самый аспект, в котором все они тождественны. А сущности не могут различаться через тот самый аспект, в котором все они тождественны. Следовательно, двух и более сущностей быть не может, может существовать только одна.

Были предложены разнообразные решения проблемы единственности и множественности (*см*. монизм; плюрализм метафизический; принцип аналогии). °Атомисты считали, что сущности различаются через абсолютное небытие (пустоту). Однако различаться через абсолютное ничто – означает вообще ничем не различаться. °Платон настаивал, что они различаются через относительное небытие, но такое различие тоже не оказывается реальным. Не могут сущности и различаться, как полагал °Аристотель, в своём простом (бессоставном) бытии, поскольку бессоставные сущности просто не могут различаться – они одинаковы по своей сущности.

Ни одно решение не может быть удовлетворительным для теиста (*см*. теизм), кроме решения °Фомы Аквинского. Он показал, что сущности могут различаться в самом своём бытии, поскольку им свойственны разные типы бытия. Инфинитное Существо отличается от финитных существ, а Необходимое Существо отличается от существ, лишь возможных в своём бытии. Существование, состоящее из чистой Актуальности, отличается от существования, сочетающего актуальность с потенциальностью. Единственный тип существа, которое не может иметь различий через своё бытие, – это Чистая Актуальность (Бог). То есть может существовать только одно такое существо, потому что это Существо «единственное в своём роде». Это существование чистое и простое (бессоставное). Все остальные существования – составные, сочетающие актуальность с потенциальностью. Итак, сущности различаются типом своего бытия, за исключением Одного, Который *есть* Бытие и от Которого *есть* бытие у всех остальных. Тем самым проблема единственности и множественности решается в сфере бытия – без выхода за пределы бытия (к Непознаваемому), как поступал °Плотин, обрекая человека на полное невежество относительно Бога (*см*. агностицизм).

Проблема зла

(*EVIL, PROBLEM OF*)

Коль скоро Бог абсолютно благ, почему же тогда существует зло (*см*. Бог: сущность)? Ответ на проблему зла является весьма трудной задачей для христианской апологетики. Фактически, существует много проблем, связанных со злом, например, проблемы его происхождения, природы, предназначения и неизбежности. Проблемы зла можно разделить на нравственные, метафизические (*см*. метафизика) и физические.

Мировоззрение и зло. Хотя проблемой зла вынуждена заниматься каждая мировоззренческая систем, особенно остро она стоит для теизма. Из трёх главных мировоззренческих систем, °атеизм подтверждает реальность зла и отрицает реальность Бога. °Пантеизм подтверждает реальность Бога, но отрицает реальность зла. Теизм подтверждает реальность и Бога, и зла. В этом и заключается проблема; каким образом абсолютно благое Существо (Бог) совместимо со злом, полной противоположностью добра?

При сравнении с другими мировоззрениями, которые подтверждают существование и Бога, и зла, теизм, по-видимому, оказывается в наименее выгодной позиции. В °ограниченном теизме, например, можно заявить, что Бог хотел бы уничтожить зло, но не способен на это, потому что ограничен в Своём могуществе. °Деизм может точно так же дистанцировать Бога от зла, указывая, что Бог не имманентен мирозданию, по крайней мере, в сверхъестественных средствах. Мы предоставлены самим себе. А в °пантеизме зло есть необходимая составная часть в прогрессирующем взаимодействии Бога и мира (Его тела).

Проблема для теиста возникает в связи с его верой в то, что Бог не только всемогущ и мог бы уничтожить зло, но также всеблаг и должен его уничтожить. Далее, теистический Бог всеведущ и сотворил этот мир, полностью осознавая, что с ним произойдёт. Более того, Бог сотворил мир свободно (*см*.

творение: различные взгляды), так что Он мог бы устроить его по-другому.

Именно в контексте такого теистического Бога мы и будем рассматривать проблему зла.

Происхождение зла. Откуда берётся зло? Абсолютно благой Бог не может творить зло. Также, по-видимому, не может совершенное создание порождать несовершенство. Так откуда же зло? Проблему можно сформулировать так:

1) Бог абсолютно совершенен.

2) Бог не может сотворить ничего несовершенного.

3) Но и совершенные создания не могут порождать зло.

4) Следовательно, ни Бог, ни Его совершенные создания не могут порождать зло.

Тем не менее в теистической Вселенной возможны только два источника морально окрашенного зла. Таким образом, не видно, как найти решение проблемы происхождения зла в теистической Вселенной.

Основные элементы теистического ответа на эту проблему можно найти у °Августина и °Фомы Аквинского. С тех пор теисты придерживаются намеченного ими хода рассуждений. Оба они сходятся на решении проблемы, которое можно изложить следующим образом:

1) Бог абсолютно совершенен.

2) Бог творит только совершенные создания.

3) Одно из совершенств, данных Богом некоторым Его созданиям, есть способность совершать свободный выбор.

4) Некоторые из этих созданий по своему свободному выбору творят зло.

5) Таким образом, совершенное создание порождает зло.

Бог благ, и Он сотворил совершенные создания, обладающие благим качеством под названием «свобода воли». К сожалению, они используют это данное им благо для того, чтобы приносить в мироздание зло, восставая против своего Творца. Так зло возникает из добра, не прямо, но косвенно, через злоупотребление благим даром свободы. Свобода сама по себе не есть зло. Быть свободным – благо. Но вместе со свободой приходит возможность зла. Таким образом. Бог

ответствен за появление потенциальной возможности зла, но Его свободные создания ответственны за превращение её в актуальность.

Разумеется, в связи с этим, ссылающимся на свободу воли, решением проблемы происхождения зла возникают дополнительные вопросы. Один из них – что заставило самое первое создание избрать зло?

Теисты проводят различие между первичной причиной свободного действия (это Бог) и вторичными причинами (это люди). Бог дал возможность свободного выбора. Однако Бог не ответствен за то, что свобода воли реализуется для совершения зла. Бог *не выполняет* за нас свободные действия. Человеческий свободный выбор не есть просто инструментальная причина, через которую действует Бог. Человеческие существа являются порождающей, хотя и вторичной, причиной своих свободных действий. Бог обеспечивает *факт* свободы выбора, но каждый человек осуществляет *акт* свободного выбора. Бог поэтому ответствен за *потенциальную возможность* зла, но мы должны нести ответственность за его *актуальность*. Бог не желает ни появления зла, ни его отсутствия. Он желает, чтобы совершение зла было разрешено, и это есть благо.

Но если Бог не может желать зла, то что же является его причиной? Ни одно действие не может быть беспричинным, так как это нарушало бы первичный принцип причинности (*см*. принцип причинности), который требует, чтобы всё происходящее имело свою причину.

Для ответа на этот вопрос необходимо проанализировать природу свободы воли. Существуют три основных взгляда на природу свободного выбора: по концепции детерминированности, свободное действие имеет внешнюю причину; по концепции недетерминированности оно беспричинно, а по концепции самодетерминированности оно имеет причину в себе самом. В случае °детерминизма человеческая ответственность исчезает, поскольку причиной наших действий является кто-то другой, а не мы сами. °Индетерминизм иррационален, поскольку фундаментальное

правило рассудка состоит в том, что каждое действие имеет свою причину. Таким образом, отсюда следует, что каждый акт свободного выбора должен иметь причину в себе.

И разумеется, человек пользуется свободой воли, чтобы сделать свободный выбор. Однако человек не есть свобода воли. У него просто есть эта свобода. Неправильно было бы сказать, что *я есть* свобода воли; я просто *располагаю* ею. Итак, я есть порождающая причина моих свободных действий, но возможность свободного выбора есть лишь средство, благодаря которому я свободно действую.

Природа зла. В этой трудной проблеме есть ещё одна грань. Какова *природа* зла? То есть какова суть, сущность зла? Это тоже чрезвычайно неудобная проблема для классического теиста (*см*. апологетика классическая). Ибо один лишь Бог вечен, а всё, Им созданное, есть благо. Что же тогда есть зло?

Теисты отвергают °дуализм. Зло не есть равно вечное начало вне Бога. Ибо не все противоположности, такие как добро и зло, являются первоначалами. Ложным было бы предположение, что, поскольку существует нечто, сущностно благое (Бог), то якобы может существовать и нечто, сущностно злое. Однако, отвергнув дуализм, мы сталкиваемся с большими трудностями при объяснении реальности зла. Если зло не есть нечто, находящееся вне Бога, и не может быть чем-то внутри Бога, то что оно? Проблему можно сформулировать следующим образом:

1) Бог есть Создатель всего сущего.

2) Зло существует.

3) Следовательно, Бог есть Создатель зла.

Отказ от первой посылки привёл бы к дуализму. Точно так же, отрицание второй посылки приведёт к иллюзионизму, то есть к отрицанию реальности зла (*см*. пантеизм). Ни то, ни другое для теиста не приемлемо. Каково же тогда решение? Принять, что Бог не сотворил всё сущее, – означает отрицать Его верховное владычество. Сказать, что зла нет, – означает отрицать реальность. Однако признать, что Бог есть причина всего сущего, и что зло существует, – означает признать, что Бог стал причиной зла; этот вывод отвергнут ещё Фомой Аквинским.

Однако такой вывод, по всей видимости, логически следует из данных посылок. Если не отрицать истинность одной из посылок, то необходимо согласиться с истинностью заключения.

Теисты отвечают, что зло не есть существо или субстанция. Наоборот, это изъян, или недостаток в благой сущности, сотворённой Богом. Зло есть изъятие какого-то конкретного блага. Суть этой позиции сводится к следующему:

1) Бог сотворил всякую сущность.

2) Зло не является сущностью (но является изъяном в сущности).

3) Следовательно, Бог не сотворил зло.

Зло является не сущностью, а дефектом в благих сущностях, созданных Богом. Зло подобно ржавчине автомобильного кузова или гнили в дереве. Это *изъян* в благих вещах, но это не вещь сама по себе. Зло подобно ранению в руке или проеденным молью дыркам в одежде. Оно существует только в другом, но не в самом себе.

Важно отметить, что изъян – не то же самое, что просто *отсутствие*. Зрение отсутствует у камня, точно так же, как отсутствует оно у слепого человека. Но отсутствие зрения у камня не является изъяном. Речь идёт об отсутствии чего-либо, что *должно иметься*. Так как камень по своей природе и не должен видеть, нельзя сказать, что он лишён зрения – в отличие от слепого человека. Зло, таким образом, есть отсутствие какого-то блага, которое должно наличествовать. Это просто недостаток.

Сказать, что зло есть не сущность, а изъян в сущности, – не значит отрицать, что зло *реально*. Зло есть вполне реальный изъян в благих вещах, о чём слепые знают слишком хорошо. Зло является не реальной сущностью, а реальным изъяном в благих сущностях. Это не актуальный объект, а реальный дефект в актуальном объекте.

Зло, как повреждение, бывает разных типов. Существуют физические повреждения, такие как увечья, и существуют нравственные повреждения, такие как сексуальные извращения. Изъян может быть в сущности вещей (*чем вещь является*) или в соотношении между ними (*как* вещь относится к чему-либо).

Бывают не только плохие существа, но и плохие взаимоотношения между существами. Взаимоотношения любви являются благом; ненависть есть зло. Точно так же, когда создание поклоняется своему Творцу, оно относится к Нему хорошо; хула на Творца – это злое отношение.

При таком подходе мы видим невозможность того, чтобы что-то было полностью злым. Если полностью изъять всё благое, ничего не останется. Тотально ржавая машина машиной уже не будет. А от полностью съеденной молью одежды останется только вешалка в шкафу. Зло, как и рана, может существовать только в чём-то ещё. Если от руки осталась одна рана, это значит, что руки у человека уже нет.

С учётом сказанного, ничто не может быть тотально дефектным, по крайней мере в метафизическом смысле. Тотально дефектное существо не могло бы существовать вообще. А полностью извращённая воля не смогла бы руководить никакими моральными действиями. Не следует преувеличивать человеческую испорченность до такой степени, что человек уже не смог бы грешить. Не может быть высшего зла; ибо, хотя зло всегда уменьшает добро, оно неспособно полностью его уничтожить. Ничто не может быть полным, безоговорочным злом. Ведь если до конца уничтожить всё благо – а это необходимо для того, чтобы зло было полным, – исчезнет и само зло, так как его субъекта, то есть блага, не останется.

Тот факт, что зло не может быть тотальным в метафизическом смысле, ни в коем случае не означает, что оно не может быть тотальным в смысле нравственном. Существо может быть *тотально* (или *предельно*) испорченным в нравственном отношении – в том смысле, что зло пропитает каждую частицу этого существа. Но полная нравственная испорченность может быть только экстенсивной, а не интенсивной. Она может охватывать каждую частицу личности, но не может до конца уничтожить личность. Если бы она уничтожила личность, то не осталось бы личности, чтобы творить зло. В этом смысле тотальное зло уничтожило бы способность личности творить зло.

Классические теисты описывают сущности в терминах четырёх их причин: 1) порождающей, 2) конечной, 3) формальной и 4) материальной причины. Для человеческого существа Бог является его *порождающей* причиной; Божия слава и собственное благо – причиной *конечной*; душа – *формальной*; и тело – *материальной* причиной. Однако поскольку зло не есть сущность, формальной причины у него нет, а его материальная причина есть благая сущность.

Порождающая причина – свобода воли.

Конечная причина – нет. Зло есть отсутствие целенаправленности.

Формальная причина – нет. Зло есть искажение формы.

Материальная причина – благая сущность.

Порождающей причиной морального зла является свобода воли, но не прямо, а косвенно. У зла нет предназначения (конечной причины). Оно есть отсутствие должной направленности на благую цель. Зло не имеет собственной формальной причины. Наоборот, оно есть искажение формы у другой сущности. Его материальной причиной выступает благо, но не его собственное. Оно существует только в благих вещах, как их изъян.

Живучесть зла. Есть ещё один аспект проблемы зла. Почему Бог допускает его существование? Даже если Бог не порождал зло, Он позволяет ему существовать. Однако Бог всемогущ и мог бы его уничтожить. Так почему же Он этого не делает?

Классическая формулировка проблемы живучести зла выглядит так:

1) Если бы Бог был всеблагим, Он бы уничтожил зло.

2) Если бы Бог был всемогущим. Он мог бы уничтожить зло.

3) Но зло не уничтожено.

4) Следовательно, такого Бога не существует.

При таких формулировках рассуждение оставляет открытой возможность существования финитного Бога, однако теисты эту концепцию отвергают. Ведь каждое финитное или ограниченное существо имеет свою причину (*см*. доказательство космологическое). Так что финитный бог – это только создание,

нуждающееся в инфинитном Создателе. А коль скоро Бог инфинитен, его могущество должно быть инфинитным. Точно так же, Он должен быть инфинитно благ. Итак, финитный бог для теиста не является решением. Бог имеет и желание, и способность для того, чтобы сделать всё, что вообще возможно сделать.

А возможно ли уничтожить зло? Теисты отвечают на этот вопрос так:

1) Бог не может сделать то, что реально невозможно.

2) Реально невозможно уничтожить зло, не уничтожая свободу воли.

3) Но свобода воли в моральной Вселенной необходима.

4) Следовательно, Бог не может уничтожить зло, не уничтожая эту благую моральную Вселенную.

Для Бога невозможно сделать то, что противоречиво. Он не может сделать так, чтобы некое утверждение было истинным и ложным одновременно. Он не может сделать ничего, что связано с такого рода невозможностью, например создать квадратный круг или камень, настолько тяжёлый, что не сможет его поднять.

Даже всемогущее Существо не может сделать всё, что угодно. Оно может сделать только то, что возможно. Но невозможно вынудить людей свободно избирать добро. Вынужденный, но свободный выбор – это противоречие. Следовательно, Бог не может действительно уничтожить всё зло, не уничтожая свободу воли. Единственный способ уничтожить зло состоит в том, чтобы уничтожить благо свободы воли. Но если не будет моральной свободы выбора, не будет и возможности морального блага. Пока невозможна ненависть, невозможна и любовь. Если ни одно создание не может богохульствовать, то ни одно создание не может и поклоняться Богу. Итак, если бы Бог уничтожил всё зло, Он тем самым уничтожил бы и всё добро.

Тем не менее теисты считают, что Бог, хотя и не может *уничтожить* (истребить) всё зло, не уничтожая всё благо, может *победить* и *победит* (преодолеет) всё зло, не уничтожая

свободу воли. Это рассуждение можно сформулировать следующим образом:

1) Бог всеблаг и хочет победить зло.
2) Бог всемогущ и в силах победить зло.
3) Зло пока не побеждено.
4) Следовательно, однажды оно будет побеждено.

Беспредельное могущество и совершенство Бога гарантируют конечную победу над злом. Тот факт, что она ещё не достигнута, ни в коей мере не умаляет уверенность в том, что зло будет побеждено. И хотя зло не может быть уничтожено без уничтожения свободы воли, оно тем не менее может быть *преодолено*.

Всемогущий Бог может, например, *отделить* добрых людей от злых в соответствии со свободным выбором каждого человека. Те, кто любит Бога, будут отделены от остальных. Те, кто желает добра, но встречает препятствие в виде зла, больше не будут иметь этой помехи для своих благих целей. А те, кто творит зло и отвлекается из-за добрых влияний, больше не будет мучаться этими пароксизмами добра. Каждый, попадёт ли он на небеса или в °преисподнюю, попадёт туда в соответствии со своим свободным выбором. Тем самым победа Бога над злом не нарушит свободу воли.

Теистический Бог не только *может* победить зло, но и *победит* его. Мы знаем это, потому что Он всеблаг и поэтому хочет победить зло. И ещё Он всемогущ и в силах победить зло. Следовательно, Он это сделает. Залогом того, что зло будет преодолено, выступает сама сущность теистического Бога.

Предназначение зла. Никакое зло не есть благо, но иногда зло имеет благое предназначение. Например, боли, предупреждающие о болезни, мучительны, но имеют благое предназначение. Разумеется, не для всякого зла видна его принадлежность к этой категории. Что же тогда можно сказать в случае зла, для которого не видно его благого предназначения? Проблему можно сформулировать следующим образом:

1) Всеблагой Бог должен подразумевать благое предназначение для всего сущего.
2) Для некоторых страданий благого предназначения нет.

3) Следовательно, не может существовать всеблагой Бог.

Представляется очевидным, что в мире есть напрасные муки. Некоторых людей страдание просветляет, но других озлобляет. Сломанные кости, когда срастутся, становятся крепче, но иногда они так и не срастаются. И многие люди умирают. Что можно сказать о цели всего бессмысленного зла в мире?

Теистический ответ на проблему очевидно бессмысленного зла состоит из четырёх частей. Во-первых, у Бога есть благое предназначение для всего сущего. Во-вторых, для значительной части зла мы не знаем его благого предназначения. В-третьих, иногда зло является побочным результатом блага. В-четвёртых, Бог способен обратить зло во благо.

У Бога есть благое предназначение для всего сущего. Антитеисты недооценивают важный момент: Бог знает благое предназначение всякого зла, даже если мы его не знаем. Тот факт, что финитный разум не может представить себе благое предназначение какого-либо зла, сам по себе ещё не означает, что такого предназначения нет. Поскольку Бог всеведущ, Он знает всё. А поскольку Его благодать всеобъемлюща, у Него есть благое предназначение для всего сущего. Поэтому Бог знает благое предназначение любого зла, даже если мы его не знаем:

1) У всеблагого Бога есть благое предназначение для всего сущего.

2) Существует такое зло, благого предназначения которого мы не понимаем.

3) Следовательно, существует благое предназначение у любого зла, даже если мы его не понимаем.

Тот факт, что финитные существа иногда не понимают предназначения зла, не значит, что такового нет. Эта неспособность понять предназначение зла не опровергает благость Бога; она лишь свидетельствует о нашем невежестве.

Во многих случаях предназначение зла нам известно. Несмотря на то, что мы не знаем многого, кое-что мы всё-таки знаем. И во многих случаях мы знаем, что для зла существует благое предназначение. Благое предназначение имеет боль,

предупреждающая о болезни. Собственно говоря, благое предназначение имеет сама наша способность испытывать боль. Ведь если бы у нас не было нервных окончаний, мы могли бы уничтожить сами себя, даже не почувствовав ни малейшей боли. Кроме того, физическая боль может служить предостережением, спасающим нас от нравственного падения. Как говорит К. С. °Льюис, боль – это рупор Бога для предостережения нравственно глухого мира. И если мы, финитные существа, во многих случаях знаем благое предназначение зла, то уж инфинитный Разум, наверное, может знать такое предназначение во всех остальных случаях.

Иногда зло является побочным результатом при благом предназначении. Не всякое конкретное зло обязательно имеет благое предназначение. Иногда зло может просто быть неизбежным побочным результатом при достижении благой цели. Ранняя пташка найдёт червячка, но ранний червячок найдёт только дорогу в клюв ранней пташки. То, что для высших форм означает жизнь, для низших означает смерть. Растения и животные гибнут, становясь человеку пищей, необходимой ему для жизни. Таким образом, зло косвенно вытекает из блага, потому что становится следствием благого предназначения. Итак, мы можем сформулировать следующий ответ:

1) У Бога есть благое предназначение для всего, что Он делает.

2) Иногда при благом предназначении возникают побочные результаты.

3) Следовательно, иногда зло есть побочный результат при достижении благой цели.

Не всякое *конкретное* событие в мире имеет благое предназначение; только *общая* цель должна быть благой. Кузнец преследует благую цель, когда куёт из раскалённого железа подкову. Тем не менее не каждая высекаемая при этом искра имеет в своей участи благое предназначение. Некоторые искры могут непредумышленно вызвать пожар. Точно так же, у Бога была благая цель при создании воды (для поддержания жизни), но одним из побочных результатов стала возможность утонуть, которая есть зло. Таким образом, не каждая конкретная

смерть в воде имеет благое предназначение – в отличие от создания самой воды, в которой всё это происходит. И многих благих вещей нам бы недоставало, если бы Бог не допустил существование зла. Пламя не может гореть, не расходуя для этого воздух. Не может и праведное воздаяние осуществиться и ведущее к надежде терпение произойти иначе, как через зло во время великой скорби.

Бог способен обратить зло во благо. Разумеется, Бог всемогущ и способен обратить во благо даже зло. Когда человек тонет, это может побудить других людей поступить самоотверженно, помогая ему. Хотя опилки являются побочным результатом при изготовлении пиломатериалов, их можно использовать на благо, сделав из них бумагу. Точно так же, Бог в Своей провиденциальной заботе о мире способен обратить во благо многие (если не все) побочные результаты, которые суть зло. Бог ни за что не допустил бы существования зла в делах рук Своих, если бы не был настолько всемогущ и благ, чтобы превращать в благо даже зло.

Это не значит, что существующий мир – лучший из всех возможных миров. Но это значит, что Бог устроил мир лучшим из возможных способов для достижения Своей конечной цели, наибольшего блага. Возможно, Бог не всегда обращает во благо разнообразное побочное зло в нашем падшем мире. Сказанное может относиться как к сфере физического, так и к сфере нравственного. Иногда побочное зло, подобно радиоактивным отходам, может не поддаваться утилизации. В самом деле, с учётом Второго начала термодинамики наш физический мир постепенно портится. Но Бог способен совершить его обновление (ср. 2Пет. 3:13). Человеческая смерть может быть преодолена воскресением (ср. Рим. 8; 1Кор. 15). Ни одна из этих проблем не является неразрешимой для всемогущего Бога.

Проблема физического зла. Приведённые выше решения проблемы зла, по всей видимости, не дают решения для проблемы природных бедствий. Почему свирепствуют смерчи, ураганы и землетрясения? Здесь нельзя было бы ответить, что всё это порождает свобода воли у созданий. Далее, из-за этого

гибнет множество невинных людей. Как же тогда можно объяснить зло в природе? Формулируя логически:

1) Моральное зло объясняется через свободу воли.

2) Однако встречается зло в природе, не возникшее вследствие свободного выбора.

3) Зло в природе нельзя объяснить через свободу воли.

4) Поэтому за зло в природе должен быть ответствен Бог.

5) Однако зло в природе вызывает страдания и смерть невинных.

6) Следовательно, Бог ответствен за страдания и смерть невинных.

Теисты ставят под сомнение несколько посылок в этом рассуждении. Возможный ответ на посылку 5), например, состоит в том, что в нашем падшем мире нет ни одного невинного. Мы согрешили в Адаме (Рим. 5:12) и в наказание за это заслуживаем смерти (Рим. 6:23). Стихийные бедствия – это прямое следствия проклятия, которому подверглось всё творение из-за грехопадения человечества (Быт. 3; Рим. 8). Оно не будет снято до возвращения Христа (Отк. 21 – 22).

Сходным образом, утверждение 6) ошибочно, так как подразумевает, что на Бога ложится нравственная вина, когда Он отнимает жизнь у Своих созданий. Это категориальная ошибка, ибо здесь ложно предполагается, что, поскольку созданиям не позволено отнимать чужую жизнь, такое непозволительно и для Создателя. Но Бог дал жизнь, и только Он имеет право забрать её (ср. Вт. 32:39; Иов 1:21). Мы не даём жизнь, и мы не имеем права её отнимать.

Определённо неверна посылка номер 3. Ведь °теизм в состоянии объяснить всё зло в природе через его связь со свободой воли. С библейской точки зрения, свободный выбор Адама и Евы обрёк этот мир на бедствия. Кроме того, свободой воли злых ангелов объясняются остальные страдания человечества. Но даже помимо этих возможностей, которые сами по себе способны объяснить всё зло в природе, физические страдания можно объяснить через их связь со свободой воли у людей.

1) Некоторые страдания прямо вызваны нашим собственным свободным выбором. Добровольно вредя своему здоровью, я могу заболеть.

2) Некоторые страдания косвенно вызваны свободным выбором. Добровольная лень ведёт к бедности.

3) Иногда наш свободный выбор может приносить физическое зло для других, как в случае жестокого обращения с детьми и супругами.

4) Другие люди страдают из-за косвенных последствий нашей свободы воли. Из-за алкоголизма отца дети живут в нищете.

5) Иногда физическое зло может быть неизбежным побочным результатом в ходе благих процессов. Дожди, тёплые и холодные воздушные массы необходимы для произрастания пищи и поддержания жизни, однако побочным результатом действия этих стихий становятся смерчи и ураганы.

6) Иногда физическое зло может выступать необходимым предусловием для достижения большего морального блага. Бог использует боль, чтобы привлечь наше внимание. Многие пришли к Богу через страдания.

7) Иногда физические страдания могут выступать необходимым предусловием для достижения большего морального

блага. Как алмазы образуются при огромных давлениях, так выковывается и характер человека.

8) Иногда физическое зло является неизбежным сопутствующим обстоятельством морально благого физического мира. Например, хорошо, когда есть вода для купания и сёрфинга, однако неизбежным сопутствующим обстоятельством здесь является возможность утонуть в воде. Это благо, что у нас для продолжения рода и наслаждения есть физическая любовь, хотя из-за этого и возникает возможность изнасилования. Хорошо, что у нас есть пища для еды, но из-за этого становится возможной смерть от пищевого отравления.

В этот момент критики всегда могут спросить, а почему, собственно, физический мир необходим. Почему Бог не создал духовные существа, которые бы не могли страдать телесно и не

умирали бы. Ответ таков: Бог их создал; они называются ангелами. Проблема состоит в том, что ни один из ангелов, хотя не может умереть от пищевого отравления, не может и воздать должное антрекоту. Хотя никто из ангелов ещё не утонул, ни один ангел ещё не наслаждался купанием или катанием на водных лыжах. Ни один ангел не был изнасилован, но ангелы и не знают ни радостей физической любви, ни благословения иметь детей (Мф. 22:30). В такого рода физическом мире, как наш, мы просто должны принимать сопутствующее зло вместе с благом.

И наконец, само собой разумеется, что христианские теисты верят в грядущее искупление Богом от физического зла и нас, людей, которым предстоит получить бессмертные и нетленные тела. Но если бы мы их получили до того, как станем нравственно готовы к этому, мы не прошли бы необходимый путь нравственного совершенствования, чтобы стать их достойными.

Неизбежность зла. Если Бог знал, что в мире возникнет зло, зачем Он сотворил мир? Бог был свободен в выборе, творить или не творить. Почему Он предпочёл сотворить мир, если знал, что его ждёт грехопадение? Теисты верят, что Бог всеведущ, всеблаг и свободен. В силу Своего всеведения Бог предвидел зло. Благодаря Своей свободе Он мог бы отказаться от создания мира. Но происшедшее противоречит всеблагости Бога, ибо всеблагой Бог должен был бы иметь благую цель для создания мира, который, как Он знал, ждёт грехопадение. Зачем же Он его создал?

Перед Богом открывались лучшие альтернативы. Он мог бы вообще не творить мир. Он мог бы сотворить мир вне морали, в котором грех просто не смог бы возникнуть. Он мог бы сотворить мир со свободой воли, но в котором никто не захотел бы грешить. Он мог бы сотворить мир, в котором появляется грех, но в конце концов всех ждёт спасение. Любой из этих миров был бы лучше, чем мир в понимании ортодоксальных христианских теистов: мир, где существует зло, и не всех в конце ждёт спасение (*см*. ад; аннигиляционизм; универсализм). Проблема принимает такой вид:

1) Бог избрал бы лучшую альтернативу, если бы: а) вообще не создавал мир; б) не создавал мир со свободой воли; в) сотворил мир со свободой воли, где бы не было греха; г) сотворил бы мир, где грех был бы, но всех ждало спасение.

2) Но Бог не избрал ни одну из этих, лучших альтернатив.

3) Следовательно, Бог не сделал лучшее, на что был способен.

4) Но сделать меньше, чем возможно, – это зло со стороны Бога.

5) Следовательно, не существует абсолютно совершенного Бога.

Некоторые теисты оспаривают четвёртую посылку, утверждая, что Бог и не должен делать лучшее, на что способен; Он просто должен сделать то, что хорошо. А то, что Он сделал, создавая этот мир, было хорошо, даже если могло бы быть и несколько лучше. Но давайте в чисто полемических целях предположим, что Бог обязан был сделать лучшее, на что способен; действительно ли каждая из альтернатив лучше, чем наш мир? Теисты отвечают: НЕТ.

Небытие мира не лучше, чем бытие хоть какого-нибудь мира. «Ничто» не может быть лучше, чем что-то. Это классическая ошибка смешения категорий. Нечто и «ничто» не имеют между собой ничего общего, так что их нельзя сравнивать. Это даже не сравнение яблок с апельсинами, поскольку и то, и другое – фрукты. Это аналогично сравнению яблок с «безъяблочностью», при котором ещё и утверждается, что у «безъяблочности» вкусовые качества выше.

Мир без свободы воли не может быть в нравственном отношении лучше, чем свободный мир. Мир без свободы есть мир без нравственности, так как для нравственности необходима свобода воли. Мир без нравственности не может быть лучше в нравственном отношении, чем мир нравственный. Поскольку мир без свободы не является миром нравственным, нравственной основы для сравнения здесь нет. Так что это тоже категориальная ошибка.

Свободный мир, где никто не грешит, или даже свободный мир, где каждый грешит, а потом получает спасение, является

мыслимым, но может не быть *реализуемым*. Пока каждый действительно свободен, всегда возможно, что кто-нибудь не захочет быть хорошим. Разумеется, Бог мог бы каждого заставить быть хорошим, но тогда никто не был бы свободен. Свобода с принуждением вообще не будет свободой. Поскольку Бог есть любовь, Он не может навязывать Себя всем и каждому против их воли. Насильственная любовь – это уже не любовь; это изнасилование. А Бог не есть божественный насильник. Любовь должна проявлять себя убедительно, но не принудительно. Поэтому в любом мыслимом свободном мире кто-то изберёт для себя зло, так что совершенный и свободный ото зла мир, судя по всему, оказывается невозможным.

Мир, где грех так и не реализуется, *мыслим*, но может оказаться далеко *не самым желательным* в нравственном отношении. Если зло не дозволено, оно и не может быть побеждено. Как и с автомобилями, без испытаний не может быть улучшений. Или, иными словами, никакой боксёр не может побить противника, не выйдя на ринг. Бог мог допустить зло специально, чтобы победить его. Если бы зло не было дозволено, не было бы и высших добродетелей. Без боли нет воли. Бедствия вырабатывают терпение. Невозможно испытать радость прощения, не дозволив грехопадения. Итак, мир, где зло не побеждено и нет высшего блага, не является лучшим из реализуемых миров. Таким образом, хотя мир, где нет греха, является *теоретически мыслимым*, он будет *нравственно неполноценным*.

Заключение. Никто ещё не смог доказать, что хоть какой-то из альтернативных миров в нравственном отношении лучше, чем тот мир, который у нас есть. Соответственно, ни один антитеист не сможет утверждать, будто бы Бог создал не лучший из возможных миров, даже с учётом извращения добра в нём. Из этого, разумеется, не следует безоглядная убеждённость теиста в том, что имеющийся у нас мир является лучшим из реализуемых. Бог ещё не завершил творение, и в Писании обещано, что нас ждёт нечто лучшее. Теисты полагают, что наш мир есть лучший *путь* к лучшему из реализуемых миров.

Библиография:

Метафизическая проблема зла
Augustine, *Against the Epistle of the Manicheans*.
→ *The City of God.*
→ *On the Nature of the God.*
→ *On True Religion.*
Thomas Aquinas, *Compendium Theologica.*
→ *Summa Theologica.*
Нравственная проблема зла
N. L. Geisler, *Philosophy of Religion.*
→ *The Hoots of Evil*.
G. W. Leibniz, *Theodicy*.
C. S. Lewis, *The Great Divorce*.
Thomas Aquinas, *On Evil.*
Физическая проблема зла
Augustine, *The City of God*.
A. Camus, *The Plague*.
Geisler, *The Roots of Evil*.
C. S. Lewis, *The Problem of Pain.*
A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*.
F. M. Voltaire, *Candide*.

Проблема хеттов

(*HITTITES, PROBLEM OF*)

В Книге Бытие утверждается, что Хет стал прародителем хеттеев, царство которых возникло на территории современной Турции. Однако, судя по некоторым археологическим данным, хетты выступили в качестве значительной силы на Среднем Востоке не раньше царствования Мурсили I, ок. 1620 г. до Р. Х. Именно Мурсили взял Вавилон в 1600 г. до Р. Х.

Тем не менее в главе Быт. 23 несколько раз упоминаются встречи Авраама с сынами Хета, которые владели Хевроном примерно в 2050 г. до Р. Х. Как могли хетты владеть Хевроном задолго до того, как они стали заметной силой в этом регионе?

Были найдены клинописные таблички, рассказывающие о распрях между вождями хеттов на территории Анатолии (Турция) в период примерно с 1950 по 1850 г. до Р. Х. И ещё до этого существовал не принадлежащий к индоевропейской языковой семье народ под названием «хатти». Он был покорён завоевателями ок. 2300–2000 гг. Индоевропейские завоеватели переняли название «хатти». В семитских языках, таких как древнееврейский, слова *хатти* и *хетты* пишутся одинаково. На письме обозначаются только согласные звуки, но не гласные.

В период царствования в Египте Рамсеса II военная сила хеттов была достаточно велика, чтобы стимулировать заключение договора о ненападении между Египетским и Хеттским царствами, зафиксировавшего также линию границы между ними. К этому времени Хеттское царство простиралось на юг до самого Кадиса на реке Оронт (ныне Эль-Аси). Существуют, однако, дополнительные данные, которые свидетельствуют, что фактически хетты проникли и много южнее, в Сирию и Палестину.

Несмотря на то, что Хеттское царство достигло своего полного расцвета лишь во второй половине четырнадцатого столетия, имеется достаточно данных, чтобы обосновать мнение о значительном, доходящем до уровня контроля над

территориями, присутствии хеттов в Хевроне во времена Авраама.

Библиография:

C. E. A., «Hittites» // *Dictionary of Biblical Archaeology*.
N. L. Geisler and T. Howe, *When Critics Ask*.
G. L. Archer, Jr., *An Encyclopedia of Biblical Difficulties*.
O. R. Gurney, *The Hittites*.
E. Neufield, *The Hittite Laws*.

Происхождение Вселенной

(*ORIGINS, SCIENCE OF*)

То убеждение, что Вселенная и все формы жизни были созданы Богом, кое-кто не считает подлинно научным, поскольку естественные науки занимаются теориями, которые можно подтвердить проверкой. Нет возможности подвергнуть проверке творение, так как это уникальное, сингулярное событие прошлого. Такое возражение проистекает из непонимания того, что есть два вида науки: наука *эмпирическая* и наука *формально-юридического* типа. *Операционная наука* занимается мирозданием в его нынешнем состоянии, а *наука* о *происхождении* занимается *прошлым* (Geieler, *Origin Science*, chaps. 1, 6. 7). Операционная наука – это наука эмпирическая, которая имеет дело с ныне проявляющимися регулярностями, а наука о происхождении представляет собой науку формально-юридического типа, которая рассматривает сингулярные события прошлого – *происхождение* мироздания и форм жизни.

Поскольку не существует способов для прямой проверки теорий и моделей науки о происхождении, их следует оценивать в терминах правдоподобия и неправдоподобия, исходя из того, насколько последовательно и полно они реконструируют ненаблюдаемое прошлое в соответствии с имеющимся свидетельством. Операционная наука основана на принципах *наблюдаемости* и *воспроизводимости*. Законы физики и химии, например, выводятся из наблюдения за повторяющимся ходом событий. Такие наблюдения могут осуществляться невооружённым глазом или с помощью чувствительных приборов, но наблюдение в той или иной его форме играет критически важную роль. Точно так же, должно иметь место повторение, регулярность хода событий. Ведь никакой научный анализ не может быть осуществлён на основе единичного явления. Операционная наука основана на воспроизведении аналогичного хода событий. Причём операционная наука занимается не только регулярными событиями *в настоящем*, но и событиями *в будущем*, которые можно прогнозировать.

Однако из единичного события научным методом нельзя вывести никакой тенденции, нельзя сделать предсказание.

Процессы в космосе изучаются операционной наукой *космологией*. Но происхождение космоса – это сфера науки *космогонии*. Операционная наука *биология*, строго говоря, не занимается происхождением жизни, только её продолжающимся существованием. На вопросы, как появилась жизнь, отвечает *биогения*.

Проводя разграничение между этими двумя сферами познания, важно отметить существенные отличия даже в исследуемых в том и другом случае процессах и законах. Законы, которыми регулируются какие-либо процессы сегодня, могут действовать совершенно иначе по сравнению с тем, как они действовали вначале. Трудно даже узнать, какие тогда существовали факторы и как они могли влиять друг на друга. Вот простой и очевидный пример: законов, действующих во время *функционирования* ветроэнергетической установки, совершенно недостаточно, чтобы объяснить её *появление*. Ветряк функционирует согласно чисто естественным, физическим законам – действуют давление, моменты сил, инерция. Однако по закону инерции не могли бы произойти ни составление чертежей, ни выплавка деталей из металла, ни сборка электрогенератора, ни регулировка лопастей ротора. Должен был существовать кто-то вне самой ветроэнергетической установки, знающий её конструкцию, технологию её изготовления и умеющий работать. Естественные законы адекватно объясняют, почему в уже существующей ветроэнергетической установке вырабатывается электрический ток; их недостаточно, чтобы объяснить *возникновение* системы.

Только благодаря регулярности обычного хода вещей можно производить наблюдения и делать на их основе предсказания. Таким образом, в науке формально-юридического типа имеет место совершенно иной подход и преследуются иные цели. Обычно представление о принципах такого рода науки получают, сталкиваясь с юридической практикой, например, когда учёные-криминалисты пытаются восстановить последовательность ненаблюдаемых событий, повлекших за

собой смерть человека. Воспроизводимыми могут оказаться некоторые звенья цепи, но не сама цепь существенных событий в целом, – коль скоро главный их свидетель мёртв. Однако невозможность применять принципы эмпирической науки не делает полностью невозможным научный анализ причин смерти. В науке формально-юридического типа существуют собственные правила и принципы. Обращаясь к сохранившемуся свидетельству (такому как оружие, характер ранений, пятна крови и отпечатки пальцев), учёные-криминалисты могут создать вероятную реконструкцию произошедших в действительности событий. Аналогичным образом, в науке о происхождении стремятся реконструировать события возникновения Вселенной и появления в ней жизни.

Принципы науки о происхождении. Кроме тех двух очевидных принципов, что каждая теория или модель должна быть последовательной и полной, завершённой, самыми важными в науке о происхождении являются принципы *причинности* и *единообразия* (аналогии) (Geisler, *Origin Science*, 131–32).

Причинность. Как и представитель юридических наук, представитель науки о происхождении убеждён, что *каждое событие имеет адекватную причину* (*см*. первичные принципы; принцип причинности). Это верно как в отношении наблюдаемых, так и в отношении ненаблюдаемых событий. Данный принцип получил такое всеобщее признание, что вряд ли нуждается в обосновании. Достаточно отметить, что, по словам Аристотеля, «человек мудрый ищет причину». Фрэнсис Бэкон считал, что подлинное знание – это «знание через причины» (Bacon, 2.2.121). С этим соглашался даже скептик Дэвид Юм (*Letters of David Hume*, 1.187). Для большинства рациональных существ самоочевидным является то утверждение, что *всё, начавшее существовать, имело свою причину*. Если бы это было не так, вещи начинали и прекращали бы своё существование по произволу, но с ними такого не происходит. В самом деле, без принципа причинности никакая наука не была бы возможна.

Важно отметить хотя бы в скобках, что принцип причинности отнюдь *не гласит*, будто бы *всё* имеет свою причину. Соглашаясь с атеистами (*см*. атеизм), мы признаём, что материя (энергия), *если* является вечной и неуничтожимой, не нуждается в причине. Только всё то, что имеет своё начало во времени – или является всего лишь возможным в своём бытии, – имеет свою причину. Коль скоро некое Бытие вечно и независимо (будь то бытие Вселенной или Бога), в причине оно не нуждается. Причинность относится только к тому, что *начало существовать*; то, что просто *есть*, беспричинно.

Единообразие (аналогия). Вообще говоря, научный принцип единообразия гласит, что «настоящее служит ключом к прошлому». В своём более специфическом приложении к вопросу о ненаблюдаемых причинах прошлых событий принцип единообразия (аналогии) указывает, что причина определённого рода событий в настоящем должна была производить сходные следствия в прошлом. События прошлого имели причины, сходные с причинами событий настоящего.

Принцип единообразия получил своё наименование в силу *единообразия* того опыта, на котором он основывается. Повторяющиеся наблюдения показывают, что определённого рода причины регулярно порождают явления определённого рода. Например, вода, текущая по камешкам, постепенно их обкатывает, превращая в округлую и гладкую гальку. Ветер вызывает волны на песке (как и на воде). Ливни вызывают эрозию мягкой почвы, и так далее. Это естественные, *вторичные* причины. Их следствия порождены природными силами, и происходящие процессы составляют наблюдаемую часть текущего *функционирования* физической Вселенной.

Однако принцип *единообразия* следует отличать от *униформизма*. Последний – это натуралистское (*см*. натурализм) предубеждение, ложное предположение о том, что причины всех событий в мире должны быть причинами естественными. Оно приводит к построению порочного круга, к тому же противоречит самым надёжным свидетельствам о происхождении Вселенной (*см*. законы термодинамики; теория большого взрыва; эволюция космическая). Нет никаких

оснований принимать ту посылку, что всё происходящее в природе имеет свою причину тоже в природе (*см*. натурализм; чудеса). В конце концов, мир естественного не был причиной для самого себя (*см*. доказательство космологическое; доказательство космологическое, горизонтальная форма). Даже финитный разум может в любой момент вмешаться в происходящее в мире естественного. Нет оснований считать, что инфинитный Разум на это не способен.

Кроме вторичных причин, существуют причины первичные. Разум является первичной причиной. И принцип единообразия (основанный на постоянном сочетании событий) указывает нам, что определённого рода следствия порождаются только разумными причинами – речь, наконечники стрел, керамика, изображения и симфонии. Предыдущий повторяющийся опыт настолько убеждает нас в появлении такого рода следствий исключительно в силу действия разумных причин, что мы, когда обнаруживаем даже единичный факт, который можно отнести к такого рода следствиям, неизменно предполагаем существование породившей его разумной причины. Когда мы видим прочерченную на песчаной отмели надпись «Джон любит Мэри», мы ни за что не подумаем, что это игра ветра и волн. Вопрос в том, действительно ли возникновение первого живого организма (факт, который мы не наблюдали) имело вторичную (естественную) причину, или же причина здесь была первичной, разумной. Единственно научный способ выяснить это – посредством аналогии с нашим опытом, указывающим, какого рода причины регулярно порождают такого рода следствия.

Принцип единообразия – это довод, основанный на аналогии. Это попытка проникнуть в неизвестное (в прошлое) через известное (через настоящее). Поскольку у нас нет прямого доступа к прошлому, мы можем «познавать» его только по аналогии с настоящим. Именно так реконструируются человеческая история, история Земли и история жизни. Например, геологическая история, как наука, полностью зависит от принципа единообразия. Если бы мы не могли в настоящее время наблюдать в природе или в лаборатории, как определённого рода причины порождают определённого рода

следствия, мы не могли бы методологически законно реконструировать геологическую историю. Но поскольку мы можем наблюдать, как естественные причины порождают такого рода следствия в наши дни, мы вправе постулировать, что сходные естественные причины порождали сходные следствия, сохранившиеся в геологической летописи прошлого Земли. Археология, как наука, возможна только благодаря тому, что мы применяем принцип единообразия. Определённые виды орудий, произведений искусства и письменности систематическим образом указывают нам на определённые особенности создавших их разумных существ. Даже простейший наконечник стрелы позволяет нам сказать, когда и какие именно индейцы его изготовили. Его можно отличить от осколков камня или кремня, сформированных игрой ветра и волн. Когда среди следов прошлого мы встречаем надписи, произведения живописи, литературы или музыки, мы незамедлительно приходим к выводу, что они созданы разумными существами.

Итак, указывает ли свидетельство на вторичные или первичные причины, в основе всегда лежит принцип единообразия. Если бы не было устойчивой сочетаемости определённого рода причин с определённого рода следствиями в настоящем, у нас не было бы того фундамента, опираясь на который мы можем применять принцип единообразия для реконструкции событий прошлого, оставивших только свои следы.

Принцип последовательности. Всякая теория должна быть последовательной. Какая бы научная модель ни разрабатывалась для реконструкции прошлого, она должна быть последовательной, не противоречить всем остальным составляющим данной научной позиции. Противоречивые построения следует отвергать. Нельзя считать, что Вселенная имела своё начало и всё же существовала вечно. Так же нельзя, оставаясь последовательным, утверждать, что мироздание сотворено и не сотворено. Закон непротиворечивости распространяется на все теории.

Принцип полноты. Далее, научные объяснения должны быть полными. Хорошая модель исчерпывающе объясняет

известные факты. Аномалии останутся исключениями, но при построении теории нельзя пренебрегать никакими бесспорными данными. Так, при прочих равных условиях, лучшей считается та модель, которая полнее описывает имеющиеся данные.

Различные области науки о происхождении. Теперь, изложив основные принципы науки о происхождении, рассмотрим три главные предметные области их применения – это происхождение Вселенной, возникновение первой жизни и появление разумных существ (человека). В каждом случае обнаруживаются различия между операционной наукой и наукой о происхождении. Уже сформировались особые наименования для этих дисциплин:

Наука о происхождении
Операционная наука
Вселенная
Космогония
Космология
Жизнь
Биогения
Биология
Человек
Учение об антропогенезе
Антропология

В других статьях рассматриваются научные свидетельства в пользу представлений креационистов в области космогонии (*см*. эволюция космическая), биогении (*см*. эволюция химическая) и антропогенеза (*см*. эволюция биологическая). Поэтому здесь нам остаётся просто решить вопрос, относится ли творение к сфере науки.

Наука о творении. Взгляды креационистов относительно происхождения могут быть такими же научными, как и взгляды эволюционистов. Представления о существовании разумного Творца Вселенной, первой жизни и новых её форм ровно настолько же научны, насколько научны представления сторонников натурализма о макроэволюции. И то, и другое относится к сфере науки о происхождении, а не операционной науки. В обоих случаях речь идёт о сингулярных событиях

прошлого. В обоих случаях применяется подход формально-юридического типа, когда правдоподобный, наиболее вероятный сценарий ненаблюдаемых событий прошлого реконструируется в свете свидетельств, сохранившихся до настоящего времени. В обоих случаях обращаются к принципам причинности и аналогии. В обоих случаях подбираются подходящие объяснения для имеющихся данных. В обоих случаях для этого иногда указывают на первичные (разумные) причины. Археологи постулируют действие разумной причины, человека, объясняя возникновение керамики. Точно так же поступают антропологи в отношении древнейших орудий труда. Аналогично этому, когда креационист видит пример подобной специфической сложности в простейшем одноклеточном организме – а считается, что именно такими были первые формы жизни, – он тоже постулирует в качестве объяснения действие разумной причины. Эта его позиция с методологической точки зрения в той же мере научна, в какой мере научна позиция эволюциониста, ссылающегося, чтобы объяснить возникновение жизни, на чисто естественные причины.

Сходным образом, представления креациониста о происхождении Вселенной столь же научны, что и представления эволюциониста. Оба они опираются на имеющиеся в настоящее время научные данные. И оба применяют принцип причинности. Креационист, ссылаясь для обоснования на °Второе начало термодинамики, предсказывающее тепловую смерть Вселенной, утверждает, что Вселенная имела своё начало во времени, о чём свидетельствуют и другие данные в пользу модели °Большого взрыва. Отсюда, в сочетании с принципом причинности, строится такой логический вывод:

1) Вселенная имела своё начало.

2) Всё, что имело своё начало, имело свою причину.

3) Следовательно, Вселенная имела свою причину (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма).

Возражения против науки о происхождении. Постоянно встречаются два основных возражения против науки о происхождении. Первое связано с научным методом как

таковым, а второе затрагивает вопрос происхождения научных теорий.

Натурализм в научном подходе. В этом пункте эволюционисты часто заявляют, что подход креационистов не является научным, потому что те ссылаются на сверхъестественные причины. Эволюционисты же рассматривают исключительно естественные причины. Поэтому взгляды креационистов они не признают даже в рамках науки о происхождении. Подобное возражение – классический пример построения порочного круга. Кто, собственно, сказал, что для объяснения явлений в мире естественного наука вправе предлагать только естественные причины? Такая посылка неверна, так как исключает творение заведомо, по определению. С таким же успехом можно было бы потребовать, чтобы в качестве объяснения для всех явлений подыскивались одни лишь сверхъестественные причины, и заведомо, по определению исключить из рассмотрения причины естественные (*см*. чудеса: аргументы против). Это разновидность методологического °натурализма. При этом, даже если признают существование мира сверхъестественных явлений, настаивают, что научный метод допускает только естественные причины. Хотя это может быть верно в отношении операционной науки, в сфере науки о происхождении дело обстоит по-другому.

Исключение разумной причины в качестве научного объяснения возникновения Вселенной и жизни в ней не согласуется с истоками и ранней историей самой науки. Большинство основателей современной науки были креационистами, убеждёнными, что научные данные указывают на разумного Творца Вселенной и жизни. Когда сущность науки пересматривают так, чтобы исключить возможность действия разумной причины, – это прямая противоположность тому духу, в котором родилась современная наука, и самому её характеру.

Научный подход должен приводить туда, куда ведёт свидетельство, даже если оно ведёт к сверхъестественной причине. Что может быть научного в подходе, не разрешающем признать, что действовала именно такая причина, на которую

указывает свидетельство? Должен ли археолог отбрасывать все иные причины, кроме действия чисто естественных, природных сил, глядя на раскопанные им произведения искусства?

Единственно адекватной причиной возникновения мироздания и жизни может быть лишь причина сверхъестественная. В конце концов, если – как указывают все имеющиеся свидетельства – весь мир естественного имел своё начало во времени, то Причина его должна была существовать вне природы (*см*. доказательство космологическое. горизонтальная форма). Это, по определению, подразумевает сверхъестественное. Непонятная логика заставляет отрицать логически вытекающие выводы просто потому, что хочется предвзято определять «науку» так, чтобы исключить из её сферы подобного рода причины.

Даже если кто-то настаивает, неважно почему, на исключении из самого понятия «наука» всех прочих причин, кроме чисто естественных, это ещё не отменяет сверхъестественные причины и их изучение. Они просто переходят в несколько иную область интеллектуальной деятельности, называть ли её «философия» или как-то ещё. Наука просто обедняется в своих поисках истины. Нет хоть сколько-нибудь веских оснований для того, чтобы исключать объяснения через сверхъестественное из сферы академических интересов, направленных на то, чтобы искать и распространять знания о нашем мире.

Вопрос происхождения научных концепций. Некоторые противники науки о происхождении настаивают, что представления о творении взяты из религиозных текстов, из Библии, а религии не место в науке. Хотя кто-то и мог бы возражать, что изучение Библии на занятиях по естественнонаучным дисциплинам в общественных школах представляет собой пропаганду религии, при таком возражении упускается из виду один очень важный момент: история возникновения научной теории не имеет никакого значения в вопросе, состоятельна ли она. Некоторые общеизвестные научные открытия имели религиозные корни. Никола Тесла (Tesla; 1856–1943) изобрёл электродвигатель переменного тока

благодаря виде́нию, посетившему его при чтении стихов поэта-пантеиста Гёте. А структурная формула молекулы бензола родилась у Кекуле (Kekule) из видения змеи, кусающей себя за хвост. Ни один учёный не станет отвергать эти научные достижения просто из-за того, что они имели религиозные корни. Точно так же не следует отвергать идею о разумном Творце Вселенной и жизни просто из-за того, что она имеет религиозные корни. Вопрос не в том, откуда взялась та или иная идея, а в том, адекватно ли она объясняет факты. А идея о разумном Творце адекватно объясняет возникновение Вселенной и жизни в ней.

Концепция «плоской Земли». Многие, кто протестует против того, чтобы называть творение научной концепцией, утверждают, что тем самым была бы открыта дверь для учения о «плоской Земле» в качестве не менее научной концепции. Очевидно, однако, что здесь совсем другой случай. Имеет ли Земля квадратную или сферическую форму – это вопрос операционной науки, а не науки о происхождении, так как такой вопрос о форме допускает многократные наблюдения и проверки. Существующая в настоящее время форма Земли не имеет никакого отношения к вопросу о происхождении Земли. Нет никакой необходимости допускать, чтобы учение о плоской Земле преподносилось как научное, ведь оно было опровергнуто наукой. Это можно сказать о немногих теориях, но именно концепция «квадратной Земли» оказалась фактически ложной. И совершенно нет оснований позволять, чтобы опровергнутая концепция преподавалась в качестве вполне законной научной теории.

В вопросе о творении дело обстоит не так, ведь никто ещё с фактами в руках не опроверг ту возможность, что возникновение Вселенной и жизни в ней имело разумную причину (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). В самом деле, имеются более убедительные свидетельства в пользу Творца (*см*. доказательство космологическое) и Устроителя (*см*. доказательство телеологическое; принцип антропологический) Вселенной, чем в пользу натуралистической эволюции (*см*. эволюция биологическая).

Творение и другие религиозные позиции. Как ещё говорят, если допустить в науку библейские представления о творении, то придётся допустить в неё и концепции из ислама, буддизма, индуизма и прочих религий. Однако научный креационизм – отнюдь *не религиозная* точка зрения; это *научная* теория, которая для обоснования своих выводов ссылается исключительно на научное свидетельство. Одно только то, что идеи для некоей научной позиции пришли из религиозной книги, ещё не означает, будто бы данная позиция тоже является религиозной. Как отмечалось выше, *корни* многих научных идей были религиозными, но *сущность* этих идей религиозной не была. То предполагаемое следствие, что разрешение преподавать теорию творения наряду с теорией эволюции повлекло бы за собой притязания нескончаемого ряда прочих теорий происхождения, в данном случае не имеет места. По существу, есть только два объяснения событий происхождения: либо Вселенная имела разумную причину, либо эта причина не была разумной. Она была либо естественной, либо сверхъестественной. Все представления о происхождении, в том числе представления °буддизма, °индуизма, °ислама и иудейско-христианские, попадают в одну из этих двух общих категорий. Являлась ли Причина Вселенной «Богом», надо ли ей поклоняться и как это делать – вопросы религиозные, не входящие в компетенцию науки о происхождении.

°Аристотель постулировал существование Недвижимого двигателя (беспричинной Причины), однако никогда не считал его объектом религиозного поклонения. Это было просто рациональное объяснение для того, что он наблюдал в мире.

Библиография:

F. Bacon, *Novum Organum*.

P. Davis, et al., *Of Pandas and People*.

N. L. Geisler, *Knowing the Truth about Creation*.

→ et al., *Origin Science.*

D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*.

→ *The Letters of David Hume*.

P. Johnson, *Reason in the Balance*.

J. P. Moreland, ed., *The Creation Hypothesis.*

→ *Creation and the Nature of Science.*

C. Thoxton, *The Mystery of Life's Origin* (Epilogue).
→ *The Soul of Science.*

Пророчества как подтверждение Библии

(*PROPHECY, AS PROOF OF THE BIBLE*)

Одно из сильнейших свидетельств богодухновенности Библии (*см*. Библия: свидетельства истинности) – это предсказания в её пророчествах. В отличие от любой другой книги, Библия содержит множество конкретных предсказаний – иногда опережающих события на сотни лет – которые уже стали реальностью, причём в самом буквальном своём смысле, или же указывают на определённые моменты в будущем, когда они исполнятся. В исчерпывающем каталоге под названием «Энциклопедия библейских пророчеств» Дж. Бартон Пейн (Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecies*) перечисляет 1817 библейских прорицаний, из которых 1239 находятся в Ветхом Завете и 578 – в Новом (Payne, 674–75).

Аргументация на основе пророчеств – это аргументация *на основе* Божьего всеведения. Ограниченные человеческие существа могут узнать грядущее, только если его откроет им всеведущее Существо (Ramm, 81). Важно отметить, что это не есть аргументация, *доказывающая* всеведение. Иногда ошибочно утверждают, будто бы предсказание необычайных событий доказывает, что в мире есть всеведущее Существо (*см*. Бог: сущность). Это не всегда так, ведь игра случая ещё не доказывает существование Бога (*см*. чудеса: аргументы против). Как бы мала ни была вероятность, редкие события (например, сдача так называемого «совершенного расклада» карт в бридже, чрезвычайно маловероятное событие) могут происходить, а иногда и действительно происходят. Тем не менее если известно, что всеведущий Бог существует (*см*. Бог: свидетельства существования), и Его именем делаются крайне маловероятные предсказания, которые, однако, в точности сбываются, то разумным будет предположение о богодухновенности этих пророчеств. Исполнившиеся пророчества не доказывают существование Бога, но указывают нам, что необычные события, предречённые от Его имени и

действительно произошедшие, есть свидетельство особых дел Его.

Предсказывающие пророчества. Коль скоро существует всеведущий Бог, Который знает грядущее, возможны пророчества с предсказаниями Событий (*см*. Бог: сущность; теизм). И если Библия содержит такие прорицания, то это признак божественного происхождения Библии. Не всё, что в Библии обозначено словом «пророчество», содержит предсказания. Пророки *вещали* слово Божье, а не только *предвещали* грядущее. Есть несколько отличительных признаков сверхъестественных прорицаний, и по меньшей мере один из них имеет значение для апологетики. Во-первых, это не просто туманные предположения или догадки (см. Ramm, 82). Пророчества не сводятся к обычному прогнозу на основе наблюдаемых тенденций. Во-вторых, они связаны с многообразными случайными обстоятельствами человеческой жизни, с обычной человеческой непредсказуемостью. Научные предсказания не входят в эту категорию, потому что представляют собой экстраполяцию, проекцию в будущее регулярного хода вещей в природе, например, когда речь идёт о наступлении солнечного затмения. В-третьих, это события совершенно необычайные, которые в норме невозможно предвидеть. Иногда сверхъестественный характер пророчества проявляется в чрезвычайной отдалённости времени, к которому оно относится, чем сводится к нулю вероятность простой догадки. В иных случаях то же проявляется в уникальности самого способа, которым сбывается пророчество.

Библейские прорицания*. Мессианские пророчества*. Существует два общих класса библейских прорицаний: мессианские и не мессианские. Пейн (Payne, 665–70) перечисляет 191 пророчество о предвосхищаемом приходе иудейского Мессии и Спасителя. Каждое из них получило своё буквальное исполнение в жизни, смерти, воскресении и вознесении Иисуса из Назарета (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Христос: божественная сущность). В примеры таких пророчеств входят:

Рождение Мессии. Бог сказал сатане после того, как тот искушением привёл Адама и Еву к грехопадению: «вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем её; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. 3:15). В Новом Завете раскрывается, что Иисус действительно родился от жены, чтобы сокрушить власть сатаны. Ибо, «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4:4; ср. Мф. 1; Лк. 2).

В Ис. 7:14 предсказано, что Сын по имени *Еммануил* («с нами Бог») будет рождён от Девы (*см*. Христос: рождение от Девы): «Итак. Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил». Это предсказание было сделано за 700 лет до события (*см*. Книга Пророка Исаии: ещё один Исаия). В Новом Завете подтверждается, что Христос стал исполнением этого пророчества: «А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: «се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог"" (Мф. 1:22–23). На те возражения, что в действительности это не является пророчеством о рождении Христа, ответ дан в статье Христос: рождение от Девы.

Михей даёт недвусмысленное пророчество: «И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдёт Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных» (Мих. 5:2). Даже неверующие иудейские книжники понимали эти слова как прорицание о Мессии и в ответе на вопрос волхвов назвали город Вифлеем (Мф. 2:1–6):

Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему. Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним. И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу? Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка: «и ты, Вифлеем,

земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдёт Вождь. Который упасёт народ Мой, Израиля».

Происхождение Мессии. В Быт. 12:1–3 Бог провозглашает, что мессианское благословение для всего мира придёт от потомства Авраама: «Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:2–3; ср. Быт. 22:18). Действительно, Иисус принадлежал к потомству Авраама. Евангелие от Матфея начинается со слов: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф. 1:1). Павел дополняет: «Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос» (Гал. 3:16).

Грядущий Искупитель будет принадлежать к колену Иудину: «Не отойдёт скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придёт Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт. 49:10). Согласно новозаветным родословиям, таково было происхождение Иисуса. Лука указывает: «Иисус, начиная Своё служение, был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов, Илиев […] Иудин, Иаковлев, Исааков, Авраамов» (Лк. 3:23, 33–34). В Послании к евреям тоже сказано: «Ибо известно, что Господь наш воссиял из колена Иудина» (Евр. 7:14).

Во 2 Царств содержится пророчество о том, что Мессия будет из дома Давидова. Бог сказал Давиду: «Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твоё, которое произойдёт из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его навеки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2Цар. 7:12–14). В Новом Завете неоднократно подтверждается, что Иисус был Сыном Давидовым (Мф. 1:1). Сам Иисус провозгласил Себя Сыном Давидовым (Мф. 22:42–45). В Пальмовое воскресенье, во время торжественного входа в Иерусалим, народ тоже восклицал: «осанна Сыну Давидову!» (Мф. 21:9).

Предтеча Мессии. Исаия предрекал, что пришествие Мессии провозгласит посланник от Господа, который будет словно «глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему» (Ис. 40:3). В Мал. 3:1 добавлено: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придёт в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идёт, говорит Господь Саваоф». Буквальное значение этих предсказаний раскрылось через служение Иоанна Крестителя. В Евангелии от Матфея написано: «В те дни приходит Иоанн Креститель, и проповедует в пустыне Иудейской, и говорит: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное. Ибо он тот, о котором сказал пророк Исаия: «глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему"" (Мф. 3:1–3).

В Ис. 11:2 предречено, что Мессия будет помазан на Своё служение Святым Духом: «почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия». Это пророчество нашло своё буквальное исполнение в Христе при Его крещении. Как сказано в Мф. 3:16–17, «и, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение». В главе Ис. 61 говорится, что Мессия будет проповедовать благую весть нищим и сокрушенным сердцем. Иисус, читая это пророчество в синагоге Назарета, указывает, что оно исполнилось в Его служении (Лк. 4:16–20):

И пришёл в Назарет, где был воспитан, и вошёл, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашёл место, где было написано: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушённых сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное.

Иисус не случайно обрывает чтение на середине предложения, опустив следующую фразу, «и день мщения Бога нашего» (Ис. 61:2). Она относится к Его второму пришествию; в день той проповеди эта часть пророчества, в отличие от прочитанной части, ещё не исполнилась.

В Ис. 35:5–6 провозглашается, что Мессия будет творить чудеса, свидетельствующие о Его служении: «Тогда откроются глаза слепых и уши глухих отверзутся». Евангельские повествования изобилуют описаниями чудес Иисуса. «И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф. 9:35). Иисус даже процитировал в ответе Иоанну Крестителю именно эти слова Исаии для удостоверения Своего мессианского призвания. «И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокажённые очищаются и глухие слышат, мёртвые воскресают и нищие благовествуют» (Мф. 11:4–5).

Дела Мессии. В Мал. 3:1 пророчествуется о власти Мессии рас поражаться храмовым богослужением, которую Иисус проявил дважды, изгнав торгующих из храма в начале и конце Своего служения: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придёт в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идёт, говорит Господь Саваоф».

В Мф. 21:12–13 рассказывается, что «вошёл Иисус в храм Божий и выгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей, и говорил им: написано: «дом Мой домом молитвы наречется»; а вы сделали его вертепом разбойников».

Среди многих псалмов, соотносимых со служением Иисуса, есть стих Пс. 117:22, где предрекается, что Мессия будет отвержен Своим народом: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла». Именно этот стих неоднократно цитируется в Новом Завете. Например, Пётр пишет: «Итак, Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих – камень, который отвергли строители, но который

сделался главою угла» (1Пет. 2:7; ср. Мф. 21:42; Мк. 12:10; Лк. 20:17; Деян. 4:11).

Страдания и смерть Христа. Во всём Писании одно из самых удивительных пророчеств о Христе – это Ис. 53:2–12. Это точнейшее описание страданий и смерти Иисуса исполнилось во всех подробностях и в самом буквальном понимании (см. Мф. 6–27; Мк. 15–16; Лк. 22–23; Ин. 18–19). Исаия предсказал двенадцать особых обстоятельств в страданиях Мессии, и все они совпали с реальностью. Иисус:

1) был отвержен;
2) был мужем скорбей;
3) изведал болезни;
4) был презираем;
б) понёс наши болезни;
6) был поражаем и уничижен Богом;
7) был мучим за наши беззакония;
8) изъязвлён за грехи наши;
9) страдал как агнец;
10) умер со злодеями;
11) был безгрешен; и
12) молился за других.

Ещё одно подтверждение буквального характера предсказаний в главе Ис. 53 состоит в том, что до времени Христа иудейские толкователи обычно понимали её как пророчество об иудейском Мессии (см. Driver). И только после того, как первые христиане стали во всём объёме пользоваться апологетическими достоинствами этого текста, в раввинистическом учении он стремительно превратился в описание страданий еврейского народа. Такое прочтение выглядит маловероятным с учётом стандартного для Исаии способа обозначения еврейского народа посредством местоимений в первом лице множественного числа («мы», «наш» и т.п.), тогда как о Мессии говорится исключительно с употреблением местоимений в третьем лице единственного числа – как в главе Ис. 53 («Он», «Его» и др.).

В число других предсказаний об обстоятельствах смерти Христа входят:

13) Его руки и ноги пронзили (Пс. 21:17; ср. Лк. 23:33);

14) Его грудь пронзили (Зах. 12:10; ср. Ин. 19:34); и

15) об одежде Его бросали жребий (Пс. 21:19; ср. Ин. 19:23–24).

Хотя оно было понято только как свершившийся факт, одно из самых точных библейских пророчеств предсказывает даже год смерти Христа. Даниил, говоря о плене Израиля и об искуплении греха, приводит свою покаянную молитву, в которой исповедует грехи своего народа (Дан. 9:4–19); и тогда в видении ангел Гавриил даёт Даниилу следующее пророчество (Дан. 9:24–26):

Семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святой святых. Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины […] И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос.

Как показывает контекст, Даниил знал, что речь здесь идёт о годах, поскольку перед этим «сообразил по книгам число лет» в сроке опустошения Иерусалима, раскрытое Богом Иеремии пророку и составляющее «семьдесят лет» (Дан. 9:2). Затем Бог указал Даниилу, что пройдёт 70 x 7 лет до пришествия и смерти Мессии.

Артаксеркс повелел Неемии восстановить Иерусалим (Дан. 9:25; ср. Неем. 2) в 445/444 г. до Р. Х. Именно от этого года, а не от более ранней даты, когда Кир разрешил только восстановление храма (Езд. 1:3), отсчитываются в пророчестве Даниила 483 года до времени смерти Христа. Если взять как общепринятую дату распятия 33 г. по Р. Х. (см. Hoehner), то получится в точности 483 года:

«Семь седмин» плюс «шестьдесят две седмины», то есть 69 x 7 = 483 года.

444 + 33 = 477.

Добавляем шесть лет, чтобы компенсировать разницу в пять дней между нашим солнечным годом и лунным годом, принятым у Израиля (5 х 477 = 2385 дней, то есть 6 лет с небольшим).

477 + 6 = 483 года.

Как предполагают эти расчёты, «семьдесят седмин» (490) у Даниила не являются круглым числом, что вполне возможно. Числа в Библии нередко округляются (*см*. Библия: предполагаемые ошибки; полнота родословий). Как бы то ни было, пророчество Даниила указывает именно на время Христа.

Псалом 15:10 – о воскресении Христа. В Ветхом Завете предсказывается также воскресение Мессии из мёртвых. В Пс. 2:7 сказано: «возвещу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя». В Пс. 15:10 Давид продолжает тему: «ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление».

Оба эти текста цитируются в Новом Завете в качестве предсказаний о воскресении Христа. Пётр так характеризует пророчество Давида из Пс. 15: «Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престоле его, он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления» (Деян. 2:30–31; ср. Деян. 13:35). Псалом 2 цитируется как предсказание Воскресения в Деян. 13:33–34 (ср. Евр. 1:5). Действительно, и Павел, обращаясь к таким текстам, «по своему обыкновению, вошёл к ним и три субботы говорил с ними из Писаний, открывая и доказывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мёртвых и что Сей Христос есть Иисус, Которого я проповедую вам» (Деян. 17:2–3). Вряд ли это оказалось бы возможно, если бы его скептически настроенные иудейские слушатели не признавали, что такие тексты, как Пс. 2; 15, представляют собой именно предсказания о грядущем.

Вознесение Христа. В Пс. 109:1 Давид предсказал даже вознесение Христа: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (ср. Пс. 2:4–6; 67:19; цитируется в Еф. 4:8). Иисус

соотносит этот текст с Собой (Мф. 22:43–44). Пётр тоже считает его предсказанием о вознесении Христа: «Ибо Давид не восшёл на небеса; но сам говорит: «сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих"" (Деян. 2:34–35).

Пророчества и Мессия. Важно отметить уникальные особенности библейских пророчеств. В отличие от большинства предсказаний экстрасенсов, многие из них *чрезвычайно конкретны,* указывая, например, из какого колена и города будет Мессия, а также время Его пришествия. В отличие от прогнозов из бульварных таблоидов, *ни одно из этих пророчеств не оказалось ошибочным*.

Поскольку эти пророчества *были записаны за сотни лет* до рождения Христа, пророки не могли бы самостоятельно предугадать тенденции времени и сделать разумные предположения. Многие предсказания выходят за пределы человеческой возможности специально подстроить или имитировать их исполнение. Христос, если бы был просто человеком, никак не мог бы повлиять на то, когда (Дан. 9:24–27), где (Мих. 5:2) и при каких обстоятельствах (Ис. 7:14) Он был рождён, каким образом принял смерть (Пс. 21; Ис. 53), не мог бы творить чудеса (Ис. 35:5–6) и воскреснуть из мёртвых (Пс. 2; 15).

Маловероятно, чтобы совокупность всех этих событий случайно сформировалась в жизни одного и того же человека. Как подсчитали математики (Stoner, 108), вероятность того, что шестнадцать предсказаний исполнятся в жизни одного и того же человека (например, Иисуса), составляет 1 шанс из 10^{46}. Для совокупности сорока восьми предсказаний вероятность падает до 1 из 10^{157}. Такое число почти невозможно себе представить.

Но дело даже не в *логической невероятности* той теории, что Иисус специально обеспечивал ложное исполнение пророчеств о Мессии; *этически невероятно*, чтобы всемогущий и всеведущий Бог (*см*. Бог: сущность) позволил разрушить Его замысел об исполнении пророчеств кому-то, кому просто повезло оказаться в нужное время в нужном месте. Бог не может лгать (Тит. 1:2) и не может нарушить обетований (Евр. 6:18). Итак, мы должны прийти к выводу, что Он не позволил

случайности помешать исполнению Его пророческих обетований. Все свидетельства указывают, что Иисус был божественно предопределённым исполнением мессианских пророчеств. Он был от Бога, что подтверждалось Божиими знамениями (Деян. 2:22).

Немессианские пророчества. Другие библейские пророчества тоже содержат конкретные предсказания. Рассмотрим такие примеры:

Дан. 2:37–42: последовательность великих мировых империй. Удивительнейшим библейским предсказанием является последовательность мировых империй – Вавилонской империи, Мидийско-Персидской, греческой (эллинистической) и Римской – перечисленных в пророчестве Даниила. Истолковывая сон вавилонского царя Навуходоносора о металлическом истукане, пророк сказал царю: «Ты, царь, царь царей [...] Ты – это золотая голова! После тебя восстанет другое царство, ниже твоего, и ещё третье царство, медное, которое будет владычествовать над всею землёю. А четвёртое царство будет крепко, как железо; ибо как железо разбивает и раздробляет всё, так и оно, подобно всесокрушающему железу, будет раздроблять и сокрушать» (Дан. 2:37–40).

Это пророчество настолько точно и реалистично, что даже негативные критики согласны – Даниил говорил о последовательности: Вавилон, Персия, Греция, Рим. Критики пытаются избежать сверхъестественных объяснений пророчества, заявляя, будто бы данные слова были написаны постфактум, примерно в 165 г. до Р. Х. Но реальных оснований для такого заявления нет.

Персидский царь Кир. Одно из самых конкретных ветхозаветных пророчеств указало на персидского царя Кира ещё до его рождения. Это Ис. 44:28; 45:1: «[Господь] говорит о Кире: пастырь Мой, и он исполнит всю волю Мою и скажет Иерусалиму: «ты будешь построен!» – и храму: «ты будешь основан!» Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресл царей, чтоб отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись».

Это предсказание было сделано лет за 150 до того, как Кир вообще родился (*см*, Книга Пророка Исаии: ещё один Исаия). Поскольку Исаия жил приблизительно в 740–690 гг. до Р. Х. (4Цар. 25:1–21), а Кир издал свой указ о возвращении Израиля из плена не ранее 536 г. (Езд. 1), никаким доступным для человека способом сам по себе Исаия не мог бы ничего узнать ни об имени Кира, ни о его делах. Попытки критиков разделить Книгу Исаии на две части и отнести пророчество к более поздней дате лишены оснований (см. Книга Пророка Исаии: ещё один Исаия) и представляют собой косвенный комплимент этому предсказанию за его точность и конкретность.

Возвращение Израиля на обетованную землю. Учитывая долгое, длившееся почти девятнадцать столетий изгнание Израиля и враждебность к нему последующих обитателей Палестины, любое предсказание о возвращении, восстановлении, возрождении израильского народа звучало совершенно неправдоподобно. Однако предсказания, сделанные за несколько столетий и более чем за два с половиной тысячелетия до соответствующих двух исторических моментов возвращения евреев на родину и их возрождения как нации, исполнились буквальным образом. Относительно восстановления Израиля в 1948 г. Исаия предсказал, что «будет в тот день: Господь снова прострёт руку Свою, чтобы возвратить Себе остаток народа Своего, какой останется у Ассура, и в Египте, и в Патросе, и у Хуса, и у Елама, и в Сеннааре, и в Емафе, и на островах моря» (Ис. 11:11).

Первое возвращение состоялось при Ездре и Неемии в шестом веке до Р. Х. Но Израиль снова был изгнан в 70 г. по Р. Х., когда римские войска разрушили Иерусалим и стёрли с лица земли храм. Почти 2000 лет еврейский народ пребывал в изгнании, и нации как таковой не существовало. Затем, в точности как предсказала Библия, национальное государство было восстановлено после Второй мировой войны и ожесточённой борьбы с арабским населением Палестины. Миллионы евреев вернулись на родину, возрождая свою страну, а после Шестидневной войны 1967 г. Иерусалим снова стал полностью еврейским городом. Никакому другому народу в

истории не удавалось столь успешно сохранить в чистоте свою культуру, национальную самоидентификацию и свой язык на протяжении многих столетий изгнания, не говоря уже о доходящей до геноцида ненависти, с которой постоянно сталкивались евреи. Это библейское пророчество – поразительное свидетельство сверхъестественного происхождения Писания.

Закрытие Золотых ворот. «Золотые ворота» – это восточные ворота Иерусалима, через которые Иисус торжественно вошёл в город в Пальмовое воскресенье перед Своим распятием (Мф. 21). В Иез. 44:2 предсказано, что однажды они будут закрыты и не откроются до возвращения Мессии: «И сказал мне Господь: ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдёт ими, ибо Господь, Бог Израилев, вошёл ими, и они будут затворены».

В 1543 г. султан Сулейман Великолепный (Кануни), в соответствии с предсказанием Иезекииля, закрыл ворота, заделав даже проём в стене. Он и представления не имел, что исполняет пророчество. Он просто закрыл лишние ворота, так как ведущая к ним дорога уже практически не использовалась. Ворота, в точности по предсказанию Библии, остаются затворены до сих пор, ожидая, чтобы открыться, возвращения Царя.

Разрушение Тира. Тир, важный морской порт в восточном Средиземноморье, являлся одним из крупнейших центров Древнего мира. Это был хорошо укреплённый, цветущий город. Однако Иезекииль (Иез. 26:3–14) предсказал, что в будущем, через несколько сотен лет, его ждёт печальная участь и полное разрушение: «так говорит Господь Бог: вот, Я – на тебя, Тир, и подниму на тебя многие народы, как море поднимает волны свои. И разобьют стены Тира, и разрушат башни его; и вымету из него прах его, и сделаю его голою скалою. Местом для расстилания сетей будет он среди моря […] И разграбят богатство твоё, и расхитят товары твои, и разрушат стены твои, и разобьют красивые домы твои, и камни твои, и дерева твои, и землю твою бросят в воду […] И сделаю тебя голою скалою,

будешь местом для расстилания сетей; не будешь вновь построен: ибо Я, Господь, сказал это, говорит Господь Бог».

Это пророчество частично исполнилось, когда Навуходоносор разрушил город и оставил его лежать в развалинах. Однако камни, землю и дерево в море не бросали. Затем Александр Македонский напал на кажущийся неприступным остров Тир, взяв камни, дерево и землю с развалин материковой части города, чтобы построить насыпь к острову. Город не только никогда не был отстроен заново; сегодня он в буквальном смысле слова стал «местом для расстилания сетей».

Участь Едома (Петры). В отличие от многих ветхозаветных пророчеств о гибельной участи, Едому не было обещано возрождения, только превращение в «вечную пустыню» (Иер. 49:13). Иеремия пишет в Иер. 49:16–17: «Грозное положение твоё и надменность сердца твоего обольстили тебя, живущего в расселинах скал и занимающего вершины холмов. Но хотя бы ты, как орёл, высоко свил гнездо твоё, и оттуда низрину тебя, говорит Господь. И будет Едом ужасом; всякий, проходящий мимо, изумится и посвищет, смотря на все язвы его».

Учитывая практически неприступное положение этого древнего города, буквально высеченного в скале и защищённого узостью прохода к нему, данное пророчество звучало невероятно. И всё же в 636 г. по Р. Х. город был завоёван мусульманами и остаётся пустыней, за исключением редких туристов и проезжих.

Цветение палестинской пустыни. Многие столетия Палестина оставалась безлюдной пустыней. В таком состоянии находилась вся её территория. Однако в Иез. 36:33–35 предсказано: «Так говорит Господь Бог: в тот день, когда очищу вас от всех беззаконий ваших и населю города, и обстроены будут развалины, и опустошённая земля будет возделываема, быв пустынею в глазах всякого мимоходящего, тогда скажут: «эта опустелая земля сделалась, как сад Едемский; и эти развалившиеся, и опустелые, и разорённые города укреплены и населены"".

Сегодня построены дороги, земля возделывается, и сельское хозяйство Израиля процветает. Это возрождение началось в девятнадцатом веке и продолжается столетием позже. Богатые урожаи, в том числе цитрусовых, являются составной частью этого возрождения – в точности, как предсказал Иезекииль.

Развитие знания и коммуникаций. Ещё одно библейское пророчество исполняется через тысячи лет, – это предсказание Даниила о развитии знания в последние дни; Бог велел ему: «А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают её, и умножится ведение» (Дан. 12:4).

Никогда ещё в мировой истории не было такого скачка в развитии науки, транспорта и коммуникаций, как в конце двадцатого столетия. Реактивные двигатели в авиации и компьютерные микросхемы вызвали взрыв в развитии транспорта и коммуникаций.

Важный вывод. Часто упускаемый критиками из виду факт состоит в том, что даже один реальный случай исполнившегося пророчества уже доказал бы сверхъестественное происхождение Писания (см. Ramm, 86). Даже если большинство библейских предсказаний можно было бы объяснить естественными причинами, один-единственный бесспорный случай решил бы всё и подтвердил факт пророчества. Итак, если критик хочет опровергнуть пророческий характер Писания, найти объяснение через естественные причины необходимо для всех случаев.

Возражения относительно предсказания будущего в пророчествах. Многочисленные доводы были выдвинуты для того, чтобы оспорить утверждение о сверхъестественном происхождении библейских пророчеств. Рассмотрим вкратце самые важные из них:

Пророчества сформулированы туманно. Как настаивают критики, предсказания сформулированы настолько неопределённо, что подобрать для них то или иное событие в качестве исполнения совсем не трудно. Туманные предсказания проясняются только за счёт их исполнения.

Не все библейские пророчества определенны. Есть и такие, которые не совсем ясны и проясняются при их исполнении. Однако критики должны были бы показать, что это характерно для всех пророчеств в Библии. Но ведь приведённые выше примеры доказывают, что многие пророчества вполне конкретны. Предсказания о том, когда умрёт Христос (Дан. 9:24 и далее), в каком городе Он будет рождён (Мих. 5:2), какие страдания и смерть Он примет (Ис. 53), вряд ли можно назвать туманными.

В других религиозных книгах тоже есть пророчества. Возражают также, что библейские пророчества отнюдь не уникальны, так как пророчества встречаются и в других священных книгах. Поэтому нет смысла с их помощью доказывать истинность христианства по сравнению со всеми остальными религиями. Этот довод сходен с аргументацией Дэвида Юма (Hume) о том, что все религии выдвигают аналогичные притязания на факт свершившихся в них чудес. Поэтому предполагаемые чудеса не могут использоваться для установления истинности одной религии по сравнению с другими.

Это возражение уязвимо для той же самой критики, что и аргументация самого Юма (*см*. чудеса; аргументы против). Во-первых, неверно, что в других религиях есть множественные примеры конкретных и безошибочных исполнений пророчеств, записанных за много лет до событий, причём событий не закономерных, а лишь возможных в своей случайности, над которыми пророк был никак не властен. Такого рода предсказания встречаются исключительно в Библии. Обсуждение пророчеств Мухаммеда, содержащихся в Коране, чаще других претендующем на соперничество с Библией, приведено в статье *Мухаммед: предполагаемые чудеса* – и показывает, что эти две книги нельзя даже сравнивать.

Р. С. Фостер (Foster) говорит о других священных книгах и текстах языческих религий: «Ни одного достоверно установленного примера пророчества не встречается ни в какой другой книге и даже в устной традиции, ныне существующих или когда-либо существовавших в мире. Языческие оракулы не

следует считать исключением. Из них нет ни одного прорицания, которое удовлетворяло бы критериям, необходимым для доказательства их сверхъестественного происхождения, явственно видного у каждого пророчества в Писании» (Foster, 111). Мильвэн добавляет: «История языческих народов в самом деле изобилует рассказами о гаданиях, оракулах и отдельно взятых предсказаниях […] Но неизмеримое расстояние отделяет все притязания язычников на дар предсказания от величия библейских пророчеств» (M'Ilvaine, 246–47). Проведя доскональный сравнительный анализ иудейских и языческих пророчеств, Кальвин Стоу (Stow) пришёл к выводу о том, что в других текстах заслуживающих доверия пророчеств нет, но каждое из них «представляет собой именно то, что мы и могли бы ожидать от человека этого мира, не верящего в мир иной» (цитируется в Newman, 17–18).

Экстрасенсы делают предсказания, сравнимые с библейскими. Современные критики библейских пророчеств выдвигают предсказания экстрасенсов в претенденты на равенство с Писанием. Однако здесь виден ещё один квантовый скачок, отделяющий любое предсказание экстрасенсов от безошибочных библейских пророчеств (*см*. чудеса и магия). Действительно, один из способов проверки пророка сводился к вопросу, делал ли он когда-либо предсказание, которое не сбылось (Вт. 18:22). Тех, чьи пророчества не подтвердились, побивали камнями (Вт. 18:20) – обычай, вне всяких сомнений, заставлявший задуматься каждого, кто не был абсолютно уверен, что провозглашает слова Бога. Нам не известно ни одного случая из сотен пророчеств, чтобы библейскими пророками была допущена ошибка. Исследование пророчеств, сделанных экстрасенсами в 1975 г. и проверявшихся вплоть до 1981 г., показало, что из семидесяти двух предсказаний так или иначе исполнились всего лишь шесть. Два из них были весьма туманными, а два других вряд ли можно счесть неожиданными – что Соединённые Штаты и Россия останутся мировыми державами и что новой мировой войны не будет. Изданием «Народный альманах» (*The People's Almanac*, 1976) было проведено исследование прорицаний

двадцати пяти ведущих экстрасенсов. Итоги: «При общем числе в 72 предсказания 66 из них (или 92 процента) оказались безнадёжно ошибочными» (Kole, 69). Точность предсказаний на уровне 8 процентов легко можно объяснить чистой случайностью и общими представлениями о ситуации. В 1993 г. экстрасенсы не смогли предсказать ни одну из неожиданных новостей, появлявшихся во всех СМИ, в том числе: отставку баскетболиста Майкла Джордана, наводнение на Среднем Западе и мирный договор между Израилем и ООП. Среди ложных предсказаний были такие: английская королева станет монахиней, а Кэти Ли Гиффорд (Gifford) сменит Джея Лено (Leno), став ведущей передачи *The Tonight Show* (Charlotte Observer 12/30/93).

Точно так же пресловутые «прорицания» Нострадамуса вовсе не являются столь уж удивительными. Вопреки распространённому мнению, он отнюдь не предсказал ни место, ни год великого Калифорнийского землетрясения. Большинство из его «знаменитых» предсказаний, таких как возвышение Гитлера, весьма туманны. Подобно остальным экстрасенсам, он часто ошибался – по библейским нормам, он ложный пророк. Дополнительно о Нострадамусе говорится в статье *Нострадамус*.

Когда были записаны библейские пророчества? Согласно этому возражению, все библейские пророчества, достаточно конкретные, чтобы не иметь естественных объяснений, были сделаны уже после предсказываемых событий. Удивительные прорицания Даниила датируются весьма поздним периодом, а пророчество Исаии о Кире предположительно было вписано в текст уже после появления этого царя на исторической сцене. Словом, в Библии содержатся исторические повествования, а не пророчества. Обсуждение датировок этих двух книг Библии приводится в статьях *Книга Пророка Даниила: датировка; Книга Пророка Исаии: ещё один Исаия*. Ни эти, ни другие обвинения в составлении пророчеств задним числом не имеют никаких фактических обоснований. И во многих случаях исполнение происходило гораздо позже тех исторических

моментов, когда, как установлено, соответствующие тексты уже существовали.

Предполагаемое исполнение как ложное толкование пророчества. Как утверждают критики, во многих случаях предполагаемое исполнение ветхозаветного пророчества можно увидеть лишь вследствие ложного толкования текста. Например, Матфей неоднократно говорит: «да сбудется реченное через пророка» (ср. Мф. 1:22; 2:15, 17). Однако, если соответствующие места Ветхого Завета проанализировать в их контексте, по сути дела оказывается, что это не были предсказания тех событий, с которыми Матфей их соотносит.

Примером здесь служит Мф. 2:15: «да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: «из Египта воззвал Я Сына Моего"". Если рассмотреть ветхозаветный источник этой цитаты, стих Ос. 11:1, то обнаружится, что это не пророчество, предсказывающее возвращение Иисуса из Египта в Его детстве, а просто высказывание об Исходе из Египта сынов Израилевых.

Мы готовы признать, что многие «пророчества» не являются предсказаниями и что в Новом Завете к Христу в ряде случаев *отнесены* такие цитаты из Ветхого Завета, которые не содержат прямых предсказаний о Нём. Многие учёные говорят, что эти ветхозаветные изречения «типологически исполнились» во Христе, хотя и не были прямыми предсказаниями. Иными словами, в такой цитате есть некая библейская истина, которая правомерно отнесена к Христу, несмотря на то что это не предсказание о Нём.

Другие указывают на обобщённое значение высказываний из Ветхого Завета, которые относятся как к своему ветхозаветному обозначаемому (это, например, Израиль), так и к новозаветному (это, например, Христос), поскольку и Израиль – «сын Бога», и Христос – «Сын Божий». Некоторые учёные называют это двойной референцией пророчеств. Как бы то ни было, такого рода пророческие изречения не являются прямыми предсказаниями и не имеют значения для апологетики. Существуют ветхозаветные пророчества, не просто типологические, но явным образом предсказывающие будущее, что и рассматривалось выше. Например, были предсказаны

время и место рождения Христа. Критики же никак не могут доказать, будто бы все ветхозаветные «пророчества» являются лить типологическими и ничего не предсказывают.

Иисус манипулировал людьми и событиями, чтобы исполнить пророчества. Ещё один выдвигаемый критиками довод популяризуется в книге Хью Шонфильда (Schonfield) «°Пасхальный заговор» *(см*. смерть Христа: гипотеза о пасхальном заговоре). Автор доказывает, будто бы Иисус манипулировал людьми и событиями, чтобы создать видимость, что Он – предречённый Мессия. Эта любопытная теория рушится при столкновении с фактами. Во-первых, многочисленные чудеса (*см*. чудеса в Библии) подтверждают, что Иисус был Мессией. Бог не стал бы свидетельствовать о мошеннике, выдающем себя за Его Сына (*см*. чудеса: значение для апологетики). Во-вторых, нет никаких данных о том, чтобы Иисус был обманщиком. Напротив, Его личные качества безукоризненны (*см*. Христос: уникальность). В-третьих, Иисус не был властен над рядом обстоятельств, предсказанных в некоторых пророчествах, таких как Его происхождение по родословию (Быт. 12:3; 49:10; 2Цар. 7:12–16), место Его рождения (Мих. 5:2), год смерти (Дан. 9:24–27) и детали этого события (Ис. 53). В-четвёртых, чтобы манипулировать всеми людьми (в том числе Его врагами) и даже Его учениками, создавая видимость того, что Он – предречённый Мессия, Иисус должен был бы обладать сверхъестественными возможностями. Но коль скоро такая власть у Него была. Он и должен был быть тем Мессией, Которым провозглашал Себя.

Записаны только удачные пророчества. При этом возражении исходят из того, что ветхозаветные пророки были точно так же подвержены ошибкам, как и все прочие. Некоторые их пророчества были истинными, другие – ложными. Однако в Библию помещались только те пророчества, которые сбывались. То есть ничего сверхъестественного в них на самом деле нет. В конце концов, если бы взять только удачные прорицания Джин Диксон (Dixon) и собрать их в один том спустя долгое время после её смерти, она бы показалась наделённой

такими же сверхъестественными возможностями, как и библейские пророки.

Это возражение основано на ложных предпосылках. Прежде всего, это логическая ошибка типа «довода от незнания». В аргументации не приводится никаких данных о других пророчествах, которые не сбылись. Их существование просто *предполагается*. Бремя доказывания должно ложиться на сторону, утверждающую, что они были. Во-вторых, того, что в этой аргументации признаётся, достаточно, чтобы сделать её бесцельной. Коль скоро все пророчества в Библии истинны, мы имеем многочисленные позитивные свидетельства того, что Библия в своей пророческой силе не знает ошибок – верный признак её божественного происхождения и явного превосходства над лучшими из экстрасенсов в их лучшие дни. В-третьих, аргументация строится на ложной аналогии, так как в случае экстрасенсов нам известны многочисленные примеры их ложных пророчеств. В случае Библии ни одного такого примера нет. Предполагается также, что современники пророка не обращали бы внимания на неудачные предсказания, а удачные считали бы пророчествами от Бога. Как мы уже отмечали, дело обстояло несколько иначе.

Некоторые библейские предсказания не исполнились. Некоторые критики утверждают, будто бы не все предсказания Библии исполнились. Не сбылось предсказание Ионы о том, что Ниневия будет разрушена через сорок дней (Иона 3:4). Христос, вопреки тому, что обещал, не вернулся при жизни того же поколения. Действительно, Христос не вернулся, чтобы основать Царство, что стало бы буквальным исполнением Его слов (Мф. 24–25). Да и Бог не уничтожил мир огнём (2Пет. 3:10–13), чтобы установить затем идеальный рай (Отк. 21–22).

Все предположительно не исполнившиеся пророчества относятся к одной из следующих категорий (см. Payne):

Некоторые из них были поставлены в зависимость от наличия определённых условий. Предостережение Ионы ниневитянам было обусловлено тем, что они продолжат упорствовать в своём восстании против Бога. Когда же они раскаялись (Иона 3:5–9), Бог смягчил грозящую им участь. Как

говорил Иисус тем, кто жил в Его дни: «если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13:3). Именно такое условие, «если не покаетесь», подразумевается в каждом пророчестве, предостерегающем о Божьем суде. Как сказал Пётр, «Господь […] долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2Пет. 3:9). Тоже самое относится к стиху Вт. 11:25, где Бог говорит Израилю: «никто не устоит против вас: Господь, Бог ваш, наведёт страх и трепет пред вами на всякую землю, на которую вы ступите». И всё же израильтяне терпели поражения, например, у Гая (Нав. 7). Но если внимательно прочитать это обетование, обнаружится, что оно было недвусмысленно обусловлено – «если вы будете соблюдать все заповеди сии» (Вт. 11:22). Когда Израиль сохранял верность Богу, он был непобедим, даже при численном превосходстве противника (ср. Нав. 6; 8–11).

Некоторые пророчества просто ещё не исполнились. Большинство из них относится ко второму пришествию Христа, которое ещё не состоялось. Было бы просто логической ошибкой заявлять, что Библия содержит ложные пророчества, тогда как они ещё не все исполнились. Пётр предупреждает (2Пет. 3:3–4,8–9):

Прежде всего знайте, что в последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям и говорящие: «где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, всё остаётся так же» […] Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением: но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию.

Другие предположительно не исполнившиеся пророчества – это не ошибки в самой Библии, а *ошибки критиков* в понимании Библии. Например, Иисус отнюдь не говорил, что вернётся на землю ещё при жизни учеников (в Мф. 24:34). Он не сказал: «когда Я вернусь, вы будете ещё живы». Он сказал: «не прейдёт род сей, как всё сие будет». Эту фразу можно понимать в нескольких разных смыслах. Чтобы отстаивать своё мнение,

критики вынуждены предполагать, что она имеет только один смысл.

Далее, слово «род» в древнегреческом языке (*genea*) может обозначать «народ». Одно из толкований высказывания Иисуса сводится к тому, что еврейский народ не исчезнет к тому времени, когда исполнится всё. Израилю было дано много обетований, в том числе о вечном наследовании земли Палестинской (Быт. 12; 14; 15; 17) и о престоле Давидова царства (2Цар. 7), однако израильский народ едва не был истреблён римлянами. Возможно, Иисус обещал, что Бог сохранит израильтян, чтобы исполнить Свои обетования им. Павел говорит о будущем израильского народа, когда для него будут вновь утверждены обетования завета (Рим. 11:11–26). И ответ Иисуса на последний заданный Его учениками вопрос подразумевает, что царство ещё ждёт Израиль в грядущем, ведь они спрашивали: «не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» Отнюдь не упрекая их за непонимание, Он ответил: «не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:6–7).

Более того, «род» может также означать «поколение» в его общепринятом смысле – людей, живущих в определённое время. В таком случае «род» относится к тем людям, которые будут жить во время исполнения предречённого. Поколение, которое будет жить тогда, когда предречённое (мерзость запустения [Мф. 24:15]), великая скорбь [Мф. 24:21] и знамение Сына Человеческого на небе [Мф. 24:30]) начнёт исполняться, всё ещё будет живо, когда этот суд завершится. Поскольку обычно считается, что великая скорбь продлится около семи лет (Дан. 9:27; ср. Отк. 11:2) в конце века, то Иисус имел в виду, что «род сей», который будет жить в начале великой скорби, доживёт до её окончания.

В любом случае нет никаких оснований полагать, будто бы Иисус высказал явно ложное утверждение о том, что мир придёт к концу времени уже при жизни Его современников.

Заключение. Библия изобилует конкретными пророчествами, предсказывающими будущее, которые обрели своё буквальное исполнение. В «Энциклопедии библейских

пророчеств» подсчитано, что в 27 процентах всех случаев в Библии содержатся пророчества с предсказанием будущего (Рауле, 675). Такого нельзя сказать ни о какой другой книге в мире. И это верный признак её божественного происхождения.

Библиография:

A. Y. Ali, *The Glorious Qur'an*.

G. T. B. Davis, *Fulfilled Prophecies That Prove the Bible*.

S. R. Driver, et al., trans., *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to Jewish Interpreters*.

R. S. Fo6ter, *The Supernatural Book*.

N. L. Geisler and A. Saleeb, *Answering Islam*.

H. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*.

W. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New*.

A. Kole, *Miracle and Magic*.

E. P. M'Ilvaine, *The Evidences of Christianity*.

R. Newman, ed., *The Evidence of Prophecy*.

J. B. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*.

B. Ramm, *Protestant Christian Evidences*.

H. Schonfield, *The Passover Plot: New Light on the History of Jesus*.

H. Spencer, *Islam and the Gospel of God*.

P. W. Stoner, *Science Speaks*.

Просвещение

(*ENLIGHTENMENT*)

Период новой истории, известный под названием «эпоха Просвещения», начавшись в Европе в конце семнадцатого века, продолжался на протяжении всего восемнадцатого столетия и значительной части девятнадцатого. Истоками его были голландский и немецкий рационализм, особенно рационалистические и направленные против всего сверхъестественного труды Бенедикта °Спинозы «Богословско-политический трактат», «Политический трактат» (1670). Кристиан Вольф (Wolff; 1679–1754) задал тон для этой эпохи своими поисками пути к истине через «чистый разум». Иммануил °Кант позже определил её дух в своём труде «Религия в границах одного только разума» (1793) как «выход человека из навязанного самому себе состояния умаления. Умален тот, кто не может воспользоваться собственным разумением без руководства со стороны [...] Таким образом, «имей смелость воспользоваться собственным разумением» – вот лозунг Просвещения» (Douglas, 345; *см*. рационализм).

В число других мыслителей, внёсших свой вклад в Просвещение, входят Дэвид °Юм, особенно благодаря его трудам «Исследование о человеческом познании» (1748) и «Диалоги о естественной религии» (1779); Герман С. Реймарус (Reimarus; 1694–1768); а также деисты (*см*. деизм) Джон Толанд (Toland; 1670–1722), Мэтью °Тиндал (Tindal; 1655–1733), Томас °Пейн (Paine; 1737–1809) и Франсуа-Мари °Вольтер (1694–1778). Драма Готхольда Лессинга (Lessing) «Натан Мудрый» (1779) призывает к религиозной терпимости, так как истина не есть исключительная прерогатива христианства, но величается во многих религиях.

Просвещение возвеличивало разум и независимость человека и возбуждало резкое недоверие к авторитетам. Истину следует обретать благодаря разуму, наблюдению и эксперименту. В Просвещении начало доминировать отрицание всего сверхъестественного (*см*. чудеса: аргументы против).

Итогом стал религиозный плюрализм (*см*. плюрализм религиозный). Из этого контекста возникли деизм, библейская критика и отрицание божественного откровения (*см*. Библия: критика; Библия: свидетельства). Особое внимание уделялось естественной религии. В своём более радикальном выражении Просвещение вело к агностицизму, скептицизму и атеизму. Эта радикальная форма жива сейчас в секулярном гуманизме. Карл °Барт охарактеризовал Просвещение как «систему, основанную на всемогуществе человеческих способностей» (цитируется в «Enlightenment»).

Библиография:

G. R. Craig, *Reason and Authority in the Eighteenth Century*.

«Enlightenment» // F. L. Cross, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*.

J. D. Douglas, *Dictionary of the Christian Church*.

P. Gay, *The Party of Humanity*.

Пэйли, Уильям

(*PALEY, WILLIAM*)

Уильям Пэйли (1743–1805), английский апологет, поступил в Кембридж (1759), чтобы изучать математику. После рукоположения в сан священника (1767) он в течение девяти лет преподавал в Кембридже. Пэйли достиг сана архидиакона г. Карлейля. Им написаны три главных труда: «Принципы морали и политическая философия» (*The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785), «Обзор свидетельства о христианстве» (*A View of the Evidences of Christianity*, 1794) и «Естественное богословие, или Свидетельства о существовании и атрибутах Божества» (*Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, 1802). Уже в 1831 г. Чарлз °Дарвин, готовясь в Кембридже к экзаменам на степень бакалавра, изучал «Свидетельства» Пэйли, которые произвели на него глубокое впечатление.

Апологетика Пэйли. Пэйли был классическим апологетом (*см*. апологетика классическая). Две его книги в этой области охватывают две главные темы традиционной апологетики – существование Бога («Естественное богословие») и истинность христианства («Свидетельство»).

Доказательство существования Бога. Пэйли предложил формулировку °телеологического доказательства, которая стала классической. Она основана на аналогии с находкой часов: тот, кто найдёт в чистом поле часы, сделает справедливый вывод о том, что они изготовлены часовым мастером, так как они с очевидностью имеют сложное устройство. Точно так же, тот, кто смотрит на ещё более сложное устройство мира, в котором мы живём, не может не прийти к выводу о том, что у этого мира был свой Устроитель.

Вот слова Пэйли: «Допустим, пересекая пустошь, я наткнулся на камень и должен ответить на вопрос, как он туда попал, – тогда я, наверно, скажу, что, на мой взгляд, он не иначе как лежал там всегда…» Но «допустим, я нашёл на земле *часы*, и, коль скоро потребуется объяснить, как часы оказались

в таком месте, я вряд ли дам тот ответ, что в предыдущем случае, – о том, что, на мой взгляд, эти часы могли всегда тут лежать». Пэйли спрашивает: «Почему во втором случае этот ответ не кажется таким приемлемым, как в первом? По одной, и никакой другой, причине – когда мы начинаем рассматривать часы, мы понимаем (в случае камня мы не могли бы такого обнаружить), что составляющие их детали изготовлены и соединены с определённой целью…» (Paley, 3). Пэйли показывает, что природа устроена ещё более хитроумно, чем часы. Он старательно обосновывает свои рассуждения ссылками на наблюдения, постоянно повторяя: «мы наблюдаем…», «эти наблюдения…» и «наш наблюдатель» (Paley, *Evidences*, 10, 11, 16, 17, 20, 29).

Рассуждения продолжаются так: часы демонстрируют нам, что они были собраны для разумной цели (показывать время). В них есть пружина, чтобы приводить их в движение. Это движение передаётся через несколько зубчатых колёс, сделанных из бронзы, чтобы не ржавели. Пружина изготовлена из специальной упругой стали. В верхней части часов вставлено стекло, чтобы можно было видеть циферблат. Всё это свидетельствует о разумном замысле.

Однако мироздание по сравнению с часами демонстрирует более весомые свидетельства своей устроенности. Это более искусная работа, чем часы. В нём встречается бесконечное многообразие средств, приспособленных для достижения цели. Одного только устройства человеческого глаза достаточно, чтобы доказать, как разумно сконструирована природа. Пэйли подбирает из «Анатомии» Килля (Kiell) целый ворох иллюстраций того, что в природе средства вполне соответствуют цели, рассматривая в числе прочего кости и мышцы человека и их аналоги у животных.

Пэйли доказывает, что должен существовать только один Устроитель, так как в природе проявляется единство божественного замысла для всех составных частей мироздания. Этот разумный (личностный) Творец является также благим, о чём свидетельствуют тот факт, что в большинстве случаев устройство мироздания предусматривает благотворные

последствия, и тот факт, что удовольствие возникает как ощущение на животном уровне.

Пэйли добавляет, что бесконечная регрессивная цепочка причин не кажется правдоподобной (*см*. бесконечные последовательности). Ибо «цепь, состоящая из бесконечного количества звеньев, не в большей мере способна поддерживать самое себя, нежели цепь, насчитывающая лишь конечное число звеньев». Так получается, «поскольку, увеличивая число звеньев, скажем, от десяти до ста, от ста до тысячи и т.д., мы ничуть не приближаемся к желаемому – мы не наблюдаем ни малейшего продвижения к способности цепи самой себя поддерживать» (Paley, 9–10).

В осовремененном варианте рассуждения Пэйли могли бы выглядеть так: допустим, на дороге через ложбину я наткнулся на округлый слоистый камень, тогда на вопрос, как он образовался, я мог бы дать вполне вероятный ответ – когда-то вода сформировала слои отложений, позднее затвердевшие в ходе долгих химических реакций. Однажды кусок породы отломался от её массива, и впоследствии естественные процессы эрозии в текущей воде придали ему округлую форму. Теперь я подхожу к горе Рашмор с четырьмя высеченными в гранитной скале 18-метровыми изображениями человеческих лиц. Здесь очевидны признаки разумного воздействия, а не естественных процессов. Однако, почему объяснение через естественные причины подходит для валуна, но не для каменных ликов? Когда мы осматриваем эти лики на склоне горы, мы видим в них то, чего не смогли бы обнаружить в простом булыжнике, – следы разумного замысла. В них вложена специфически сложная информация. С другой стороны, булыжник демонстрирует нам лишь повторяющийся узор, чередование слоёв, что легко объяснимо через наблюдаемые и сейчас процессы осаждения. Ну, а каждое каменное изваяние характеризуется отчётливой и достаточно сложной формой – чертами лица. Наш жизненный опыт заставляет нас сделать тот вывод, что подобные формы возникают исключительно в результате разумных усилий (см. Geisler, *Origin Science*, 159).

Свидетельство истинности. Пэйли прекрасно осознавал, что чудеса (*см*. чудеса) имеют существенное значение для подтверждения христианского откровения (*см*. чудеса: значение для апологетики). Он принимал тезис Дэвида °Юма о том, что правдоподобие чудес зависит от надёжности свидетелей. Христианские свидетели, доказывал Пэйли, известны своей надёжностью, ведь они не отступались от своих слов даже в опасностях гонений и под угрозой смерти. Пэйли отвергал прочие рассказы о чудесах, которые можно объяснить ошибками восприятия, склонностью к преувеличениям и личной заинтересованностью самих рассказчиков.

Пэйли не соглашался с тем утверждением Юма, будто бы наш опыт даёт универсальное свидетельство против чудес. Это, полагал он, построение порочного круга, так как чудеса по определению должны являться исключением из универсального опыта. В действительности вопрос состоит в том, заслуживают ли доверия свидетели.

Оценка. Пэйли – один из крупнейших апологетов конца восемнадцатого и начала девятнадцатого века. Действительно, его влияние заметно и до сих пор. Пэйли обращался к фундаментальным доводам. Он подчёркивал роль свидетельства для обоснования классической аргументации. Два его ученика, Ф. Р. Теннант (Tennant) и А. Е. Тейлор (Taylor) (*см*. доказательство телеологическое) развивали его вариант телеологического доказательства. В последнее время идеи Пэйли пережили возрождение благодаря интересу к антропологическому принципу.

Критика со стороны Юма. Многие считают, что °Юм как бы заранее дал ответ на телеологическое доказательство Пэйли. Первое возражение Юма признаёт устроенность Вселенной, но указывает, апеллируя к аналогии, что финитные человеческие создания для осуществления грандиозных проектов объединяются, применяют метод проб и ошибок, тратят очень много времени (см. Hume). На это Пэйли даёт в своих рассуждениях явно сформулированный ответ о том, что во всём мироздании виден единый замысел – это факт, свидетельствующий о едином Разуме.

Второй довод Юма переводит спор в иную плоскость, так как утверждается, что устроенность мироздания – только кажущаяся. Соответствие средств цели могло возникнуть в результате игры случая. Как настаивает Юм, если предположить, что Вселенная состоит из вечно движущейся материи, то бесконечные сочетания случайных факторов рано или поздно дадут любую комбинацию. Таким образом, нет необходимости привлекать разумную причину (ibid.).

На это возражение отвечал не только Пэйли, однако именно он использовал принцип единообразия у Юма, чтобы опровергнуть тот тезис Юма, будто бы для объяснения наблюдаемой в мироздании устроенности разумней постулировать чисто естественные причины. Ибо Пэйли, следуя Юму, доказывает, что «единообразный опыт» свидетельствует: только разумная причина может породить такого рода следствия, какие мы видим в природе. Пэйли пишет:

«Когда бы мы ни встречали признаки устроенности, в поисках причины мы обязательно приходим к *разумному* созидателю. И такой переход в наших рассуждениях обусловлен *единообразным опытом*». Разумность, указывает Пэйли, можно распознать по определённым свойствам, таким как конечная цель, точное соответствие частей друг другу и сложное взаимодействие частей, служащих общей цели (Paley, *Natural Theology*, 37). Единообразный опыт (который Юм даже готов был считать «доказательством») отрицает какие бы то ни было естественные причины для такого рода следствий, которые мы везде встречаем в мироздании. Фактически, единственный тип причины, известный для таких случаев через повторяющийся, единообразный опыт (выступающий у Юма основой для познания причинно-следственных связей), – это причина разумная.

Итак, довод Юма против устроенности мироздания в результате возвращается, подобно бумерангу, уже как доказательство существования Устроителя (*см*. доказательство телеологическое).

Заключение. Аргументация Пэйли о существовании Бога и истинности христианства по-прежнему выполняет функцию

опоры для значительной части современной апологетики. Единственно существенное изменение состоит в том, что теперь мы нарастили гораздо больше «плоти» на этот «костяк». После открытия свидетельств о возникновении Вселенной (*см*. теория большого взрыва) представления Юма о бесконечном времени упразднены из науки. Благодаря установлению антропологического принципа стало очевидно, что во Вселенной с момента её появления существует только один сверхъестественный Разум. Микробиология, раскрывшая невероятную сложность молекулы ДНК (*см*. эволюция химическая), добавила к доказательству Пэйли настолько неожиданные данные о специфической сложности и разумном устройстве живых существ, что сам он не мог бы этого и представить.

Библиография:

M. L. Clarke, *Paley: Evidence for the Man*.

N. L. Geisler, et al., *Origin Science*.

→ *Philosophy of Religion*.

→ *When Skeptics Ask*.

D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*.

D. L. LeMahieu, *The Mind of William Paley*.

G. W. Meadley, *Memoirs of William Paley*.

W. Paley, *A View of the Evidences of Christianity*.

→ *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*.

F. R. Tennant, *Philosophical Theology*.

Пятикнижие: авторство Моисея

(*PENTATEUCH, MOSAIC AUTHORSHIP OF*)

Библия приписывает первые пять книг Писания – Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие, то есть Пятикнижие – Моисею (в стихах Исх. 24:4; Нав. 1:7–8; Езд. 6:18; Дан. 9:11; Мал. 4:4). Иисус, цитируя Пятикнижие – в Мк. 7:10; Лк. 20:37, – говорит, что это слова Моисея. Большинство критиков в новое время отрицает авторство Моисея и классифицирует текст по соответствию авторства сложному комплексу гораздо более поздних писателей и редакторов из числа священников. Делается это с целью девальвировать повествования данных книг о сверхъестественных явлениях и могуществе Бога (*см*. Библия: критика; Вельхаузен, Юлиус; Ветхий Завет: редакционная критика).

Ещё в конце семнадцатого века Бенедикт °Спиноза отрицал, что Пятикнижие написано Моисеем. Многие критически настроенные учёные присоединились к нему в девятнадцатом столетии. Юлиус Вельхаузен (Wellhausen) заявлял, что первые пять книг написаны разными лицами, которых он назвал «Яхвист» (**J** – Jehovist), «Элоист» (**E** = Elohimist), «Священник» (**P** = Priestly) и «Второзаконник» (**D** = Deuteronomist; соответственно, теория **J-E-P-D**). Литературные характеристики текста предположительно позволяют различать этих авторов.

Среди доводов, выдвигаемых в обоснование тезиса, почему Моисей не мог написать первые книги, особенно упорно отстаивают следующие семь:

1) Моисей не мог написать рассказ о собственной смерти в главе Вт. 34.

2) Определённые разделы имеют вставной характер и должны были быть вписаны позднейшими редакторами (например, Вт. 2:10–12; 2:20–23).

3) Моисей ещё не родился, когда были записаны события Книги Бытие.

4) В разных частях текста употребляются разные имена Бога, что указывает на разных авторов этих частей.

5) Стиль ряда разделов относится к более позднему периоду, чем времена Моисея.

6) В ряде случаев географические названия – совсем не те, которые употреблялись бы во времена Моисея, а гораздо более поздние.

7) Встречаются упоминания о пребывании Израиля в земле обетованной, однако Моисей умер до того, как избранный народ вошёл в неё (Вт. 34).

Ответы на аргументацию. Консервативные учёные отвечают, что ни один из этих доводов не является достаточно веским, чтобы оправдать те из ряда вон выходящие заявления и теории, которые основывают на них в ветхозаветных исследованиях. Существуют более веские основания для того, чтобы считать автором Пятикнижия Моисея.

Рассказ о смерти Моисея. Поскольку Моисей был пророком (Вт. 18:15; Деян. 3:22), наделённым сверхъестественными дарами и способностями (см. например. Исх. 4), нет никаких причин, почему бы он не мог написать повествование о собственной смерти, опережая события (*см*. чудеса: значение для апологетики).

Однако, так как в тексте нет указаний на то, что это пророчество, он мог быть написан и преемником Моисея. Такие учёные, как Р. Д. Уилсон (Wilson), Меррилл Анджер (Unger), Дуглас Янг (Young), Р. Лэрд Хэррис (Harris), Глисон Л. Арчер-младший (Archer) и Р. К. Гаррисон (Harrison), готовы согласиться с тем, что последняя глава Второзакония была, скорее всего, добавлена Иисусом Навином или кем-то ещё из ближайшего окружения Моисея. Собственно, это служит подтверждением теории о преемственности пишущих пророков, согласно которой каждый последующий пророк дописывал последнюю главу в книге своего предшественника. Добавление, в соответствии с обычаем того времени, главы о похоронах Моисея, написанной другим пророком, ни в коей мере не ослабляет уверенности в том, что Моисей был автором всего остального текста – вплоть до заключительной главы. И уж во всяком случае, это ничем не подтверждает теорию **J-E-P-D**.

Вставные тексты. Вставные тексты в главе Вт. 2 не обязательно возникли в результате позднейшего редактирования. Авторы нередко сами вставляют подобные примечания и отступления (например, заключая их в скобки) в свои произведения. Именно такую вставку сделал ваш автор в предыдущем предложении данного абзаца. Не существует более ранних рукописей, в которых такие вставки отсутствовали бы. Вставки хорошо согласуются с остальным текстом. Поэтому нет убедительных данных для предположения о том, что это результат позднейшего редактирования.

Но даже если такие вставные комментарии действительно были добавлены позже, это никак не меняет значение того, о чем Моисей говорит в остальном тексте, и не противоречит его утверждениям о том, что богодухновенный текст написан им самим. Многие евангелические учёные готовы признать, что подобные примечания могли быть добавлены позднейшими подписчиками, чтобы пояснить смысл сказанного. Если это позднейшие вставки, то такие модификации текста – не богодухновенные и должны служить объектом такой же текстологической полемики, как стихи Мк. 16:9–20 и Ин. 8:1–11. На основе внутренних и внешних свидетельств можно приводить доводы, действительно ли их следует считать составной частью богодухновенного текста Писания. И, как и в случае с переводом в «Библии короля Иакова» (*King James Version*) стиха 1Ин. 5:7 о Троице, если нет достаточно весомых свидетельств, текст следует исключать. Но при отсутствии такого рода противопоказаний для этих текстов предпочтительней, по всей видимости, считать их редакционными примечаниями самого Моисея. Ни в том, ни в другом случае не ставится под сомнение авторство Моисея в отношении богодухновенного текста Пятикнижия.

Моисей и Книга Бытие. Что касается составления Книги Бытие, то Бог, вполне возможно, раскрыл Моисею историю начала мира, как дал ему и другие сверхъестественные откровения (см., например, Исх. 20). Моисей пробыл на горе 40 дней, и Бог имел возможность раскрыть ему историю мира вплоть до его времени.

Поскольку в Библии нет ясных указаний на то, что именно так и было, возможно, у нас больше оснований считать, что Моисей скомпилировал, а не написал текст Бытия. Имеются признаки того, что Книга Бытие представляет собой компиляцию родословных материалов и устных преданий, тщательно сохранявшихся из поколения в поколение. Каждый раздел отмечен оборотом «вот родословие [происхождение, житие]…». Эта формула встречается на протяжении всей Книги Бытие (Быт. 2:4; 5:1; 6:9; 10:1, 32; 11:10,2 7; 25:12, 19; 36:1; 37:2), связывая её воедино, как комплекс родовых преданий и родословий. Иногда такие перечисления даже названы «книгой» (Быт. 5:1 NKJV) или «писаниями» (NIV). Моисей в качестве руководителя иудейского народа должен был иметь доступ к таким родовым преданиям о далёком прошлом и вполне мог составить из них текст, известный нам как Книга Бытие.

Разные имена Бога. Как утверждают критики, разные имена Бога в разных частях текста свидетельствуют о наличии нескольких авторов. Критики указывают главу Быт. 1, где гипотетический автор «Элоист» (**E** = Elohist) называет Бога исключительно *Elohim*. Однако в главе Быт. 2 употребляется оборот *Yahweh Elohim* («Господь Бог»). Утверждается, что имя «Яхве» (или «Иегова») указывает на авторство «Яхвиста» (или «Иеговиста»; **J** = Jehovist).

Но эта аргументация несостоятельна. Та же ситуация встречается в Коране, относительно которого известно, что автор у него был один – Мухаммед. Имя *Allah* употребляется для обозначения Бога в сурах Коран 4; 9; 24; 33, однако в сурах Коран 18; 23; 25 фигурирует имя *Rab* (Harrison, 517). В Коране разные имена встречаются в разных главах (сурах). В Книге Бытие они чередуются в пределах одной главы или её части, что заставляло бы членить текст совершенно невероятным образом. Даже сторонники теории **J-E-P-D** не могут прийти к согласию относительно того, где проводить разграничительные линии.

Более естественное объяснение состоит в том, что разные имена Бога употребляются в зависимости от темы и рассматриваемого аспекта сущности Бога. Величественное имя

Elohim вполне соответствует повествованию о творении, как в главе Быт. 1. Имя *Yahweh* – имя Бога Завета – более уместно, когда Бог общается с людьми, как в главах Быт. 2–3.

Литературный стиль. Критики со стороны теории **J-E-P-D** заявляют, что стиль речи и литературные формы, встречаемые в Пятикнижии, соответствуют гораздо более позднему периоду. Например, для «Второзаконника» (**D**) характерны стиль и структуры, относящиеся к седьмому столетию. Однако подобное мнение тоже не удаётся обосновать фактами. Археологические открытия показывают, что употребляемая во Второзаконии литературная форма – в действительности очень древняя и была в ходу на всём Ближнем Востоке. Моисей пользовался литературными конструкциями из договоров о верности, заключаемых между царями и их подданными (см. Kline).

В подобной аргументации делается допущение, неверное с точки зрения истории литературы. Критики предполагают, что Моисей не мог бы выйти за рамки одного-единственного стиля. А он, получив в Египте превосходное образование, был знаком с договорами о верности и любыми другими документально-повествовательными и художественными текстами, существовавшими в то время. Хорошие современные авторы меняют стиль и литературные формы, следуя логике своего дара или чтобы добиться нужного эффекта. Иногда они могут прибегать к разным литературным формам в пределах одного произведения. Примечателен здесь пример °К. С. Льюиса. Господа библейские критики сорвались бы с резьбы, увидев подпись одного и того же автора под сказками для детей и серьёзными критическими статьями о литературе, аналитическими исследованиями и аллегорической сатирой, а также научной фантастикой, биографической прозой, формальнологическими эссе и трактатами.

Поздние географические названия. Модернизированные географические названия легко объяснить как позднейшие вставки. Например, родной город автора этой книги в Мичигане всегда назывался Ван-Дайк, но сейчас на географических

картах он обозначен как Уоррен. Позднейшие переписчики могли осовременить некоторые географические названия, чтобы

читателям было понятнее. Со стихом Нав. 14:15 почти наверняка так и было, ведь здесь в текст явно вставлено примечание, которое гласит: «[имя Хеврону прежде было Кириаф-Арбы, как назывался между сынами Енака один человек великий]».

Обладание землёй обетованной. Во Вт. 8:18 говорится о том, что Израиль владеет землёй, а это произошло не раньше, чем умер Моисей. Поэтому утверждается, что Моисей не мог написать данный стих.

Комментаторы Ветхого Завета Киль (Keil) и Дилич (Delitzsch) приходят к выводу, что «в данном стихе подразумевается земля к востоку от Иордана (Галаад и Васан), которая была завоёвана израильтянами под руководством Моисея и разделена между двумя с половиной коленами и которая названа во Вт. 3:20 «владением», полученным этими коленами от Иеговы» (Kiel and Delitzsch, 1:293). Кроме того, стих Вт. 3:18, имея характер примечания, мог быть более поздней – после времени Моисея – вставкой в оригинальный текст. Какие бы доказательства позднейшего редактирования это нам ни давало, они отнюдь не подтверждают теорию **J-E-P-D** и не опровергают авторство Моисея в отношении изначального богодухновенного текста.

Авторство Моисея в отношении Книги Исход. Существуют весомые свидетельства того, что Книга Исход написана Моисеем. Во-первых, ни у кого из других известных личностей того периода не было достаточно времени, заинтересованности и возможностей, чтобы создать такое произведение. Во-вторых, Моисей был свидетелем всех событий в книгах от Исхода до Второзакония, поэтому как никто другой подходил для этой роли. И действительно, текст представляет собой живой рассказ непосредственного участника таких драматических событий, как, например, переход через Чермное море, получение от Бога заповедей и скитания в пустыне.

В-третьих, в древнейших из известных раввинистических материалов эти книги единодушно приписываются Моисею. Это можно утверждать в отношении Талмуда и произведений таких

иудейских писателей, как °Филон Александрийский и Иосиф °Флавий.

В-четвёртых, у автора проявляется детальное знание географии странствий в пустыне (см., например, Исх. 14). Это крайне маловероятно в отношении любого другого автора, кроме самого Моисея, который провёл в этих местах сорок лет в качестве пастуха, а потом ещё сорок лет в качестве руководителя народа. Тот же довод можно привести в связи с детальными описаниями уклада жизни и обычаев самых разных народов, упоминаемых на протяжении всего Пятикнижия.

В самой книге сказано, что «написал Моисей все слова» (Исх. 24:14). Если в действительности писал не он, то это обман. Преемник Моисея Иисус Навин объявлял, что Моисей написал Закон. Фактически, когда Иисус Навин принял руководство, он указывал, что получил наставление от Бога: «да не отходит сия книга закона от уст твоих» (Нав. 1:8); ему было сказано: «тщательно храни, и исполняй весь закон, который завещал тебе Моисей, раб Мой» (Нав. 1:7). После Иисуса Навина длинная череда ветхозаветных фигур считала автором книг закона Моисея, среди них – Иосия (2Пар. 34:14), Ездра (Езд. 6:18), Даниил (Дан. 9:11) и Малахия (Мал. 4:4). Иисус и новозаветные священнописатели тоже ссылались при цитировании на Моисея. Во многих других случаях Пятикнижие обозначается в Писании как книги или закон Моисея.

Иисус, вспоминая слова Исх. 20:12, употребил вводный оборот: «ибо Моисей сказал» (Мк. 7:10; ср. Лк. 20:37). Апостол Павел, когда цитирует Лев. 18:5, отмечает, что «Моисей пишет о праведности от закона» (Рим. 10:5). Итак, у нас существует подтверждение, данное Иисусом, Который Своими чудесами засвидетельствовал, что Он – Христос, Сын Божий (*см*. Христос: божественная сущность: чудеса: значение для апологетики). И ещё есть авторитет апостолов, тоже засвидетельствованный (*см*. чудеса в Библии).

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction. Flavius Josephus, Antiquities of the Jews.*

→ *Against Apion*.

N. L. Geisler and W. E. Nix. *General Introduction to the Bible*.
R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*.
C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1.
M. Kline, *Treaty of the Great King*.
M. Unger, *Introductory Guide to the Old Testament*.

Р

Разум

см. **Вера и разум**

Рамм, Бернард

(*RAMM, BERNARD*)

Христианский апологет и философ Бернард Рамм (1916–1992) родился в американском городе Бьютт (штат Монтана). Свою академическую карьеру Рамм начал в 1943 г. в Библейском институте Лос-Анджелеса (ныне Университет Бьолы). Закончил он её в Американской баптистской семинарии Запада (1959–1974; 1978–1986). Рамм – автор восемнадцати книг и свыше 100 статей и обзоров. В число его работ по апологетике входят: «Проблемы в христианской апологетике» (*Problems in Christian Apologetics,* 1949), «Протестантские христианские свидетельства» (*Protestant Christian Evidences*, 1953), «Христианский взгляд на науку и Писание» (*The Christian View of Science and Scripture*, 1954), «Свидетельство о пророчествах и чудесах» («The Evidence of Prophecy and Miracle» //Carl F. H. Henry, ed., *Revelation and the Bible*, 1958), «Разновидности христианской апологетики» (*Varieties of Christian Apologetics*, 1962 г.) и «Свидетельство Духа» (*The Witness of the Spirit*, 1959). Книга «Бог, Который изображает» (*The God Who Makes a Difference*, 1972) стала его главным апологетическим трудом.

Апологетически подход Рамма. Хотя в подходе раннего Рамма акцент ставится на христианском свидетельстве, его зрелая позиция представляла собой разновидность предпосылочной апологетики, сходной с воззрениями Эдварда Джона °Карнелла. В аспекте логики его исходная точка построений была близка к научному методу.

Отказ от теистической аргументации. Как и другие представители предпосылочной апологетики, Рамм отвергал традиционную теистическую аргументацию о существовании Бога. Он приводил три причины тому: во-первых, Бог не может быть познан вне веры (Ramm. *Witness of the Spirit*, 82–83). Во-вторых, °ноэтические последствия греха препятствуют эффективности теистических доказательств (Ramm, *Protestant Christian Evidences*, 29). В-третьих, такие доказательства

абстрактны и не приводят к Богу откровения (ibid., 41–42; ср. Carnell, *Philosophy of the Christian Religion*, 101–4).

Рамм приходит к тому выводу, что «философский подход к теме существования Бога и библейский подход к реальности Бога живого фундаментально различны» (Ramm, *God Who Makes a Difference*, 104). Действительно, «мы можем сказать афористически, что доказательством существования Бога является Священное Писание, *если* мы знаем, о чём мы говорим». Рамм поясняет: «Эго утверждение предполагает понимание Писания в качестве полномочного замещающего представителя исторических событий Божьего дела и Божьего слова. Через обращение к этим событиям и словам Дух Божий делает Бога той Реальностью, которой Он является для нас» (ibid., 105). Мы знаем, что Бог существует, говорит Рамм, не в силу каких бы то ни было философских доказательств, а потому, что Он действует в истории, как то засвидетельствовано Писанием.

Исходная точка логических построений. По убеждению Рамма, человек должен рассмотреть возможные варианты, склониться к определённой гипотезе, а затем её проверить. Он считает, что прогресс в знании возможен только тогда, когда мы переходим от фактов к какой-то теории или гипотезе, которая включает в себя факты и объясняет их (Carnell, *Philosophy of the Christian Religion*, 32).

Суть выбранных Раммом предпосылок такова: «Христианская религия есть то действие Святого Духа, дающего искупление и откровение, которое достигает своего высшего выражения в откровении и искуплении через воплощение Бога во Христе; и эта религия запечатлена для всех времён и засвидетельствована для всех времён в богодухновенном Священном Писании» (ibid., 33).

Верификация предпосылок. Согласно Рамму, существует три концентрических круга верификации. Они соответствуют трём стадиям в подтверждении провозглашаемых христианством истин.

Внутреннее свидетельство. В первом круге верификации грешник слышит благую весть и благодаря Святому Духу

убеждается в её истинности. Первичная религиозная верификация должна быть внутренней и духовной, иначе это верификация через чуждый религии процесс (ibid., 44). Убеждающее действие Святого Духа приложено внутри, но не является субъективным (*см*. Святой Дух: значение для апологетики).

Действие Бога в истории. Как утверждал Рамм, первоочередная функция христианского свидетельства – подготовить почву для восприятия благой вести. Само это свидетельство не является благой вестью и не заменяет её. Действие Бога в истории, это второй круг, подтверждает, что библейский Бог преображает мир и «входит в наше время, в нашу историю, в наше пространство, в наш космос […] Благодаря тому, что Бог совершает это преображение, мы знаем, что веруем в истину, а не в вымысел или просто религиозные философствования» (ibid., 57).

Итак, христианство подтверждается объективными фактами. °Чудеса и исполнившиеся пророчества являются лучшим свидетельством (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Представители °эвиденциальной апологетики убеждены, что такие свидетельства доказывают божественное происхождение христианской веры (Ramm, *God Who Makes a Difference*, 55). Сверхъестественные явления подтверждают богословие. Откровение удостоверяется рассудком.

Адекватность мировоззрения. Христианство поверяется также своей способностью дать совокупный взгляд на единство мира, человечества и Бога. В третьем круге устанавливается, что христианство истинно потому, что благодаря его принципам мир и жизнь становятся для человека наиболее осмысленными. °Мировоззрение есть «та схема или та перспектива, которая наиболее для него привлекательна, которая создаёт для него единое целое наиболее осмысленным образом» (ibid., 60). «Ответственный совокупный взгляд» должен учитывать факты, должен допускать проверку по определённого рода критериям и должен быть внутренне непротиворечивым (ibid., 67).

Эти критерии сходны с предложенными Карнеллом принципами соответствия фактам и логической

последовательности. Карнелл убеждён в общезначимости закона непротиворечивости (*см*. первичные принципы). Это необходимый критерий истины. В самом деле, без него мы не можем мыслить (ibid., 68–69; Ramm, *Protestant Christian Evidences*, 41, 54). Однако Рамм не придаёт логике такого же значения, как некоторые представители предпосылочной апологетики, например, Гордон °Кларк.

Вопрос убеждённости. Рамм проводит различие между °уверенностью и убеждённостью. Он полагает, что 1) через Писание и внутреннее свидетельство Святого Духа христианин может приобрести полную духовную убеждённость в существовании Бога, в том, что Христос – его Господь и Спаситель и сам он – чадо Божье. Слово «вероятно» при ответе на такие вопросы становится лишним. Далее, 2) христианская вера принадлежит к сфере истории. Исторические факты не могут быть известны достоверно, но они могут быть известны с высокой степенью вероятности. 3) Затем христианин основывает свою веру на полной убеждённости, полагая для объективной и фактической основы христианского откровения высокую степень °вероятности (Carnell, *Philosophy*, 73).

Итак, «христианин убеждён в истинности своей веры благодаря свидетельству Духа. Он убеждён в истинности своей веры через действие Бога живого в Космосе, Бога, преображающего мир. И он является христианином, ибо уверен, что христианская вера даёт ему самый адекватный совокупный взгляд, какой только возможен в отношении человека, человечества, мира и Бога» (ibid., 61).

Библиография:

E. J. Carnell, *A Philosophy of the Christian Religion*.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.

S. Grenz, et al., eds., *Twentieth Century Theology*.

G. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*.

B. Ramm, *A Christian Appeal to Reason*.

→ *Problems In Christian Apologetics.*

→ *Protestant Christian Evidences.*

→ *The Christian View of Science and Scripture.*

→ «The Evidence of Prophecy and Miracle» // C. F. H. Henry, ed., *Revelation and the Bible.*

→ *The God Who Makes a Difference.*

→ *The Witness of the Spirit.*

→ *Varieties of Christian Apologetics.*

Рассел, Бертран

(*RUSSELL, BERTRAND*)

Бертран Рассел (1872–1970) родился в английском городе Рейвенскрофт в семье свободомыслящих родителей, друживших с Джоном Стюартом Миллем (Mill). После смерти родителей Рассела воспитывали в строгости его дед и бабка, бывшие пресвитериане, которые перешли в унитарии. О бессмертии души Рассел начал задумываться в возрасте четырнадцати лет, а от своей веры в Бога отказался к восемнадцати (в 1890), прочитав «Автобиографию» Милля.

Философию Рассел изучал в Кембридже, а позднее преподавал там же, в Тринити-колледже, из которого был в конце концов уволен за свою пацифистскую деятельность (1916). Он говорил: «Когда разразилась война, я словно бы услышал глас Божий. Я понял, что моё дело – протестовать». Рассел читал в Соединённых Штатах несколько курсов лекций (1896, 1927, 1929, 1931 и с 1938). Он много раз женился и разводился, провёл за антиправительственные выступления шесть месяцев в тюрьме (1918), где написал «Введение в математическую философию» (*Introduction to Mathematical Philosophy*), а в 1940 г. было признано, что он не имеет надлежащих нравственных качеств, чтобы преподавать в Нью-Йорке. Однако Рассел в конечном счёте получил Нобелевскую премию по литературе (1950) за свою защиту свободомыслия.

Труды Рассела весьма велики по объёму, все без исключения, начиная с солиднейших «Оснований математики» (*Principia Mathematica*, 1910), написанных в соавторстве с Алфредом Нортом °Уайтхедом, до его более популярной книги «Почему я не христианин» (*Why I Am Not a Christian*), основанной на сборнике лекций 1927 г. В число других его произведений входят «Критическое изложение философии °Лейбница» (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz,* 1900), «Культ свободного человека» («Free Man’s Worship», 1903), «Сущность религии» («Essence of Religion», 1912), «Религия и наука» (*Religion and Science*, 1935), «Полемика о

существовании Бога» («The Existence of God Debate», 1948) с отцом Коплстоном (Copleston), «Кто такой агностик?» («What Is an Agnostic?», интервью 1953) и «Может ли религия исцелить нас от невзгод?» («Can Religion Cure Our Troubles?», на основе статей 1954). В главных его трудах по философии развиваются идеи лингвистического атомизма. Рассел был наставником Людвига °Витгенштейна, написал предисловие к «Трактату» Витгенштейна и признавал его влияние на собственный логический атомизм.

Религия Рассела. Религиозные взгляды Бертрана Рассела значительно изменялись на протяжении девяносто восьми лет его жизни. В течение первых четырнадцати лет своей жизни он был теистом (*см*. теизм). В возрасте от четырнадцати до восемнадцати лет он стоял на позициях деизма (*см*. деизм). В восемнадцать он стал атеистом (то есть отрицал теизм). В тридцать один год он пришёл к своего рода фаталистическому стоическому натурализму, который описал в «Культе свободного человека». К возрасту сорока лет он исповедовал разновидность эмпирического пантеизма (см. Russell, «The Essence of Religion»), которую мог бы одобрить Фридрих °Шлейермахер (Schleiermacher; 1768–1834). Позднее он перешёл в воинствующий антитеистический и антихристианский лагерь. В 76 лет в своём интервью для журнала *Look* (1953) он охарактеризовал себя как «агностика» (*см*. агностицизм).

Агностицизм и антирелигиозность. Что бы там ни говорили о метафизических исканиях Рассела, он последовательно придерживался антихристианских и антирелигиозных убеждений, хотя и не считал себя атеистом. «Моя позиция – агностицизм», заявлял Рассел (Russell, «The Existence of God Debate», 144). В своём интервью для журнала *Look* он говорил: «Агностик полагает невозможным знать истину в таких вопросах, как Бог и грядущая жизнь, вопросах, которыми занимаются христианство и другие религии». После этого решительного утверждения он тут же подстраховывается, добавляя: «Или, если не совсем невозможно, то, по крайней мере, невозможно в настоящее время» (Russell, «What Is an Agnostic?», 577).

Рассел проводил различие между агностицизмом и атеизмом, указывая, что «атеист, как и христианин, считает, что мы *можем* знать, есть ли Бог или Его нет; по мнению атеиста, он может знать, что Бога нет [*см*. атеизм]. Агностик воздерживается от суждений, говоря, что у нас нет достаточных оснований ни утверждать, ни отрицать это... Агностик может думать, что существование Бога, хотя и не является невозможным, является крайне маловероятным» (ibid.).

Из-под пера Рассела непрестанно выходили критические нападки, не только на христианство, но и на религию в целом. Он писал: «Я настолько же твёрдо убеждён во вредности религий, насколько твёрдо я убеждён в их ложности» (Russell, *Why I Am Not a Christian*, xi). Главная причина этого – в основе религий лежит вера, порождённая страхом, что плохо уже по самой своей сути. Принявшая организованную форму религия задерживает мировой прогресс. В частности: «Я утверждаю вполне обдуманно, что христианская религия, в её организованном церковном виде, была и до сих пор остаётся главным врагом нравственного прогресса во всём мире» (ibid., 15).

Неприятие авторитетов. Рассел заявлял, что отрицает все авторитеты. Агностик, говорил он, считает, что человек должен обдумывать своё собственное поведение, прислушиваясь к чужой мудрости. «Никто, кроме глупца, не потакает каждой своей прихоти, но обуздывается желание всегда за счёт какого-то другого желания» (Russell, «What Is an Agnostic?», 578).

Рассел отрицал «веру в один только разум», настаивая, что существует нечто большее, нежели факты и рассудочность. Как он полагал, лично он руководствуется обдуманными намерениями, целями. «Агностик будет подбирать для себя цели в собственной душе, а не во внешних предписаниях» (ibid., 583). Например, разум может подсказать, как добраться до Нью-Йорка, но только у личности могут обнаружиться резоны (намерения) туда отправиться.

Понятие греха не является полезным, хотя некоторые типы поведения желательны, а другие нежелательны (ibid., 578).

Однако Рассел спешит уточнить, что наказание за нежелательное поведение должно быть только профилактическим или исправляющим, но не карающим.

Проблемы христианства. Библия отвергается вместе со всеми прочими авторитетами. Рассел расценивает её как легендарные исторические повествования одного плана с эпосом Гомера. Некоторые из её нравственных наставлений хороши, но многие никуда не годятся (ibid., 579).

Рассел сомневается, жил ли когда-либо Христос. «С исторической точки зрения, – заявлял он, – весьма сомнительно, существовал ли вообще когда-либо Христос, а если он и существовал, мы ничего о нём не знаем» (Russell, *Why I Am Not a Christian*, 11). Тем не менее он утверждает, что «большинство агностиков [к которому не обязательно принадлежит он сам] восхищается жизнью и нравственным учением Иисуса, как они описаны в Евангелии [которое он не признаёт], но не обязательно в большей степени, если сравнивать Иисуса с некоторыми другими людьми. Кто-то [не Рассел] поставил бы его на один уровень с Буддой […] Сократом, а кто-то – с Авраамом Линкольном» (Russell, «What Is an Agnostic?», 579). В отличие от многих неверующих, Рассел заявляет: «Я не считаю, что Христос был лучшим и мудрейшим из людей» (Russell, «Can Religion Cure Our Troubles?», 2). Оценка библейского Иисуса у Рассела сводится к тому, что Иисус не был ни мудрым, ни милосердным, ни человечным, а был жесток (см. ниже). Сократа Рассел видит в лучшем свете. Он пишет: «На мой взгляд, в нравственных качествах Христа был один очень серьёзный изъян, а именно, он верил в ад. Лично я не думаю, чтобы кто-либо, подлинно гуманный, мог верить в вечное, неизбывное наказание» (Russell, *Why I Am Not a Christian*, 12).

Бессмертия нет. Рассел не верил ни в какое загробное существование, будь то существование на небесах или в аду. Говоря об агностиках в целом, он отмечал: «Агностик как таковой не примет мнение о жизни после смерти, пока не сочтёт, что имеются свидетельства в пользу того или другого». Относительно себя самого Рассел добавляет: «Не думаю, чтобы

у нас были хоть сколько-то весомые основания верить, что мы можем жить после смерти» (Russell, «Whatls an Agnostic?», 580). Ибо «разумно предположить, что психическая жизнь прекращается, когда прекращается жизнь телесная» (Russell, «What I Believe?», 40). Далее он пишет: «Я верю, что я, когда умру, подвергнусь тлению, и ничего из моей индивидуальности не сохранится» (Russell, *Why I Am Not a Christian*, 43).

При некоторой неуверенности относительно загробной жизни в общем и целом, Рассел был абсолютно убеждён, что ада не существует. Ибо «вера в ад обусловлена верой в то, что мстительное наказание за грех есть благо [...] Можно себе представить, что однажды, благодаря спиритизму, появятся свидетельства их [небес] существования, но большинство агностиков не считает, что такие свидетельства у нас есть, и поэтому не верит в небеса» (Russell, «What Is an Agnostic?», 580–81). По поводу того, верит ли он в Божий суд, Рассел отвечал: «Совершенно не верю. Я также не верю в Зевса, Юпитера, Одина и Брахму, но эти боги проблем не создают […] Если Бог существует, я счёл бы крайне маловероятным, что у Него может быть настолько больное самолюбие, чтобы обижаться на тех, кто сомневается в Его существовании» (ibid., 581).

Натуралистическое отрицание °чудес. Что касается сверхъестественных явлений, то, как утверждал Рассел, «агностики не считают, что существуют какие-либо свидетельства «чудес» в смысле явлений, противоречащих законам природы». В самом деле, «вполне можно обойтись без чудес, так как Провидением установлено, чтобы действие естественных законов приводило к наилучшему возможному результату» (Russell, *Why I Am Not a Christian*, 42). Рассел признаёт, что бывают необычайные события, но это не чудеса. «Мы знаем, что исцеления верою бывают, и это ни в коей мере не чудеса». Он видит столько же свидетельств о чудесах в случае греческих богов у Гомера, сколько в случае христианского Бога в Библии (Russell, «What Is an Agnostic?», 581).

Аналогичным образом, Рассел расценивает догмат рождения от Девы как рудимент языческой мифологии (см. митраизм; мифология и Новый Завет). Он указывает на рассказы о °рождении от девы, связанные с Заратуштрой, и на тот факт, что вавилонскую богиню Иштар называли «святою девой» (ibid., 579).

Рассел также отвергает идею о предназначении жизни. «Не думаю, что жизнь в целом имеет какую-то цель. Она просто возникла. Но отдельно взятый человек имеет свои цели, и в агностицизме нет ничего, что заставляло бы от них отказываться» (ibid., 582).

Ранний, буддизм как лучшая религия. На вопрос, какая религия вызывает у него больше всего уважения, Рассел отвечал, что предпочитает буддизм, «особенно в самых ранних его формах, потому что в нём было меньше всего репрессивных аспектов». Ему нравились конфуцианство и либеральное христианство, где догматика сведена к минимуму. Но относительно того, существует ли Бог в основе какой бы то ни было из религий, он говорил, что единственным свидетельством, которое он бы принял, стал бы глас с неба, в точности предсказывающий всё, что произойдёт в ближайшие двадцать четыре часа. Впрочем, даже это убедило бы Рассела только в существовании сверхчеловеческого разума. Фактически, он не может придумать свидетельства, которое убедило бы его в существовании Бога (ibid., 583–84).

Оценка. Такой антагонизм по отношению уже к самой возможности доказать существование Бога ставит под сомнение определение *агностицизма* у Рассела. Его позиция почти не отличается от позиции большинства атеистов, заявляющих, будто бы знают (с «весьма высокой вероятностью»), что Бога не существует. В чём же отличие? Из атеистов мало кто говорит о своей абсолютной уверенности в том, что Бога нет (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). В какой-то момент своего интервью для журнала *Look* Рассел признал, что во всех практических вопросах он «заодно с атеистами» (ibid., 577). В связи с таким его нежеланием признать свой атеизм

вспоминается саркастическое замечание Карла °Маркса о том, что «агностик – не что иное, как бесхребетный атеист».

Внутренне противоречивый агностицизм. Если Рассел был «агностиком», то из самых закоренелых, говорящих о «невозможности» знать, есть ли Бог. Такие воззрения в сухом остатке дают утверждение: «относительно существования Бога я знаю наверняка, что нельзя ничего знать наверняка относительно существования Бога». Осторожная оговорка «в настоящее время» не снимает проблемы. Утверждение всё равно остаётся внутренне противоречивым «в настоящее время».

Оценка религии у Рассела поверхностна и некорректна. Его утверждение о том, что все религии порождены страхом, представляет собой «социологический софизм». Дело в том, что здесь описательные высказывания расцениваются так, как если бы они были предписывающими. Страх является фактором, кое-кого приводящим к религии, но его отнюдь не достаточно для истинной, непреходящей веры. Люди также ищут в религии счастья, уверенности, освобождения от чувства вины, удовлетворения других своих потребностей. У Рассела, похоже, была патологическая боязнь страха. Не всякий страх так уж плох. Существует благотворный страх, предупреждающий человека о вероятной опасности или негативных последствиях. Страх не сдать экзамен может оказаться полезным стимулом для учёбы. Страх быть сбитым пьяным водителем заставляет пешехода осмотрительней вести себя на дорогах. Кроме того, психологические причины ещё не объясняют происхождение веры. Они помогают понять, *почему* люди верят, но не объясняют *того*, *во что* они верят (см. Woods, 23). И наконец, происхождением не определяется ценность явления. Большинство людей боятся огня, но это ничего не говорит нам о ценности огня для людей.

Потребность в Боге. Хотя веры у Рассела не было, потребность в Боге иногда у него сквозит. В один из моментов наибольшей откровенности он написал: «Даже когда чувствуешь себя ближе всего к другим людям, *в тебе словно бы что-то упрямо стремится к Богу, отказываясь влиться в любое*

земное сообщество – по крайней мере, так я должен был бы выразиться, если бы считал, что Бог существует. Вот странность, не правда ли? Я страстно предан этому миру, и очень многому в нём, и многим людям, и всё же… что мне всё это? *Должно быть что-то, что важнее, так я чувствую*, хотя и не верю, что есть» (Russell, *Autobiography*, 125–26; *курсив Н. Г.*).

Авторитетность разума. Рассел заявляет об отрицании всех авторитетов, однако признаёт окончательный авторитет человеческого разума. Он отмежёвывается от «веры в один только разум», но лишь в том смысле, что цели человека обуславливают его действия. Однако верим мы не в цели, а в некие источники и критерии истины. Один только разум здесь достаточен. Поэтому справедливо было бы сказать, что Рассел отрицает все авторитеты за исключением человеческого разума (*см*. рационализм). Естественно, «разум занимается фактами, отчасти наблюдаемыми, отчасти логически выводимыми» (Russell, «What Is an Agnostic?», 583). Итак, для Рассела всё-таки существовал окончательный авторитет.

Как и у других агностиков и атеистов, представления Рассела о грехе непоследовательны. Он отрицает само это понятие, сводя всё к «желательному» и «нежелательному». И всё же, когда затрагивается вопрос о свободе слова и образа жизни, Рассел выдвигает непреклонные этические убеждения. Он, похоже, не испытывает никаких сомнений в том, что вера в ад действительно и подлинно «жестока», «немилосердна» и «бесчеловечна». Это позиция этического абсолютизма. Коль скоро нравственность сводится просто к «желательному» и «нежелательному», в этике не может быть реальных оснований для того, чтобы называть что-то жестоким или этически неправильным. Чтобы оставаться последовательным, Рассел должен был бы сказать только, что концепция ада противоречит его желаниям. У него нет этических оснований выносить какое бы то ни было ценностное суждение (*см*. нравственность: абсолютная природа).

Далее, в представлениях Рассела о человечестве наличествует фундаментальная неоднозначность. Как отмечает

Р. Э. Д. Кларк (Clark), Рассел основывал свой этический кодекс на сущностной добродетели человека, хотя в других случаях сам же настаивал, что благой Бог никогда бы не создал такое мятежное двуногое.

Авторитет и христианство. Неприязнь Рассела ко всему христианскому возрастает с чуткостью счётчика Гейгера, едва он приблизится к чему-либо, в чём можно заподозрить авторитетность или притязания на его личную жизнь и свободу. Он отвергает Библию вместе со всеми прочими авторитетами. Расселу нравятся некоторые из её нравственных наставлений, но те, которые задевают его, «никуда не годятся» (ibid., 579). Его нападки на Иисуса, помимо его исходного неверия в существование Иисуса, похоже, обусловлены тем фактом, что Христос в Писании предстаёт авторитетной фигурой. Будда, который нравится Расселу больше, оставил мало заповедей и указывает индивидуально подогнанный путь к мудрости. У Сократа директивности ещё меньше.

Почему Рассел отвергал Христа. Воинственное антихристианство в книге «Почему я не христианин» оставляет впечатление строго принципиального атеизма. Однако намерениям Рассела, как представляется, больше соответствует спор с фиктивным оппонентом для отторжения авторитарных влияний на личность и образ жизни христианина. Его идеал религиозного христианина – человек, который творит добро, не исповедуя символа веры. Но ведь христианин должен быть чем-то большим, чем просто благотворителем, иначе он ничем не будет отличаться от других религиозных людей, таких как мусульмане. Самое малое, христианин верит в определённые истины, касающиеся существования Бога, бессмертия, характера и личности Христа. Рассел не приемлет ничего из перечисленного. В частности, Рассел пришёл к нижеприведённой позиции.

Логическая ошибка доказательства о Первопричине. Рассел отвергает традиционные доказательства существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования), в том числе космологическое доказательство, основанное на существовании Первопричины. Как он рассуждает, коль скоро что-то может

существовать без причины, то существовать таким образом может и мир, а не только Бог. Веру в то, что мир имеет своё начало, Рассел приписывает скудости человеческого воображения.

Согласно Расселу, само понятие «причины», на котором основано °космологическое доказательство, в современной философии утратило силу. Но даже если признать причинность, он выдвигает такую дилемму:

1) Либо все сущности имеют свою причину, либо не имеют её.

2) Если все сущности имеют причину, то имеет её и Бог, так как Он есть сущность.

3) Если все сущности не имеют причины, то не имеет её и мир, так как он есть нечто существующее.

4) Итак, или Бог имеет причину в чём-то другом (и тогда не является Первопричиной), или же мир не порождён никаким Богом в качестве причины (и никакого Бога не существует).

5) В любом случае Первопричины не существует.

С точки зрения логики, просто из того, что Бог может не иметь причины, ещё не следует, что мир тоже может её не иметь. Бог и мир относятся к двум разным категориям. Так как Бог – это Творец, а мир – Его творение, только мир нуждается в своей причине, но не Бог. Кроме того, имеются веские научные и философские основания считать, что мир имел своё начало во времени; это идея, которую Рассел отметает, не уделив ей должного внимания (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма; теория большого взрыва). Поэтому аргументация Рассела против Первопричины несостоятельна.

Вопрос Рассела «какая причина породила Бога?» основан на неверной формулировке принципа причинности (*см*. принцип причинности). °Фома Аквинский не утверждал, будто бы *всё* нуждается в своей причине. Нуждаются в причине сущности *зависимые*, сущности, *лишь возможные* в своём бытии. Например, сущности, которые имели начало своего бытия, нуждаются в своей причине. Ибо всё, что начинает быть, нуждается в причине, дающей бытие. Но вечное независимое Существо, такое как Бог, не нуждается в причине. Поэтому

спрашивать: «Кто сотворил Бога?» абсурдно. Это вопрос: кто сотворил несотворённое? Для Рассела не должно было бы возникнуть трудностей в том, чтобы понять это. Рассел сам говорил, что мир не нуждается в причине; он просто «есть» (Russell, «Existence of God Debate»). Но если Вселенная может быть беспричинной, беспричинным может быть и Бог.

Доказательство на основе естественного закона. Доказательство на основе естественного закона отвергалось Расселом потому, что оно опирается на понимание законов в предписывающем смысле (и выводит, что у всякого предписания есть тот, кто предписывает). Но законы природы являются только дескриптивными, описательными, а не предписывающими. Поэтому, заключает Рассел, доказательство на основе естественного закона несостоятельно. Далее:

1) Коль скоро Бог создал закон, это могло произойти в силу разумного основания или без такого основания.

2) Это не могло произойти в силу разумного основания, поскольку в таком случае Бог подчинялся бы ему и не был бы Высшим Существом.

3) Это не могло произойти без всяких оснований, поскольку в таком случае рациональный Бог не стал бы этого делать. Ведь у Бога есть разумное основание для всего.

4) Следовательно, Бог никак не мог бы создать закон (то есть нет и необходимости в Создателе закона).

Рассел правильно указывает, что законы природы чисто дескриптивны, они имеют описательный, а не предписывающий характер. Но из этого ещё не следует, что регулярность хода событий, упорядоченность в природе не нуждаются в Упорядочивателе (*см*. доказательство телеологическое; принцип антропологический; эволюция химическая). И действительно, многих современных агностиков и атеистов размышления об антропологическом принципе привели к серьёзному пересмотру их позиций. Ибо Кто мог упорядочить Вселенную, с самого начала создав в ней именно такие условия, которые делают возможным существование человека?

Далее, Рассел выдвигает ложную дилемму относительно того, имел ли Бог разумные основания для создания закона.

Основания разума не должны находиться где-то вовне, иначе они могут оказаться полностью отсутствующими. Разумные основания для действий Бога в Нём и содержатся: Он есть высший Разум, ибо Он есть высшее разумное Существо во Вселенной.

Доказательство на основе устроенности мироздания. Рассел, вслед за Дэвидом °Юмом и Чарлзом °Дарвином, отрицает концепцию устроенности мироздания, из которой вытекает тезис об Устроителе мироздания. Его рассуждениям можно придать такую форму:

1) Живые существа приспособлены к условиям своей жизни либо вследствие устроенности мироздания, либо вследствие эволюции.

2) Наука, указав на естественный отбор, продемонстрировала, что к условиям окружающей среды они приспособились в результате эволюции.

3) Следовательно, жизнь не была устроена её Устроителем.

Аргументация Рассела против устроенности мироздания являет собой классический пример логической ошибки. Он определяет альтернативы, а затем выбирает, какую хотел бы отбросить. Неизбежным результатом становится построение порочного круга. Кроме того, он игнорирует имеющиеся свидетельства. Он ложно постулирует, что приспособление возникает вследствие *либо* устроенности мироздания, *либо* эволюции, а затем утверждает, что именно вследствие эволюции (предпочитая этот вариант альтернативному). Итого: оно не возникло в силу устроенности. Но чтобы такой логический вывод был корректным, один из вариантов необходимо полностью отрицать. Рассел упускает из виду ту возможность, что приспособление могло возникнуть вследствие и устроенности, и эволюции вместе. В конце концов. Творец мог предопределить эволюцию в качестве средства исполнения Его замысла (*см*. эволюция). Далее, Рассел полагает, что свидетельства в пользу эволюции сильнее, чем в пользу творения. Но это не так (*см*. эволюция биологическая).

Нравственное доказательство. Рассел упрекает Иммануила °Канта за его нравственное доказательство бытия

Бога. Он настаивает, что человеку нелегко освободиться от того, что он впитал с молоком матери, а именно так Кант усвоил веру в Бога. Кроме этого довода *ad hominem*, Рассел предлагает такую логическую дилемму для тех, кто выводит из существования нравственного закона существование Нравственного Законодателя:

1) Если существует нравственный закон, то он существует либо по санкции (воле) Бога, либо нет.

2) Но он не может существовать с санкции Бога, потому что тогда он был бы не нравственным по своей сути, а произвольным.

3) Не может он существовать и без воли Бога, потому что в таком случае Бог следовал бы какому-то внешнему нравственному эталону и не был бы Богом (то есть Высшим Существом).

4) В любом варианте нет оснований постулировать существование Бога как источника нравственного закона.

Помимо довода Рассела *ad hominem*, не заслуживающего комментариев, в его аргументации присутствует ещё одна ложная дилемма. Ведь нравственный закон не обязательно должен либо быть произвольным, либо происходить извне Бога (*см*. эссенциализм божественный); он может существовать внутри Бога (то есть в Его неизменной нравственной сущности). Таким образом, Бог может одновременно быть Высшим Существом и не устанавливать закон по произволу.

Доказательство на основе восстановления справедливости. Теисты иногда доказывают, что должна существовать грядущая жизнь и нравственно совершенный Бог, чтобы все несправедливости этой жизни могли быть исправлены. Однако Рассел возражает: всё, что оказывается для нас истинным здесь, надо полагать, должно быть истинным везде. А мы видим, что в этой жизни царит несправедливость. Нет оснований верить, что она не будет царить и во всех иных возможных мирах.

Но отнюдь не обязательно, чтобы всё, что истинно здесь, было истинным везде. Существование пустынь в Аризоне не означает, что пустыни должны быть и во Флориде или на

Аляске. Даже если бы было верно, что поведение людей в определённом месте свидетельствует, каким будет поведение людей в других местах при сходных условиях, аргументация Рассела оказалась бы несостоятельной. В конце концов, небеса подразумевают совсем другие условия – это обитель совершенства. А если так, то можно ожидать, что и поведение людей будет там совсем другим. Рассел также упускает из виду предписывающий характер нравственного закона. Коль скоро существует абсолютно совершенный Бог, Он не может допустить, чтобы несправедливость продолжалась вечно. Он должен её исправить. А Рассел не мог бы на основе предположения о том, что нравственно совершенного Бога не существует, доказывать, что такого Бога не существует.

Нравственные качества Христа. Рассел не только отвергает доказательства о существовании Бога и бессмертии человека, но отрицает также, что личность Христа характеризовалась высокими нравственными качествами. Он считает, что в Его личных качествах были серьёзные изъяны.

Убеждения Рассела относительно нравственных качеств Христа имеют собственные изъяны. Во-первых, он совершенно игнорирует позитивное свидетельство о нравственной безупречности Христа (*см*. Христос: уникальность). Во-вторых, вся его негативная аргументация не в состоянии действительно доказать существование у Христа нравственных изъянов.

Иисусу не хватало мудрости. Если человек очень мудр, он не может ошибаться относительно важных вещей. Однако Иисус ошибся относительно одной из важнейших составляющих Своего учения, а именно, что Он вернётся на землю сразу после Своей смерти (Мф. 24:34). Следовательно, Иисус не был особенно мудрым человеком. В ещё одном случае Он показал отсутствие у Него мудрости, когда проклял бесплодную смоковницу, хотя пора появления плодов просто ещё не пришла (Мф. 21:19; ср. Мк. 11:14). Истинно мудрый человек никогда бы так не поступил.

Рассел ошибочно предполагает, будто бы Иисус обещал вернуться ещё при жизни Своих учеников (Russell, *Why I Am Not a Christian*, 11). Имеющееся свидетельство это опровергает.

Иисус не сказал, что вернётся немедленно, а только имманентно во времени (ср. Деян. 1:7). Выражение «род сей» (Мф. 24:34) может означать, что еврейский народ не исчезнет прежде, чем Он вернётся, так как слово, переводимое как «род» (*genea*), может относиться также к народу, нации (ср. Мф. 23:36). Или же речь может идти о том обстоятельстве, что Он вернётся ещё при жизни того грядущего поколения, при котором начнёт осуществляться ряд событий, предсказанных в этом пророчестве (Мф. 24:33). Иисус прямо говорит, что никто не знает сроков Его пришествия (Мф. 24:36; Деян. 1:7). Таким образом, учению Иисуса в этой беседе как раз и противоречило бы такое понимание Его слов, будто бы Он предсказывает ученикам, когда вернётся.

Что касается мудрости и проклятия смоковницы, от внимания Рассела ускользает одно важное обстоятельство. Тогда уже наступило то время года (Пасха), когда появляются первые смоквы. Именно поэтому в тексте говорится: «и, увидев издалека смоковницу, *покрытую листьями*, пошёл, не найдёт ли чего на ней» (Мк. 11:13; *курсив Н. Г.*). Безусловно, Он не делал бы этого, если бы в такое время года смоквы иногда не появлялись, как они действительно появляются, под новыми листьями.

Далее, коль скоро Иисус – Творец, то из того, что финитное существо не видит причин для какого-то действия, ещё не следует, что таких причин не может быть у инфинитного Разума. Оказывается, намерения Иисуса здесь можно объяснить так: смоковница символизирует бесплодность Израиля, отвергающего Мессию, что должно привести к бедствиям. Непосредственно после этого эпизода следует столкновение в храме с иудейскими руководителями (Мк.

11:15 и далее), которые вскоре же призывали распять Его.

Иисус не был подлинно гуманным. Согласно евангелиям, Иисус верил в существование геенны – места вечных мук для погибших (Мф. 5:22; 10:28). Рассел настаивает, что ни один подлинный гуманист не станет верить в существование такого места, как преисподняя.

То, что Иисус верил в существование преисподней, не в большей степени подразумевает Его негуманность, чем подразумевала бы чью-то негуманность уверенность в том, что во время Второй мировой войны происходил еврейский Холокост. Бесспорно, коль скоро Холокост действительно был, то в признании самого этого факта нет ничего негуманного. Точно так же, коль скоро преисподняя существует реально, то в признании её реальности нет ничего негуманного. Это вопрос истины, а не гуманности.

Иисус был мстительным. Рассел считает, что Иисус очень мстительно относился к Своим врагам, предрекая для них бедствия и Божий суд (ср. Мф. 23). Однако такая мстительность по отношению к врагам является нравственным изъяном. Таким образом, в нравственных качествах Иисуса имелись изъяны.

Вопреки заявлениям Рассела, нет никаких свидетельств того, чтобы Иисус был мстительным. Он никому не отомстил. Он предостерегал Своих противников о гибельном итоге их жизни, если они не покаются. И в этом проявлялось милосердие. Иисус совершил один из величайших известных нам актов милосердия и прощения, когда, глядя на тех, кто подвергал Его мучительному распятию, произнёс: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34). Иисус вполне определённо учил, что мы не должны быть мстительными, призывая нас: «кто ударит тебя в правую щёку твою, обрати к нему и другую». И далее: «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:39, 44).

У Иисуса не было настоящей доброты. Рассел доказывает, что любой, кто грозит людям вечным неизбывным наказанием, не имеет настоящей доброты. Однако Иисус поступал так в ряде случаев (Мф. 5:22; 23:35–36; Ин. 5:24–29; 12:48).

То, что Иисус предостерегал людей относительно преисподней, не доказывает, что у Него не было настоящей доброты. Фактически, коль скоро преисподняя существует – а кому об этом лучше знать, если не Сыну Божьему (*см*. Христос: божественная сущность) – то наоборот, Иисус не был бы добрым, не предостерегай Он об этом людей. Что сам Рассел

подумал бы о человеке, не предупредившем его о пропасти впереди на дороге, в которой можно погибнуть, если не избрать другой путь?

Иисус проявлял жестокость. Ещё один нравственный изъян Иисуса, по мнению Рассела, проявился в том, что Он без всякой необходимости утопил в воде стадо свиней. Это была жестокость по отношению к животным, бессмысленное их уничтожение. Это свидетельствует о ещё одном нравственном изъяне Иисуса.

Ничего этически предосудительного в утоплении стада свиней не было (Мф. 8:32). Иисусу, как Богу, принадлежит верховное владычество над всякой жизнью. Он сотворил её и имеет право её отнять (Вт. 32:39; Иов 1:21). В конечном счёте все животные так или иначе умирают по воле Творца. Случится это раньше или позже – не имеет значения. Предназначение этого стада свиней состояло, конечно, не в том, чтобы давать свиное молоко. Его владельцы в любом случае собирались лишить этих свиней жизни. Кроме того, непосредственно убил свиней не Иисус; это сделали бесы. Иисус просто изгнал бесов из человека, а те вошли в свиней и свергли всё стадо с крутизны в море. Иисуса больше заботило спасение человека, а Рассел больше беспокоится за свиней.

Заключение. Рассел доказывал, будто бы нет реальной основы для веры ни в существование Бога, ни в высочайшие нравственные качества Христа (*см*. Христос: уникальность). А поскольку вера в то и другое существенно важна для того, чтобы быть христианином, он не хотел называться христианином. Но доводы Рассела не способны противостоять христианской аргументации о существовании Бога и нравственном совершенстве Христа. Им не хватает логической и фактической основы, чтобы выполнить отведённую им Расселом задачу. Они скорее свидетельствуют о стремлении обосновать заранее заданные желаемые выводы, нежели о честном поиске истины.

Библиография:

N. L. Geisler, *When Critics Ask*.

B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*.

→ «Can Religion Cure Our Troubles?»

→ «The Essence of Religion».

→ «The Existence of God Debate», with Father Copieston, BBC radio broadcasts, 1948.

→ «Free Man's Worship».

→ *Introduction to Mathematical Philosophy*.

→ *Religion and Science*.

→ «What I Believe?»

→ «What Is an Agnostic?» // *Look magazine* (1953).

→ *Why I Am Not a Christian*.

A. D. Weigel, «A Critique of Bertrand Russell's Religious Position» // *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 8.4 (August 1965).

H. G. Woods, *Why Mr. Bertrand Russell Is Not Christian.*

Рационализм

(*RATIONALISM*)

Рационализм – это философия, которая придаёт особое значение разуму в качестве средства выявления истины. Рассудок должен доминировать над ощущениями, и априорное – над апостериорным. Обычно рационалисты придерживаются позиций фундаментализма (*см*. фундаментализм), гласящего, что существуют первичные принципы познания, без которых никакое познание невозможно (см. ниже). Для рационалиста об истине судит разум, и истина объективна (*см*. природа истины).

Хотя °Аристотель (384–322 гг. до Р. Х.) считал, что познание начинается с чувств, его концепции, связанные с ролью разума и логики, сделали его отцом западного рационализма. Рене °Декарт (Descartes; 1596–1650), Бенедикт °Спиноза (Spinoza; 1632–1677) и Готфрид °Лейбниц (Leibniz; 1646–1716) были главными представителями рационализма нового времени.

Для большинства типов мировоззрения найдётся по меньшей мере один крупный представитель рационализма. Лейбниц был приверженцем °теизма, Спиноза склонялся к °пантеизму, Айн Рэнд (Rand; 1905–1977) исповедовала °атеизм. Большая часть деистов (*см*. деизм) придерживается той или иной формы рационализма. Даже в пантеизме есть признанные сторонники рационализма, такие как Чарлз Хартсхорн (Hartshorne; род. 1897). В °ограниченном теизме рациональную его апологетику осуществляли Джон Стюарт °Милль (Mill; 1806–1873) и другие.

Причина того обстоятельства, что в самых разных типах мировоззрения встречаются те или иные формы рационализма, состоит в том, что рационализм относится к гносеологии, а мировоззрение связано с вопросами метафизики (онтологии). Рационализм – это средство выявления истины, и в большинстве типов мировоззрения есть его представители, которые обращаются к нему для того, чтобы определять и отстаивать истину, как они её понимают.

Основные посылки*. Посылки, общие для всех рационалистов*. Некоторые идеи разделяются практически всеми рационалистами. К числу таких тезисов относятся следующие, хотя кое-кто из рационалистов обосновывает, модифицирует или ограничивает их по-своему, не так, как все остальные.

Фундаментализм. Фундаментализм гласит, что существуют первичные принципы всякого познания, такие как закон непротиворечивости, принцип тождественности и принцип исключённого третьего (*см*. логика). Определённые сторонники фундаментализма убеждены и в существовании других принципов, например принципа достаточного основания (*см*. принцип достаточного основания) или принципа причинности (*см*. принцип причинности). Все рационалисты являются фундаменталистами, а все фундаменталисты верят в те или иные рациональные принципы.

Объективизм. Рационалисты также убеждены в том, что существует объективная реальность и что для человеческого разума она постижима. Этим они обособляются от °мистицизма, °экзистенциализма и других форм субъективизма. Для рационалиста реальность рациональна, а разум – это средство для определения, что есть реальность.

Эксклюзивизм. Рационалисты также придерживаются эксклюзивизма. Они считают, что взаимоисключающие, противоположные утверждения не могут быть истинны одновременно. Согласно закону непротиворечивости, если атеизм верен, то все другие, не атеистические учения ложны. Если истинно христианство, то ложны все нехристианские системы. В любом случае, противоречащие друг другу притязания на истинность тех или иных учений не могут быть верны одновременно (*см*. мировые религии и христианство; плюрализм религиозный).

Априорность. Все рационалисты считают, что в познании есть априорный аспект. Разум в каком-то смысле независим от опыта. Даже те рационалисты, которые придерживались эмпиризма (например, °Фома Аквинский, °Аристотель и °Лейбниц), считали, что в разуме нет ничего, чего сначала не

было бы в чувственном опыте, но за исключением самого разума. Без такого априорного (независимого от опыта) аспекта познания ничего познать было бы нельзя.

Различия между рационалистами. *Роль чувств.* Некоторые рационалисты принижают, если не отрицают вовсе, хоть сколько-нибудь существенную роль чувств в процессе познания. Они придают значение исключительно рациональному элементу. Примером таких воззрений выступает Спиноза. Другие стремятся соединить разум и чувства, например. Фома Аквинский и Лейбниц. Для первых больше характерен дедуктивный подход к процессу выявления истины; для вторых – более индуктивный и обобщающий.

Ограничения для разума. Критическое различие между рационалистами обнаруживается в вопросе о пределах для разума. Некоторые рационалисты, такие как Спиноза, отводят для разума всеобъемлющие владения. Разум – это единственное средство выявления истины. Другие, такие как Фома Аквинский, полагают, что разум способен постичь некоторые истины (например, существование Бога), но не всё (например, доктрину Троицы). Представители последней позиции считают, что существуют истины, которые вполне согласуются с разумом, и иные, которые выходят за пределы доступного для разума. Но даже такие истины *не противоречат* разуму. Они просто *превышают* возможности разума самостоятельно прийти к ним. Они могут быть познаны только через частное откровение (*см*. откровение частное, или особое).

Оценка. Рационализм в целом имеет для апологетики как положительные, так и отрицательные черты. Неограниченный рационализм, полностью отрицающий частное откровение, для теиста, очевидно, неприемлем (*см*. Библия: свидетельства истинности; вера и разум). Не согласуется с ортодоксальным христианством и любая форма рационализма, отрицающая теизм.

Однако требование фундаментализма признавать первичные принципы и правильно, и полезно. Свою ценность имеет также вера в объективность истины. Акцент рационалистов на эксклюзивной, взаимоисключающей природе

притязаний на истинность тоже играет положительную роль в христианской апологетике.

С христианской точки зрения, рационалистический богослов Джонатан Эдвардс (Edwards) проводит важное разграничение: всякая истина даётся через °откровение, общее или частное, и должна быть воспринята разумом. Разум – это Богом данное средство для постижения истины, которую раскрывает Бог, будь то через Божье мироздание или через Божье Слово. Хотя Бог обращается с истиной к сердцам верующих, Он не обходит стороной и их разум. В таком уточнённом смысле христианский рационализм имеет большую ценность для апологетики.

Библиография:

R. Descartes, *Meditations*.

J. Edwards, «The Mind» // H. G. Townsend, *The Philosophy of Jonathan Edwards from His Private Notebooks.*

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

G. Leibniz, *Metaphysics.*

A. Rand, *For the New Intellectual*.

B. Spinoza, *Ethics*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica.*

Реализм

(*REALISM*)

Реализмом называются те представления, что существует внешняя по отношению к нашему разуму реальность, которую мы можем познать (*см*. эпистемология). Такая позиция противоположна скептицизму, °агностицизму и солипсизму. Представители христианского реализма верят, что существуют инфинитный Дух (Бог) и реальный, финитный мир, населённый как духами (ангелами), так и человеческими существами. В отличие от дуалистов, реалисты считают, что все финитные существа сотворены и не являются вечными. Вопреки идеалистам (таким как Джордж °Беркли [Berkeley]), они убеждены, что реальный, находящийся вне разума, материальный мир существует.

Реалисты считают также, что имеет место соответствие между мыслью и вещью, между разумом и реальностью (*см*. природа истины). Для представителей классического реализма, таких как °Аристотель и °Фома Аквинский, это соответствие становится возможным благодаря существованию первичных принципов знания. Со времени Иммануила °Канта вошло в обыкновение различать реализм классический и критический. Первый исходит из посылки, что мы знаем реальный мир, а второй чувствует себя обязанным доказывать, что это так. Иными словами, посткантианские реалисты полагают необходимым считаться с °агностицизмом Канта, так как кантианцы не верят, что мы можем познавать реальность.

Познание реальности. Вопрос заключается в том, соответствует ли наше мышление реальному миру. Или, на более фундаментальном уровне, настроены ли принципы нашего познания на реальность. По мнению классических реалистов, без таких принципов познание реального мира невозможно. Аристотель и Фома Аквинский, например, считали, что существуют неопровержимые первичные принципы, при помощи которых может быть познан реальный мир.

Классические реалисты убеждены, что первичные принципы самоочевидны. То есть, как только терминология сформулирована, рациональному разуму становится ясно, что они истинны. Например, как только мы точно определим, что означает слово «жена» и что означает выражение «замужняя женщина», для нас становится самоочевидной истиной, что «все жёны суть замужние женщины». Однако для классических реалистов, таких как Фома Аквинский, «самоочевидное» необязательно означает «априорное, не зависящее от опыта». С точки зрения реализма, первичные принципы известны нам потому, что разум познает реальность. По сути дела, эти гносеологические принципы имеют онтологическую основу в реальности.

Без таких узаконенных принципов познания реальности познавать реальность невозможно. Должно соблюдаться соответствие между мыслью и вещью, между принципами познания и объектом познания. Но каково оно и как его можно установить? Это критический вопрос для критического реализма.

Первичные принципы и реальность. Под «реальностью» реалист понимает не только сферу разума, но и сферу того, что находится вне разума. Реальность есть то, что существует. И реальность есть всё, что существует. Реальность есть бытие, а нереальность – это небытие. Для классических реалистов достаточно было того, что мы знаем бытие (или что мы знаем, что мы знаем бытие) и что в реальности наше знание первичных принципов основано на самых фундаментальных наших знаниях о бытии. По тонкому замечанию Эрика Маскалла (Mascall), нам нет необходимости полностью разрабатывать нашу теорию познания, чтобы начать говорить о Боге, точно так же, как нет необходимости понимать физиологию человека, чтобы начать ходить (Mascall, 45). Аристотель и Фома Аквинский не видели необходимости дальше обосновывать это наше знание, коль скоро можно прямо указать на первичные принципы. Они самоочевидны. Мы знаем, что они истинны, ещё до того, как сумеем объяснить, почему они истинны. То, что нечто существует, мы знаем через прямую интуицию. Эго очевидное и

непосредственное знание. Сказанное означает не то, что первичные принципы невозможно обосновывать, а лишь то, что они становятся самоочевидными, как только должным образом сформулирована терминология.

Неопровержимость первичных принципов. Как было показано в статье первичные принципы, такие утверждения неопровержимы или сводятся к неопровержимым. То есть их невозможно оспаривать, не применяя их при этом. Например, закон непротиворечивости невозможно отрицать, не прибегая к нему в самом этом отрицании. Высказывание «противоположности могут быть истинны одновременно» неявно предполагает, что высказывание, противоположное данному, не может быть истинно. Хотя большинство людей с этим согласились бы, не все скептики признают, что принцип причинности, критически важный для любого космологического доказательства бытия Бога, является неопровер-жимым первичным принципом. Не всякий скептик согласится, что нечто существует. Поэтому необходимо дать пояснения о неопровержимости первичных принципов (*см*. Айер, А. Дж.).

Утверждение «я существую» неопровержимо. Если я говорю: «я не существую», я должен сначала существовать, чтобы это высказать. Явным образом отрицая своё существование, я неявным образом его подтверждаю. Точно так же нельзя отрицать, что реальность познаваема. Ведь высказывание о том, что реальность непознаваема, уже само по себе есть утверждение какого-то знания о реальности. Абсолютный агностицизм сам себя опровергает.

Реализм, таким образом, неизбежен. Тот факт, что мы иногда ошибаемся или обманываемся относительно реальности, ещё не есть отрицание всякого знания о ней. В самом деле, он даже требует такого знания. Ведь мы не могли бы распознавать иллюзии, если бы не рассматривали их на фоне реальности.

Библиография:

R. Garrigou-LaGrange, *God: His Existence and His Nature.*

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.

___ and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

E. Gilson, *On Being and Some Philosophers*.
D. Hume, T*he Letters of David Hume*, J. Y.T. Greig, ed.
J. Maritain, *Existent and Existence.*
E. Mascall, *Existence and Analogy*.
Thomas Aquinas, *On Being and Existence*.

Редакционная критика

см. **Ветхий Завет: редакционная критика**

Реинкарнация

(*HRINCARNATION*)

Реинкарнация буквально означает «повторное воплощение». её не следует путать с «воплощением», «инкарнацией» Христа, когда Он «во плоти» (1Ин. 4:1–2) пришёл в мир (*см*. Христос: божественная сущность). Реинкарнация предполагает, что после смерти человеческая душа получает новое тело и возвращается, чтобы прожить ещё одну жизнь.

Рассматривают многие разновидности реинкарнации. Самые распространённые из них происходят из °индуизма и буддизма (*см*. Дзэн-Буддизм) и основаны на непреклонном законе *кармы*. По закону кармы, человек в следующей жизни пожнёт то, что посеял в этой. Каждое деяние в этой жизни вызывает свой отклик, свои последствия уже в этой или в следующей жизни.

Циклы, жизни. *Популярность веры в реинкарнации*. Вера в реинкарнации не только доминирует в восточных религиях, но и приобретает всё большую популярность на Западе. Примерно четверть американцев верит в реинкарнацию. Среди молодёжи студенческого возраста эта цифра составляет почти одну треть. Поразительно, но около одной пятой тех, кто регулярно посещает церковь, тоже верит в реинкарнацию, несмотря на тот факт, что Библия и ортодоксальное христианское вероучение реинкарнацию отрицают.

Многие знаменитости заявляют о своей вере в реинкарнацию. Одним из самых громких был голос Ширли Мак-Лейн (Mac-Laine). В число других знаменитостей, разделяющих веру в реинкарнацию, входят Гленн Форд (Ford), Аяне Фрэнсис (Francis; *Honey West*), Сильвестер Сталлоне (Stallone; *Rocky, Rambo*), Одри Ландерс (Landers; *Dallas*), Пэдди Чаевски (Chayevsky; автор *Marty, The Hospital, Altered States*), генерал Джордж С. Паттон (Patton), Генри Форд (Ford), Сальвадор Дали (Dali) и Марк Твен (Twain). Что касается музыки, бывший участник квартета «Битлз» Джордж Харрисон (Harrison), Рави Шанкар (Shankar), Махавишну (Mahavishnu), Джон МакЛафлин

(McLaughlin) и Джон Денвер (Denver) посвятили своё творчество распространению духовных представлений о шансе на вторую жизнь. В этом действе замешаны даже некоторые комиксы. «Камелот 3000» (*Camelot 3000*), "Ронин" (*Ronin*) и «Доктор Стрейндж» (*Dr. Strange*) обращаются к теме реинкарнации.

Источники доктрины. Представления о реинкарнации имеют долгую историю. Многие считают, что первоисточниками этой доктрины, по всей вероятности, были индуистские Веды (священные книги). Её варианты в буддизме, джайнизме и °сикхизме имеют, видимо, то же происхождение, как и в случае течений трансцендентальной медитации и «Харе Кришны». Некоторые западные её формы могут восходить, не испытав прямого влияния индуизма, к древнегреческой философии, к периоду пифагорейской школы и более позднему. Экстрасенс Эдгар Кайе (Саусе) и адепты теософского учения конца девятнадцатого века, включая главного их автора, Елену Блаватскую, широко распространяли учение о множественных жизнях. Несколько христианских богословов попытались согласовать какие-то формы реинкарнации с христианством, среди них были Джеддес Мак-Грегор (McGregor) и Джон °Хикк.

Разновидности реинкарнации. По общефилософской классификации, доктрина реинкарнации принадлежит восточным религиям, таким как индуизм, буддизм и даосизм. Ислам, иудаизм и христианство её решительно отвергают. Но Востоком она никогда не ограничивалась. Некоторые из древних философов Запада тоже верили, что душа продолжает своё существование в иных формах. Пифагор (ок. 580 – ок. 500 до Р. Х.), °Платон (428–348 до Р. Х.) и °Плотин (205–270) считали, что дух (или душа) вечен и не может быть уничтожен (*см*. бессмертие).

Платон учил, что бессмертная душа получает тело только в наказание за какой-либо грех, за который страдает десятикратно; душе приходится покинуть сферу идеального и перейти в материальный мир. Человек есть «душа, заключённая в теле, и его душе необходимо развиваться в устремлении к высшему благу, чтобы она могла больше не испытывать муки продолжающихся перерождений, а перешла в состояние, в

котором сможет, подобно Богу, счастливо и вечно созерцать иерархию идеальных форм во всей их истине, красоте и благости» (Noss, 52). Прежде чем окончательно достигнуть этого блаженного состояния, мы, возможно, будем вновь и вновь возвращаться к жизни, даже в качестве животных.

Черты сходства между этими концепциями у Платона и в индуизме поразительны, особенно в сравнении с «личностной» системой Рамануджи. Доктрина этой школы сложилась на основе предшествующих «безличностных» воззрений, однако ключевые элементы в ней те же: душа, именуемая *jiva* или *jivatman*, после смерти сохраняется в виде мыслительной субстанции, именуемой «*тонкое тело*». Эта субстанция входит в зародыш новой жизни, принося с собой карму всех своих прошлых существований. В карму включены как деяния, так и неотделимые от них этические последствия. Каждый пожнёт именно то, что посеял. Если ты делал добрые дела, родишься в «благом чреве». Если творил зло, твоя участь соответственно этому будет менее благородной. Ты можешь оказаться даже в «грязном и зловонном чреве», переродишься ли ты в животное, растение или камень. Циклы смерти и перерождения (*сансара*) зачастую изображаются в виде колеса, и смерть становится вратами в новую жизнь. Цель, однако, состоит в том, чтобы прервать эти циклы.

Такое освобождение называется *мокша*, и именно в этом пункте возникают различия между личностным и безличностным вариантами учения. В безличностном варианте, как только все кармические долги погашены, душа утрачивает всякую индивидуальность и просто приобщается к Единому; личность сливается с Брахманом, божественным безличностным началом. В личностном варианте душа просто освобождается, чтобы быть собою, полностью посвятив себя *Bhagwan* (личностному Богу).

Другие разновидности доктрины реинкарнации отличаются в вопросах того, что происходит в момент смерти и какова природа окончательного состояния после мокши, но общая идея остаётся той же. Буддисты говорят, что бессознательная душа (*vinnana*) сохраняется, но личность (ум, чувства и сознание) в

момент смерти уничтожается. Карма следует за душой дальше по циклу сансары, колесу перерождений. В буддизме есть четыре трактовки окончательного состояния, *нирваны*, которая достигается по благодати Будды. В джайнизме и сикхизме приняты, соответственно, личностный и безличностный варианты индуистской доктрины.

Большинство неортодоксально христианских представлений о реинкарнации в основе своей не отличаются от восточных, однако включают в себя также ряд других факторов. Главная особенность состоит в том, что за время жизни человека он делает свой выбор, принять ли ему или отвергнуть Христа. В простейшей модели те, кто принял Христа, приобщаются к Богу, а тех, кто Его отверг, ждёт реинкарнация. Эти циклы будут продолжаться до того дня, когда Христа признают все. Таким образом, все будут спасены (*см*. универсализм). В некоторых христианских теориях реинкарнации предусмотрено окончательное наказание для тех, кто безнадёжен. У Мак-Грегора таким наказанием является полное уничтожение (*см*. аннигиляционизм). Теория Хикка отличается некоторой новизной – по его мнению, людям предстоит реинкарнация на других планетах.

Обоснование доктрины. Для обоснования веры в реинкарнацию выдвигается несколько соображений. Три самых важных из них – вера в бессмертие души, психологические свидетельства о прошлых существованиях и довод о том, что реинкарнации обеспечивают мировую справедливость.

Бессмертие души. Для Платона главной причиной веры в метемпсихоз (ещё одно название для переселения души в другое тело) являлось то, что он считал нематериальную составляющую каждого человека несотворённой и неуничтожимой. Она существовала до того, как мы родились, и продолжает существовать после нашей смерти. Ничто, ни добро, ни зло, не в состоянии её трансформировать. А если это так, утверждают адепты реинкарнации, то душа, надо полагать, является в мир в разные периоды времени в разных телах. Это составная часть процесса её совершенствования. Точно таким же образом в пантеистической философии предполагается, что

всё сущее является вечным и божественным, поэтому душа тоже неуничтожима.

Психологические свидетельства. Иан Стивенсон, парапсихолог и исследователь воспоминаний о прошлых существованиях, утверждает:

Идея реинкарнации может способствовать лучшему пониманию таких разных проблем, как: детские фобии и «филии»; навыки, не приобретённые ранее; аномалии во взаимоотношениях детей и родителей; кровная месть и воинствующий национализм; детская сексуальность и нарушения гендерной ориентации; родимые пятна, врождённые уродства и заболевания; различия между однояйцовыми близнецами; ненормальные влечения во время беременности [Stevenson, 305].

Регрессионные воспоминания при гипнотических или иных состояниях изменённого сознания в ряде случаев помогали проанализировать чувства, которые пациент не в силах был понять или преодолеть. Выявляя какие-либо переживания из прошлых существований, многих удалось избавить от страхов, депрессий, ощущения собственной никчёмности. Хотя многие психологи и гипнотизёры, работающие с воспоминаниями о прошлой жизни, сами не верят, что события, о которых вспоминают их пациенты, происходили в реальности, они используют этот метод, потому что он действует. Как сказал один психотерапевт, «не имеет значения, реальность это или фантазии, если это кому-то помогает заново обрести смысл своего существования… Если это действует, то какая разница?» (Boeth, H3).

Мировая справедливость. Многим идея о дополнительной жизни как дополнительном шансе представляется самым справедливым решением. Карма справедлива. Если творишь зло, расплатишься за это; если творишь добро, получишь вознаграждение. Наказание пропорционально качеству кармы, это не воздаяние по типу «всё или ничего». Идея об осуждении человека на вечное пребывание в °преисподней за конечное количество грехов выглядит слишком суровой. Кроме того, страдания в этой жизни становятся оправданными, если в

действительности это отработка кармы прошлых существований. Благодаря такому объяснению нет необходимости возлагать на Бога ответственность за страдания. Все страдания можно объяснить как справедливое воздаяние за злые дела в прошлых, инкарнациях.

По замечанию Куинси Хоу (Howe), «один из самых привлекательных аспектов теории реинкарнаций состоит в том, что при этом полностью устраняется возможность вечного проклятия» (Howe, 51). Многим людям учение о вечном наказании представляется совершенно несовместимым с Божьей любовью. В доктрине реинкарнации у Бога появляется возможность наказывать грех (через закон кармы), потребовать от людей веры в Христа (по крайней мере, в одной из жизней) и всё же в конечном счёте спасти всех. Те, кто отвергает Христа, получают дополнительные шансы. При этом даже сохраняется свобода человека, потому что Бог никого не принуждает уверовать; Он просто даёт людям больше времени на то, чтобы распорядиться своей свободой. На протяжении последовательных существований могут также происходить нравственное совершенствование и духовное развитие, что позволяет людям лучше понять любовь Бога к ним. Кое-кто считает, что нравственное совершенство не может быть достигнуто без реинкарнаций.

И наконец, утверждается, что идея реинкарнаций справедлива, потому что при этом спасение становится сугубо личным, превращаясь в вопрос взаимоотношений исключительно индивидуума с Богом. Устраняются проблемы вменяемой человеку вины за грех Адама и оправдания его благодаря лишь вероисповеданию, так что каждый оказывается ответственен только за состояние собственной кармы. Хоу, доказывая, что заместительное жертвоприношение больше не имеет силы, утверждает: «Человек должен сам примириться со своим Богом» (Howe, 107). Мак Грегор говорит: «Моя карма относится исключительно ко *мне*; это *моя* проблема, и победа над ней – это *моя* победа». Тем самым устраняется несправедливость всякого воздаяния за грех Адама и несправедливость смерти Христа за грехи, которые Он не

совершал. Вместо всего этого смерть Христа становится призывом к нам, «идеальным катализатором» для нашего устремления к спасению и нашей убеждённости в том, что мы пребываем в неизменном свете непреходящей Божьей любви к нам. Христос умер как пример для нас, а не как заместительная жертва за нас. В этом отношении реинкарнация восстанавливает справедливость.

Оценка. *Ответ на аргументацию*. Доводы в пользу теории реинкарнаций не имеют реальной основы. В лучшем случае, они показывают лишь возможность реинкарнации, но не её реальность.

Бессмертие не доказывает реинкарнацию. Даже если бы удалось доказать на чисто рациональной основе °бессмертие души, из этого ещё не следовала бы реинкарнация. Может быть, душа сохраняется вечно в бестелесной форме. Или душа один раз воссоединяется со своим телом в вечном бессмертии воскресения, согласно вере ортодоксальных иудеев, мусульман и христиан.

«Воспоминания» о прошлых существованиях не доказывают реинкарнацию. Существуют другие возможности объяснить так называемые «воспоминания» о прошлой жизни. Прежде всего, это может быть ложная память. Во многих случаях было показано, что так называемые «воспоминания» ложны. Некоторые люди «вспоминали» такое, что, как достоверно было установлено на опыте, никогда не происходило. И многих удалось излечить от синдрома ложных воспоминаний. Во-вторых, так называемые «воспоминания» о прошлой жизни чаще встречаются среди тех, кто воспитывался в культурной среде или культурном контексте, где они подвергались влиянию учения о реинкарнации. Такие обстоятельства предполагают, что эти идеи были усвоены с детства, а позднее вновь оказались востребованы из кладовых памяти. В-третьих, известны весьма показательные случаи, например история Брайди Мерфи (Murphy), когда предполагаемые «воспоминания» о прошлой жизни оказались не чем иным, как содержанием книжек, которые её бабушка читала ей в детстве. В других случаях ложные воспоминания

сформировались под действием гипноза (силы внушения) либо в ходе сеансов психотерапии или группового тренинга с применением техники развития воображения. В настоящее время синдром ложных воспоминаний хорошо знаком психологам.

Реинкарнация не решает проблем справедливости. Вместо того чтобы решить проблему незаслуженных страданий, теория реинкарнации просто заявляет, что в конечном счёте они оказываются заслуженными. Невинные в действительности не являются невиновными, поскольку страдания причиняет оставшаяся от их прошлых существований карма. Адепты реинкарнации упрекают христиан в том, что они способны сказать матери, безутешной из-за смерти своего четырёхмесячного ребёнка, только одно: «Я не знаю почему». Однако закон кармы даст ей такой ответ: «Твой чистый и невинный ангелочек умер потому, что в одной из прошлых жизней он был грязным мерзавцем». Это не *решение* проблемы, это просто *подмена* её. Мы не *преодолеваем* затруднение; мы *отворачиваемся* от него.

Действительно ли честно, если Бог наказывает детей за грехи, о которых те даже не помнят, чтобы их совершали? Кажется нравственно уродливым и ужасно несправедливым вершить суд над теми, кто даже не знает, в чём их преступление. Кроме того, перенося вину на одну жизнь назад, мы начинаем бесконечную цепочку объяснений, которая никогда не даст окончательного объяснения. Если страдания каждой данной жизни зависят от грехов предыдущей, то как всё это началось? Если была самая первая жизнь, то откуда мог взяться кармический долг, чтобы объяснить страдания в ней? Является ли зло вечным мировым началом, существующим наряду с Богом? Вы не можете вечно «откручивать время» назад, чтобы решить проблему зла. Закон кармы не помогает решить эту проблему. Он просто переносит её в прошедшие существования, но никогда не приходит к её решению.

Кое у кого создаётся впечатление, а иногда на этом и настаивают, что карма полностью подобна библейскому закону, как такой же непреложный и всеобщий моральный принцип.

Однако карма не есть нравственный императив. Это лишь система воздаяния; в ней нет содержания, указывающего нам, как поступать. Это безличностный и безнравственный закон связи деяния с возмездием. Даже при сравнении со связью между деянием и наказанием в Книге Притчей упускают из виду, что в Ветхом Завете по этому поводу изложены лишь общие принципы, а не абсолютные, неукоснительные санкции возмездия. В этих вопросах Закон не был таким же непреклонным, как карма, – он входил составной частью в высший закон прощения и благодати. Сравнение здесь неуместно.

Аргументация против реинкарнации. Не только оказываются несостоятельными доводы в пользу реинкарнаций, но существует также аргументация, опровергающая эту теорию. Изложим несколько самых важных соображений.

Нравственное опровержение. В пантеистических системах нет никакого источника для тех моральных норм, которые должны утверждаться через карму (*см*. пантеизм). С какой стати наказывать людей за злые дела, если нет эталонов этически правильного и неправильного? Ведь в пантеизме, в конечном счёте, нет различия между добром и злом. Карма – это не закон нравственности. В вопросах морали здесь всё относительно. Алан Уотс (Watts), популяризатор дзэн-буддизма, пишет: «Буддизм не разделяет западных представлений о том, что существует нравственный закон, установленный Богом или природой и обязательный к исполнению для всех людей. Предписания Будды о поведении – воздержание от того, чтобы отнимать чью-то жизнь, брать то, что не дают, манипулировать страстями, воздержание от лжи и опьянения – это произвольно установленные правила целесообразного поведения» (Watts, 52).

Такой релятивизм порождает серьёзную проблему для теории реинкарнации. В этике позиции релятивизма отстоять невозможно. Вы не можете сказать: «релятивизм верен» или даже «релятивизм лучше, чем абсолютизм», потому что сами эти утверждения уже предполагают существование абсолютных

ценностей, что противоречит релятивизму. °К. С. Льюис разъясняет:

В тот самый момент, когда вы заявляете, что один моральный кодекс лучше другого, вы мысленно прилагаете к ним некий стандарт и делаете вывод, что вот этот кодекс более соответствует ему, чем тот. Однако стандарт, который служит вам мерилом двух каких-то вещей, сам должен отличаться от них обеих. В данном случае вы, таким образом, сравниваете эти кодексы морали с некоей истинной моралью, признавая тем самым, что такая вещь, как истинная справедливость, действительно существует, независимо от того, что думают люди, и от того, что идеи одних более соответствуют этой истинной справедливости, чем идеи других [Lewis, 25].

Чтобы сказать, что релятивизм вереи, вы должны предполагать, что некая абсолютная справедливость существует, а в релятивизме это невозможно. Если нет чего-то абсолютно справедливого, ничто не может быть действительно справедливым; а если не существует ничего справедливого (или несправедливого), то карма с её наказаниями становится неуместна (*см*. нравственность: абсолютная природа).

Гуманистическое возражение. В конечном счёте, реинкарнация антигуманистична. Она отрицает сострадание в обществе. Любой, кто помогает тысячам нищих, больных, увечных, бездомных и умирающих от голода людей на улицах Индии, действует против закона кармы. Люди страдают, чтобы погасить свои кармические долги, а если вы им помогаете, то им придётся вернуться ещё раз и страдать ещё больше, чтобы избыть этот долг. Согласно традиционным индуистским верованиям, любой, кто помогает страждущим, ухудшает карму, и не чужую, а свою собственную. Социальная помощь, которая существует в Индии – это результат не индуистских, а внешних, преимущественно христианских влияний. Индуизм не породил такого человека, как Мать Тереза.

Психологический довод. Теория реинкарнации исходит из той посылки, что индивидуум обладает высокоразвитым ощущением самосознания до своего рождения, так что может получать и сохранять информацию для последующих

воспоминаний. Научно установлено, что такая способность не формируется вплоть до возраста около восемнадцати месяцев. Именно поэтому мы не можем вспомнить, что было, когда нам был всего годик. То утверждение, что каждый человек каким-то мистическим образом «забывает» о своём высокоразвитом сознании в прошлом и большинство людей так и не может его вспомнить, разве что благодаря специальной тренировке и «просветлению», звучит совершенно неправдоподобно. Эта гипотеза не имеет оснований и должна расцениваться совершенно как *Deus ex machine*, подобно соломинке, за которую хочет ухватиться утопающий.

Естественнонаучное опровержение. С научной точки зрения, мы знаем, что жизнь индивидуума начинается в момент зачатия, когда двадцать три хромосомы мужской гаметы соединяются с двадцатью тремя хромосомами женской яйцеклетки и образуют зиготу с набором в сорок шесть хромосом. В этот момент начинается уникальное, индивидуальное существование нового человека. У него есть жизнь (душа) и тело. Это неповторимое человеческое существо. Раньше его не было. Заявления о том, что его душа (жизнь) существовала в предыдущем теле, лишены всякой научной основы. Научные данные указывают на момент зачатия как начало существования человеческого индивида.

Социальное возражение. Если бы теория реинкарнаций была верна, общество давно стало бы совершенным. В конце концов, если нам сотни, а то и тысячи раз на протяжении миллионов лет предоставлялись возможности совершенствоваться, что-то должно было бы об этом свидетельствовать. Однако не видно, чтобы такой социальный прогресс имел место. Всё, что у нас усовершенствовалось, – это средства, с помощью которых мы можем проявлять свою ненависть, жестокость, расизм и варварство по отношению к другим человеческим существам. Даже реалистические оптимисты, надеющиеся на приход лучших времён, вынуждены признать, что у нас нет бесспорных свидетельств хоть сколько-нибудь значительного нравственного усовершенствования за те тысячелетия нашей истории, которые нам известны.

Проблема зла и °бесконечные цепочки. Если страдания в этой жизни всегда проистекают из зла, совершённого в жизни предшествующей, то у нас получается бесконечная цепочка предшествующих существований. Но бесконечная регрессивная цепочка во времени невозможна, поскольку, если бы до настоящего момента должно было пройти бесконечное число моментов времени, настоящее никогда бы не наступило. Но ведь настоящее наступило (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). Следовательно, не было той бесконечной цепочки предшествующих существований, которую, судя по всему, подразумевает традиционная теория реинкарнации.

С другой стороны, если число жизней, предшествующих данной, не было бесконечным, то должна была быть самая первая жизнь, в которой предыдущие инкарнации не могли выступать причиной зла и страданий. Но именно такова позиция °теизма – что зло порождается в силу актов свободы воли индивидуума в этой нашей, первой жизни (примерами могут быть Люцифер среди ангелов и первый человек Адам) (*см*. проблема зла).

Проблема бесконечного времени и отсутствия совершенства. Даже если принять то предположение теории реинкарнации, что до настоящего момента прошло бесконечно много времени, это порождает ещё одну серьёзную проблему. Бесконечной длительности времени должно было оказаться более чем достаточно для того, чтобы все души достигли нравственного совершенства, что, собственно, и составляет предназначение реинкарнаций. Иными словами, к настоящему моменту все души должны были бы достичь единства с Богом, если уж у них для этого было бесконечно много времени. Но они его не достигли. Следовательно, реинкарнация вовсе не является решением проблемы зла.

Библейская аргументация. Человеческие существа сотворены. В основе всей библейской аргументации, заставляющей отказаться от теории реинкарнаций, лежит доктрина творения. Библия есть богодухновенное Слово Божье (*см*. Библия: свидетельства истинности). В таковом своём

качестве она божественно авторитетна во всём, чему учит. Согласно Библии, человеческие существа были сотворены (Быт. 1:27). Бог вечен (1Тим. 6:16). Всё остальное было сотворено Им (Ин. 1:3; Кол. 1:15–16). Всё, что существует, существует только потому, что было сотворено Богом «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды). Это относится не только к Адаму и Еве, первым людям, но и ко всем человеческим существам после них (Быт. 5:3; Пс. 138:13–16; Ек. 7:29). Все люди после Адама начинают существовать в момент зачатия (Пс. 50:7; Мф. 1:20). А в таком случае у наших душ не может быть никакого предынкарнационного существования.

Бестелесность промежуточного состояния. Писание учит нас, что после смерти душа покидает тело и переходит в духовный мир, где ожидает воскресения. Апостол Павел пишет: «мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2Кор. 5:8). Во-вторых, размышляя о смерти, Павел поясняет: «влечёт меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1:23). «Души» тех, кто принял мученическую смерть, пребывают на небесах, сохраняя сознательное существование. «И когда Он [Христос] снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божье и за свидетельство, которое они имели» (Отк. 6:9). Иисус обещал раскаявшемуся злодею на кресте, что тот сможет познать блаженство в самый день своей смерти: «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). Даже Моисей и Илия, умершие за много столетий до того, находились в полном сознании, участвуя в беседе о смерти Христа, когда явились Ему на горе Преображения (Мф. 17:3). И даже бестелесные души нечестивых остаются в сознании. Ибо зверь и лжепророк, живыми брошенные в озеро огненное (Отк. 19:20), осознают свои муки и спустя «тысячу лет» (Отк. 20:10). Нигде в Писании нет ни малейшего намёка на то, чтобы душа после смерти переходила в другое тело, как утверждают адепты реинкарнации. Она просто переходит в духовный мир, где ожидает воскресения.

После бестелесного состояния приходит воскресение. Теория реинкарнаций гласит, что после смерти душа вселяется в ещё одно тело. А в Библии сказано, что, напротив, после смерти то же самое физическое тело становится нетленным при воскресении умерших (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Вместо последовательности обречённых на смерть тел душа получает то же самое тело, которое умерло, но уже воскрешённое навеки. Вместо представлений о человеческой личности как находящейся в теле душе, доктрина воскресения утверждает представления о единстве души и тела каждого человеческого существа. В то время как реинкарнации сводятся к процессу совершенствования, воскресение есть переход в совершенное состояние. Реинкарнации – это промежуточные состояния, когда душа стремится выйти из тела и соединиться с Богом; а воскресение – это окончательное состояние, в котором единая человеческая личность, душа и тело, приобщается к благодати Бога.

Различия между воскресением и реинкарнацией таковы:

Воскресение

Реинкарнация

Происходит один раз

Происходит много раз

В том же самом теле

В другом теле

В бессмертном теле

В смертном теле

Совершенное состояние

Несовершенное состояние

Окончательное состояние

Промежуточное состояние

Итак, существуют огромные различия между христианской доктриной воскресения и теорией реинкарнаций. Библия учит о воскресении (например, в Ин. 5:28–29; 1Кор. 15; Отк. 20:4–15), следовательно, она противоречит теории реинкарнаций.

Люди умирают только один раз. Согласно Писанию, человеческие существа умирают только один раз, после чего их ждёт суд. Ибо «как человекам положено однажды умереть, а

потом суд» (Евр. 9:27). Мы один раз рождаемся, живём один раз и один раз умираем. Но теория реинкарнаций гласит, что мы живём много раз. После смерти нас ждут всё новые и новые перерождения. Апологет индуизма Радхакришнан признаёт, что этот стих Библии указывает на решающее различие между христианством и индуизмом. Он пишет: «Существует фундаментальное различие между христианством и индуизмом; утверждается, что состоит оно в следующем: в то время как представитель индуизма, к какой бы школе он ни принадлежал, верит в последовательность существований, представитель христианства верит, что «человекам положено однажды умереть, а потом суд"" (Radhakrishnan, 14, 118).

Суд окончателен. Кроме того, что человеческие существа живут и умирают только один раз, после чего их ждёт суд, этот суд является окончательным, последним (*см*. ад). Как только участь человека определена, оказывается «утверждена великая пропасть», которую никто не может пересечь (Лк. 16:26). Действительно, этот суд описывается как наказание «вечной погибели» (2Фес. 1:9) и «огонь вечный» (Мф. 25:41). А если он совершается навеки, то не остаётся никаких возможностей для реинкарнации в другом теле. Существует воскресение в своём собственном теле, в котором человек и подвергается последнему суду спасения или осуждения (Ин. 5:28–29).

Иисус отрицал реинкарнацию. На вопрос, не грехи ли человека до рождения стали причиной его немощи, Иисус ответил: «не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9:3). При том, что здесь, скорее всего, подразумеваются ошибочные представления иудеев о возможности согрешить ещё в материнской утробе, из-за чего и возникают врождённые уродства, ответ Иисуса опровергает любые теории о совершённых до рождения грехах и о карме. В другом случае Иисус очень недвусмысленно указывает, что постигшее человека в жизни несчастье вовсе не обязательно вызвано его грехом (Лк. 13:4–5). Эта истина не зависит от того, идёт ли речь о детстве человека, его внутриутробном существовании или предполагаемой прошлой инкарнации.

Реинкарнации противоречили бы благодати. Реинкарнации основаны на учении о карме, которое диктует, что каждый человек в следующей жизни пожнёт посеянное им в предыдущем существовании. Карма – это непреклонный закон, не знающий исключений. Грехи не могут быть прощены; они должны быть наказаны. Если человек не получил надлежащее воздаяние в этой жизни, он должен получить его в следующей.

Однако по христианскому вероучению прощение возможно. Иисус простил Своих врагов, которые распяли Его (Лк. 23:34). Христиане должны прощать, как простил нас Христос (Кол. 3:13). Прощение отменяет учение о карме и превращает реинкарнацию в совершенно ненужное излишество. Спасение – это «дар» (Ин. 4:10; Рим. 3:24; 5:15–17; 6:23; 2Кор. 9:15; Еф. 2:8; Евр. 6:4), обретаемый через веру. Вместо стараний заслужить благоволение Бога своими делами верующий получает благодать, то есть незаслуженную награду, и объявляется оправданным. При этом праведность Бога удовлетворена, потому что Иисус Своей смертью понёс на Себе грехи всего мира. Наши грехи не просто проигнорированы, так сказать, убраны в чулан. Иисус принёс Себя в жертву умилостивления (Рим. 3:25; Евр. 2:17; 1Ин. 2:2; 4:10) Божьей праведности за нашу вину. Эта принесённая Христом жертва опровергает доктрину кармы и полностью устраняет какую бы то ни было необходимость в реинкарнациях.

Заключение. Теория реинкарнаций, основанная на доктрине кармы, не имеет в свою пользу объективных данных. Она не согласуется со здравым смыслом, наукой, с разумными представлениями о возрастной психологии и с этикой. Далее, она противоречит ясным указаниям Писания. Таким образом, несмотря на всю её популярность, в том числе и на Западе, она лишена рациональной основы и не имеет опоры в виде свидетельств.

Библиография:

M. Albrecht, *Reincarnation: A Christian Appraisal.*

K. Anderson, *Life, Death and Beyond*.

J. Boeth, «In Search of Past Lives: Looking at Yesterday to Find Answers for Today», *Dallas Times Herald*, 3 April 1S83.

W. de Arteaga, *Past Life Visions: A Christian Exploration.*
L. de Silva, *Reincarnation in Buddhist and Christian Thought*.
N. L. Geisler and J. Amano, *The Reincarnation Sensation*.
S. Hackett, *Oriental Philosophy*.
J. Hick, *Death and Eternal Life*.
→ *Untitled Review, Religion* (Autumn 1976).
Q. Howe, *Reincarnation for the Christian*.
C. S. Lewis, *Mere Christianity*.
W. Martin. *The Riddle of Reincarnation*.
V. S. Naipaul, *An Area of Darkness*.
L. B. Noss, *Man's Religions*.
S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*.
J. Snyder, *Reincarnation vs. Resurrection*.
I. Stevenson, «The Explanatory Value of the Idea of Reincarnation» // *The Journal of Nervous and Mental Disease* (September 1977).
S. Travis, *Christian Hope and the Future*.
A. Watts. *The Way of Zen*.

Рид, Томас

(*REID. THOMAS*)

Томас Рид (Reid; 1710–1796) был основателем шотландской «философии здравого смысла». Родившись в Стрейчене, близ Абердина, он поступил в Маришаль-колледж. где испытал сильное влияние своего учителя Джорджа Тернбелла (Turnbell), который подчёркивал приоритет чувственного познания, хотя и под видимостью берклианства. Ознакомившись с трудом Дэвида Юма (Hume) «Трактат о человеческой природе» (*Treatise of Human Nature*, 1739), Рид отказался от своих берклианских взглядов (*см*. Беркли, Джордж). В Кингз-колледже Абердина Рид преподавал до 1751 г. Он участвовал в создании Абердинского философского общества, где часто обсуждались идеи Юма. В 1764 г. Рид опубликовал свою книгу «Исследование о человеческом разуме, основанное на принципах здравого смысла» (*Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*) и в том же году начал преподавать в Старом колледже Глазго. Двумя его главными трудами стали «Эссе об умственных силах» (*Essay on the Intellectual Powers*, 1785) и «Эссе о действующих силах» (*Essay on the Active Powers,* 1788).

Философские воззрения. В отличие от Дэвида °Юма, Рид считал, что мысленные понятия возникают благодаря врождённым способностям разума выстраивать концепции, способностям, которые реализуются в соответствии с изначально существующими первичными принципами разума. Свидетельство есть основа веры и формируется благодаря применению разума. Мы знаем, что эти наши способности заслуживают доверия, потому что, как бы мы ни старались опровергнуть такие принципы, они остаются в силе. Далее, всякое мышление основано на предположении, что они достоверны. В ответе скептикам, сомневающимся в этих наших способностях, Рид отмечает, что даже Юм на практике доверял ощущениям своих чувств, тем самым проявляя непоследовательность в прагматике.

В связи со своими представлениями о действующих силах Рид считал, что человек выступает действующей причиной собственных действий. Акты свободной воли представляют собой результат не предшествующих причин, а воли человека. Свободные действия не являются ни предопределёнными кем-то другим (*см*. детерминизм), ни чисто случайными (*см*. индетерминизм): причиной их становится сам человек (*см*. свобода воли).

Рид учил, что представления здравого смысла есть «вдохновение Всемогущего». Человеку не обязательно верить в Бога, чтобы получить их, однако они порождаются нашей сотворённой природой. Когда мы пытаемся их объяснить, мы понимаем, что нам их дал Бог. В самом деле, у нас есть такое же свидетельство о Боге, как и свидетельство о разуме и воле других людей. Поэтому те, кто отрицает Бога, должны были бы также отрицать существование любого другого разума, кроме собственного.

Этот реализм здравого смысла у Рида оказал в дальнейшем сильное влияние, особенно на представителей старой Принстонской школы, таких как Чарлз °Ходж и Б. Б. °Уорфильд (*см*. принстонская школа апологетики), в Америке (см. Martin).

Библиография:

S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense.*

C. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1.

T. Martin, *The Instructed Vision*.

J. McCosh, *The Scottish Philosophy*.

T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*.

→ *Essay on the Active Powers*.

→ *Essay on the Intellectual Powers*.

Родословия

см. **Полнота родословий**

Рукописи

см. **Ветхий Завет: рукописи; Новый Завет: рукописи**

Рэнд, Айн

(*RAND. AYN*)

Айн Рэнд (1905–1977) была атеистической (*см*. атеизм) писательницей и интеллектуалкой. Родившись в России и окончив Ленинградский университет, она в 1926 г. эмигрировала в США. В число важнейших её трудов, написанных в конце 1950-х и начале 1960-х гг., входят «Атлант пожал плечами» (*Atlas Shrugged*), «Для нового интеллектуала» (*For the New Intellectual*), «Первоисточник» (*Fountainhead*) к «Добродетель эгоизма» (*The Virtue of Selfishness*, 1961).

Испытанные Рэнд влияния. Философия Рэнд, именуемая «объективизмом», сочетает в себе элементы аристотелевского рационализма (*см*. Аристотель), ницшеанского атеизма (*см*. Ницше, Фридрих), капитализма Адама Смита (Smith), иллюзионизма Зигмунда °Фрейда и гедонистического эгоцентризма. Рэнд выводила в своих романах героических людей, которые, благодаря собственному мужеству и независимости, преображают лик земли.

Некоторые философы удостоились от Рэнд презрительной критики. Она считала °Г. В. Ф. Гегеля (Hegel) «доктором колдовства», обвиняла Иммануила °Канта в пагубном влиянии на современное мышление, а прагматизм Уильяма °Джеймса (также Джемс; James) называла «неомистикой». Она порицала философию Карла °Маркса как чистый °материализм, заявляющий, что «разум не существует, что всё есть материя» (Rand, *For the New Intellectual*, 32–34).

Воззрения Рэнд*. Атеизм*. Рэнд создала собственную, уникальную разновидность оптимистического и эгоцентрического атеизма. Она писала: «Я превозношу этого бога над землёй, этого бога, которого люди искали с начала своего существования, этого бога, который даст им радость, умиротворённость и гордость. Этого бога, это одно слово – «Я"» (ibid., 65).

Вместе с Фрейдом она считала веру в Бога иллюзией: «И в этом вся их жалкая тайна, – пишет она. – Секрет заключается в

том, что все их эзотерические философии, вся их диалектика и сверхчувственные сферы [...] нужны для того, чтобы воздвигнуть над этим пластическим туманом единственно священный абсолют – их «Хочу"" (ibid., 149). Рэнд укоряет всех верующих в том, что «эти иррациональные желания, которые влекут вас к вашему символу веры, эти чувства, которым вы поклоняетесь как идолу, на чей алтарь приносите в жертву землю, эти тёмные, нелогичные страсти

внутри вас, которые вы принимаете за голос Бога или зов гормонов, есть не что иное, как кадавр вашего разума» (ibid., 151).

Рэнд не отрицает, что некоторые люди ощущают своё приобщение к Богу. Она лишь настаивает, что «мистик (*см*. мистицизм), когда заявляет, что ощущает присутствие силы высшей, нежели разум, действительно это ощущает, но только эта сила не есть всеведущее сверхдуховное начало Вселенной. Это сознание первого встречного, ради которого мистик отказался от собственного «я» (ibid., 161). Чем вызван такой отказ? «Мистиком движет соблазн посредством внушения, преувеличения, лести, обмана навязать другим это всемогущее сознание» (ibid.).

«Вера в сверхъестественное начинается как вера в превосходство других», – считает Рэнд (ibid.). Нет иного сознающего, рационального существа, кроме человека. «Человек является единственным живым существом, которое способно воспринимать реальность – а это значит иметь сознание – по своему выбору» (ibid., 5).

Исходя из Первого начала термодинамики (*см*. законы термодинамики), Рэнд заявляет, что жизнь спонтанно самозародилась в вечной материи (*см*. эволюция химическая). «Материя неуничтожима; она изменяет свои формы, но не может прекратить существование». Только «живые организмы постоянно стоят перед дилеммой – вопросом жизни и смерти» (Rand, *Virtue of Selfishness*, 15). Жизнь не была порождена, а возникла сама собою (*см*. эволюция биологическая). «Жизнь есть процесс действий по самоподдержанию и самопорождению» (ibid.).

Человеческие существа. По мнению Рэнд, человечество отличается от других видов жизни тем, что человеческое сознание обусловлено волей человека (ibid., 19–20). Далее, «думать, чувствовать, судить, действовать – это функции «эго"" (Rand, *For the New Intellectual*, 78). В отличие от животных, человек способен выстраивать «концепции» (ibid., 14). Действительно, разум – единственное оружие человека (ibid., 78). Рэнд дополняет: «Ваш разум есть единственный судья истинности – и если другие не согласны с вашим вердиктом, реальность служит судом последней инстанции» (ibid., 126).

Человек, как сказал Аристотель, представляет собой рациональное животное. Но его мышление не является ни автоматическим, ни инстинктивным. Чтобы направлять мышление, необходимы законы °логики (Rand, *Virtue of Selfishness*, 21–22).

Природа истины. Истинно то, что соответствует реальности. По словам Рэнд, «истина есть признание реальности; разум, единственное средство познания у человека, выступает для него единственным эталоном истины» (ibid.). Действительно, «нравственное совершенство есть неукоснительная рациональность [...] принятие разума в качестве абсолюта» (ibid., 178–79). Поэтому истина объективна. Она должна измеряться реальным миром. И человеческий разум – это единственный способ достичь истины (*см*. рационализм).

Добродетель эгоизма. Альтруизм требует, чтобы человек жил ради других людей и ставил других выше себя. Но никто не может жить ради другого человека, подлинно объединяясь в духе (ibid., 79–80). Поэтому мораль должна учить людей не тому, как страдать, а как радоваться и жить (ibid., 123). Действительно, «самопожертвование как символ веры – это мораль для аморальных, мораль, сама объявляющая о своём банкротстве, признавая, что не в силах дать человеку какую-то личную заинтересованность в добродетели и нравственных ценностях и что его душа есть клоака порока и его нужно учить самопожертвованию» (ibid., 141).

Если мы решим любить других, они должны этого заслуживать. Рэнд пишет, что она не стала бы любить кого-то без причины: «Я не враг и не друг моим братьям, я для них то, что каждый из них от меня заслуживает. И чтобы заслужить мою любовь, мои братья должны сделать нечто большее, нежели просто родиться на свет» (ibid., 65).

Исходя из той своей заповеди, что единственный заслуживающий поклонения бог – собственное «я» человека, Рэнд указывает «высшую ценность»: «Жизнь организма представляет собой его *эталон ценностей*; то, что продлевает жизнь, есть *добро*; то, что угрожает ей, есть *зло*» (ibid., 17). Рэнд противостоит «прагматизму, который отменяет все абсолютные принципы и нормы» (Rand, *For the New Intellectual*, 34). «В этике объективизма жизнь человека выступает *эталоном* ценностей – и *его собственная жизнь* выступает этической *целью* каждого индивидуума» (Rand, *Virtue of Selfishness*, 25). «Нет ценности выше, чем самооценка» (Rand, *For the New Intellectual*, 176). Таким образом, «всякое »*есть*« подразумевает »*должно быть*"" (ibid., 22).

Утопические цели. В качестве сторонника капитализма, спасшегося бегством из СССР, Рэнд оспаривает аргументацию, выдвигаемую коммунизмом (*см*. Маркс, Карл). Ибо когда говорят, что «капитализм получил возможность проявить себя и оказался несостоятельным, давайте напомним, что в конечном счёте несостоятельной оказалась «смешанная» экономика, что причиной неудачи был контроль над ней» (ibid., 53). Если бы «изначальная американская система, капитализм» практиковалась в её девственной чистоте, возникла бы своеобразная гедонистическая утопия (Rand, *Virtue of Selfishness*, 33). Настоящими покорителями физических реальностей жизни, говорит Рэнд, стали не те, кто умел мириться с суровыми условиями и спать на ложе из гвоздей, а те, кто изыскал способ променять своё ложе с гвоздями на пружинный матрас (Rand, *For the New Intellectual*, 170).

Оценка*. Позитивный вклад.* В философии объективизма есть свои глубокие идеи. Традиционные теисты могут согласиться с некоторыми её представлениями.

В качестве объективиста Рэнд отстаивает объективность реального мира. Она исповедовала °реализм и была язвительным критиком расплывчатых форм субъективизма, °экзистенциализма и °мистицизма, которые доминируют в современном мышлении. Рэнд ставит во главу угла разум и объективность истины (*см*. природа истины). Истина – это не пластилин, из которого можно лепить что захочется. Это суровая реальность.

Рэнд твёрдо настаивала на значимости Законов логики (*см*. логика; первичные принципы). Её акцент на роли разума как критерия истины и средства познания реальности явился весьма желательной коррекцией для иррациональных устремлений современной философии. Рэнд, что редкость среди атеистов, не отмежёвывается от абсолютов (*см*. нравственность: абсолютная природа). По крайней мере, она исповедует абсолютную ценность человеческой жизни. И снова, °теизмом это только приветствуется.

Рэнд справедливо упрекает марксизм (см. Маркс, Карл) за извращённое экономическое учение и голый материализм.

Негативные черты. О некоторых проблемах философии Рэнд можно составить представление по другим статьям – *см*. атеизм; гуманизм секулярный; нравственность: абсолютная природа; Фрейд. Зигмунд; эволюция биологическая. О неадекватности натуралистической позиции – *см*. чудеса: аргументы против.

Подобно большинству атеистов, Рэнд создаёт замену Богу. Она даже говорит о «благодати Реальности» (Бога?). Как она утверждает, именно «в силу благодати реальности и природы жизни человек – каждый человек – является целью в себе самом» (ibid., 123). Особая ирония заключается здесь в том, что именно по благодати Высшего (Высшей реальности) каждый индивидуум сам становится высшим.

Хотя Рэнд и критикует °материализм Маркса, она, похоже, не осознаёт, что её собственный материализм не многим от него отличается. Рэнд верит, что только материя вечна и неуничтожима. А если так, то в конечном счёте разум и

мышление – которые она столь ценит – должны сводиться к материи. И мысль реальна только как химический процесс.

Несмотря на всё, что Рэнд говорит о превосходстве мысли над материей, её материалистическая философия в действительности не позволяет проводить такое разграничение. Разум сводится к той же материи и полностью от неё зависим. Как же он тогда может её превосходить? Далее, разум возникает из материи. Изначально материя породила разум. Но разве может следствие быть больше своей причины? Это противоречило бы всему, что разум говорит нам о реальности, – то есть самому методу, который Рэнд пропагандирует для познания реальности.

Её аргументация в пользу атеизма опирается на представления об однозначном соотношении в бытии, представления, которые она так и не обосновывает (*см*. принцип аналогии). Заслуживает одобрения, что Рэнд, при всём её атеизме, говорит об объективной и высшей истине. Однако °Августин указывал, что не может быть абсолютной истины вне Бога. Истина есть то, что познаётся разумом, и абсолютная истина должна, в конечном счёте, обитать в Абсолютном Разуме (= Бог). Но в атеизме Рэнд отвергается любой Абсолютный Разум.

Позитивные аспекты мышления Рэнд ведут к теизму, а не к атеизму, который она проповедует. Ведь она заявляет, что у человека есть абсолютные нравственные обязанности, его нравственный долг. Но абсолютные наставления возможны только тогда, когда существует абсолютный Наставник (*см*. доказательство нравственное). Абсолютный нравственный закон может исходить только от абсолютного нравственного Законодателя (= Бог). Единственно логичный выход для атеиста – отрицать все нравственные абсолюты, по примеру Ницше и Жана Поля Сартра (Sartre).

Рэнд говорит просто, что «всякое »*есть*« подразумевает »*должно быть*"» (ibid., 22). Но, как пояснит нам любой солидный учебник по логике, это логическая ошибка в рассуждениях. Одно только то, что нечто есть, ещё не означает, что оно и должно быть. Описывающие (дескриптивные)

высказывания не являются основой для предписывающих (прескриптивных) высказываний. Подобно остальным атеистам, которые отрицают всё (или всё, кроме одного) абсолюты, Рэнд неизбежно приходит к (другим) абсолютам. Например, она утверждает, что «никто не имеет права начать [...] применять физическую силу против других людей» (ibid., 134). Её акцент на роли разума выявляет также её веру в то положение, что «каждый человек всегда должен быть рационален». Действительно, её этический эгоизм приводит к таким абсолютам, как «каждый человек всегда должен уважать права других». И жизнь принадлежит к таким фундаментальным правам.

Библиография:

B. Branden, *The Passion of Ayn Rand*.

N. L. Geisler, *Ethics: Alternatives and Issues*, chap. 8.

→ and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

A. Rand, *Atlas Shrugged*.

→ *For the New Intellectual.*

→ *The Virtue of Selfishness*.

С

Саган, Карл

(*SAGAN, CARL*)

Карл Саган (ум. 1996) был популярной фигурой на телепередачах, автором научных и научно-фантастических книг, а также агностически настроенным астрономом, решительно отстаивавшим натуралистическую теорию эволюции (*см*. эволюция биологическая). Он написал множество книг, в том числе «Космос» (*Cosmos*), «Контакт» (*Cosmic Connection*), «Разумная жизнь во Вселенной» (*Life in the Universe*) и «Центр Брока» (Broca's Brain).

Саган, хотя и был откровенным агностиком (*см*. агностицизм), создал суррогатный религиозный культ Космоса. В его системе верований Вселенной отводятся богоподобные функции. Космос – это высшее, вечное, творящее начало, объект поклонения. Декорации для его серии популярных телепередач «Космос» на *Public Broadcasting Service* были намеренно стилизованы так, чтобы производить впечатление одновременно космического корабля и собора. Сквозной темой этих телепрограмм, книг Сагана и, в значительной степени, его жизненных трудов был лозунг: «КОСМОС – ЭТО ВСЁ, ЧТО ТОЛЬКО ЕСТЬ, ВСЁ, ЧТО ТОЛЬКО БЫЛО, И ВСЁ, ЧТО КОГДА-ЛИБО БУДЕТ» (Sagan, *Cosmos*, 4). Космос величественен и всеохватен. Это КОСМОС, пишущийся полностью заглавными буквами.

По образу и подобию КОСМОСА. Саган полагал, что человеческие существа «сотворены» по образу Космоса. Он писал: «Океан зовёт. Какая-то часть нашего существа знает, что именно оттуда мы вышли. Мы жаждем вернуться. Не вижу в этих стремлениях ничего богохульного, хотя они и могли бы задевать каких-нибудь богов» (ibid., 5). Все сущее во Вселенной снова и снова следует одним и тем же схемам. Консервативно и бесхитростно. Это относится к растениям и животным, к желудям и людям. Человечество стало завершением долгой цепи биологических случайностей (Sagan, *Cosmic Connection*, 52). По поводу происхождения человека Саган высказывается

просто: «Эволюция – это факт, а не теория» (Sagan, *Cosmos*, 27). Человечество возникло в результате могущественного, но чисто случайного процесса (ibid., 282).

Этические обязанности перед КОСМОСОМ. В силу того, что человечество сотворено по образу и подобию космоса, люди имеют этические обязанности перед этим своим творцом. «Обязанность выжить мы несём не только перед самими собой, но и перед КОСМОСОМ, древним и огромным, из которого мы возникли» (ibid., 345). Поскольку своё существование мы получили от него, мы обязаны увековечить его существование. Действительно, «подлинным ключом к нашему существованию является космос, в котором мы парим, словно пылинки в потоке света» (ibid., 4). В такой Вселенной нынешнее и будущее благополучие человека целиком зависит от научных знаний (Sagan, *UFO's – A Scientific Debate*, xv).

Спасение благодаря КОСМОСУ. Внимание к космосу необходимо для развития человеческого знания (Sagan, *Broca's Brain*, 58). Поскольку человек эволюционировал на Земле, по рассуждению Сагана, жизнь эволюционирует и в других местах. Любая звезда может оказаться Солнцем для кого-то (Sagan, *Cosmos*, 5). Контакт с внеземной разумной жизнью может стать спасением для рода человеческого. Поэтому мы должны прислушиваться к дальнему космосу с помощью радиотелескопов, чтобы не пропустить возможные послания нам. «Получение одного-единственного послания из космоса показало бы, что цивилизация способна пережить такой технологический переходный возраст, как у нас» (Sagan, *Broca's Brain*, 275). В конце концов, ведь цивилизация, передающая сообщения, выжила. Саган полагает, что такое знание может дорогого стоить. Подобное послание могло бы упрочить единство всех живущих на нашей планете. Поскольку космос – наш творец и способен стать нашим спасителем, мы имеем этические обязанности перед ним. Учёные и в особенности астрономы – это жрецы, которые напоминают нам о нашем нравственном долге и указывают путь к космическому спасению.

Оценка. Хотя Саган выдаёт свои воззрения за научные, в действительности они являются религиозными. Он далеко уходит от науки в сферу чисто спекулятивной философии и религии. Он обожествляет космос (обратим внимание на заглавные буквы – «КОСМОС»). Космос подменяет Бога в качестве Творца и объекта этических обязанностей и религиозного поклонения. Сагану космос видится даже как источник спасения рода человеческого.

Саган упускает из виду или игнорирует чрезвычайно весомые научные свидетельства о существовании Бога и сотворении жизни (*см*. Бог: свидетельства существования). Он признаёт, что Второе начало термодинамики (*см*. законы термодинамики) должно подразумевать существование Творца, но возражает, что в силу Первого начала термодинамики космос вечен и ни в каком творце не нуждается. Однако это неверное понимание Первого начала, которое в своей научной формулировке ничего не говорит относительно того, может или не может быть создана энергия, а просто гласит, что существующее количество реальной энергии во Вселенной остаётся постоянным.

В отличие от Сагана, другие агностически настроенные астрономы с большей честностью рассматривают научные свидетельства, из которых можно вывести существование Творца. Роберт Джастроу, основатель и директор Годдардовского института космических исследований, отмечает, что накапливаются свидетельства о факте возникновения Вселенной. «Для учёного, который жил верой в могущество разума, эта история кончается словно ночной кошмар. Он преодолел горные хребты невежества; он приступил к покорению величайшей вершины; взобравшись наконец на последний уступ, он встречается с компанией богословов, которые сидят там уже не одно столетие» (Jastrow, 15).

Непоследовательность в вопросах сложной устроенности. Саган непоследователен в своих выводах, когда рассматривает вопросы сложного устройства (специфической сложности) объектов. Он признаёт, что единственное краткое послание из дальнего космоса указывало

бы на своё происхождение от разумного существа или существ (*см*. эволюция химическая). Однако он отрицает, что человеческий мозг, содержащий около 20 миллионов томов такой же специфически сложной информации, нуждался в разумном Творце (*см*. доказательство телеологическое; принцип антропологический). Саган пишет, что «нейрохимия мозга удивительно функциональна, конструкция этой машины более совершенна, нежели всё созданное человеком» (Sagan, *Cosmos*. 278).

Если для единственного послания из космоса требуется его разумный автор, то что можно сказать о 20 миллионах томов информации? Если для появления самых обычных машин нужна разумная причина, то что можно сказать о машине более совершенной, нежели всё, созданное человеком? Другой неверующий астроном, Фред Хойл, уверовал в °теизм, когда в результате вычислений обнаружил, что вероятность возникновения одноклеточного организма за счёт чисто естественных процессов составляет один шанс из $10^{40\ 000}$ (см. Hoyle).

Библиография:

N. L. Geisler, *Carl Sagan’s Religion for the Scientific Mind.*

F. Hoyle, *Evolution from Space*.

C.Sagan, *Broca's Brain*.

→ *Cosmic Connection*.

→ *Cosmos*.

→ *UFO's – A Scientific Debate*.

Самодостаточная фундаментальность

(*PROPER BASICAL1TY*)

Самодостаточная фундаментальность – это концепция современного американского философа Алвина Плантинги (Plantinga), гласящая, что существуют определённые убеждения, требовать обоснований для которых в принципе можно, но было бы глупо. В их число входят утверждения «я существую» и «существует прошлое». Придерживаться этих взглядов мы вправе без всяких дополнительных объяснений. Плантинга включает тезис «Бог существует» в список таких утверждений, которые «самодостаточно фундаментальны». Если он прав, то это отменяло бы естественное богословие, необходимость выдвигать какие бы то ни было доказательства существования Бога (*см*. Бог: свидетельства существования) и классическую апологетику (*см*. апологетика классическая). Как заявляет Плантинга, вера в Бога занимает настолько важное место в сердце верующего, что нелепо было бы спрашивать о её причинах. Сама эта вера и есть средоточие его мировоззрения (см. Plantinga, 187–98).

Плантинга заменяет классический фундаментализм такими «фундаментальными убеждениями». Его позиция – это разновидность фидеистического фундаментализма (*см*. фидеизм).

Отрицание того, что существуют какие бы то ни было первичные принципы мышления, вынуждает либо строить бесконечную регрессивную, восходящую к первоначальному обоснованию цепочку, в которой никакого обоснования так и не будет дано, либо по произволу выбрать точку остановки, в которой цепочку обоснований просто обрывают (без обоснования этого обрыва; *см*. первичные принципы). Плантинга не приводит никаких обоснований, причисляя веру в существование Бога к категории «самодостаточно фундаментальных» убеждений. Неверующий может просто спросить Плантингу, по какой причине вера в Бога включена в эту категорию, и тогда последнему придётся изложить

рациональное обоснование; иначе он будет всего лишь строить порочный круг.

Как и другие фидеисты, Плантинга здесь смешивает *веру в Бога* и веру *в то, что* Бог существует. Свидетельства нужны для веры *в то, что* Бог существует, но не для веры *в Бога*. Любая жена расценила бы как оскорбление требование объяснений, за что её любить. Но нет ничего оскорбительного в намерении удостовериться, что это действительно она, а не жена соседа, прежде чем обнять её. Недостойно взаимоотношений человека с Богом верить в Бога благодаря имеющимся свидетельствам. Коль скоро во Вселенной существует Высшая Ценность (то есть Бог), в это Существо следует верить благодаря самому Его существованию. Однако нет ничего недостойного в том, чтобы потребовать свидетельств, что Бог существует и что Он есть Высшая Ценность, прежде чем поверить в это. Рассудок требует, чтобы, разбегаясь, мы смотрели, куда прыгаем (Geisler, 68–69).

Библиография:

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

A. Plantings, «The Reformed Objection to Natural Theology», *CSR* 11 (1982).

Самоочевидные истины

(*SELF-EVIDENT TRUTHS*)

По отношению к высказываниям свойство самоочевидности подразумевает, что как только термины определены, истинность высказывания становится очевидна сама по себе, не нуждаясь более ни в каких интерпретациях и подтверждениях со стороны. Например, утверждение «все жёны суть замужние женщины» самоочевидно, так как термины «жёны» и «замужние женщины» означают одно и то же. Но такого рода самоочевидное высказывание называется тавтологией, потому что оно лишено содержательного смысла, и кроме того, в действительности оно даже не утверждает, что существует хотя бы одна замужняя женщина или жена. Оно просто означает: «*если* существует жена, то она – замужняя женщина».

Самоочевидные первичные принципы. Первичные принципы называются самоочевидными, потому что они составляют основу (*см*. фундаментализм), на которую опираются все остальные истинные высказывания. Хотя не исключено, что среди некоторых первичных принципов существует иерархия приоритетности.

В отличие от фундаментализма, в когерентизме отвергаются все первичные принципы и самоочевидные истины за исключением тавтологий, которые объявляются бессодержательными и бесполезными для познания реальности. Утверждается, что необходимости в первооснове для всех истин нет, а должна иметь место только непротиворечивость всех истинных высказываний.

«Я есть я» является самоочевидным утверждением. Нам не нужна никакая дополнительная информация, чтобы понять, что оно истинно. Как только его термины нами поняты, мы видим, что оно истинно само по себе. Точно так же самоочевидными считаются основные законы логики. Например, закон непротиворечивости гласит, что высказывание не может быть и истинным, и ложным в одно и то же время и в одном и том же смысле. Это истина, которая не сводится ни к каким другим,

более простым, и в терминах которой выявляется истинность всех остальных истинных высказываний. Без закона непротиворечивости нельзя установить истинность никакого другого высказывания. Это самоочевидный первичный принцип.

Обоснование самоочевидных утверждений. Не существует прямых доказательств истинности самоочевидных утверждений в терминах чего-то иного, отличного от них самих. Их истинность устанавливается просто из рассмотрения их терминов. Если предикат (сказуемое) сводится к субъекту (подлежащему), то высказывание самоочевидно. Истинность самоочевидных утверждений не может быть доказана в каких-то иных терминах. В противном случае они не были бы самоочевидными утверждениями. То есть они не были бы очевидными сами по себе.

Существуют, однако, косвенные «доказательства» самоочевидных утверждений. Дело в том, что самоочевидную истину нельзя отрицать, не утверждая её при этом. Например, я не могу отрицать, что «я существую», если я не существую, чтобы это отрицать. Точно так же закон непротиворечивости невозможно отрицать, не подразумевая при этом, что он верен. Утверждение вида: «Утверждение может быть и истинным, и ложным в одно и то же время и в одном и том же смысле» должно быть или истинным, или ложным. По оно только в том случае может быть принято как истинное или опровергнуто как ложное, если закон непротиворечивости верен. Мы должны предполагать, что закон непротиворечивости верен, прежде чем сможем утверждать, что он неверен.

В этом смысле и существует косвенное «доказательство» самоочевидных истин: их невозможно отрицать, не опираясь при этом на них же. Такого рода аргументацию иногда формулируют в виде °трансцендентального доказательства.

Сартр, Жан Поль

(*SARTRE, JEAN PAUL*)

Жан Поль Сартр (1905–1980), популярный французский атеист (*см*. атеизм) середины двадцатого века, подходил к философии с позиций экзистенциализма. Он, вместе с Альбером Камю (Camus), акцентировал внимание на абсурдности жизни. Сартр родился в Париже в семье номинальных христиан (разных конфессий – католицизма и протестантства); получив образование в Германии, преподавал философию во Франции. Первым его примечательным произведением стал роман «Тошнота» (*La Nausea*). В 1938 г. Сартр был арестован в Германии, затем вернулся во Францию (1940) и преподавал философию до 1944 г. Он предпринял неудачную попытку инициировать левацкое политическое движение (1951), а позднее сотрудничал с французскими коммунистами, пытаясь соединить °экзистенциализм и °марксизм.

Превращение в атеиста. В автобиографическом произведении под названием «Слова» Сартр пишет о своём воспитании: «Со мной занимались [...] Евангелием, катехизисом, но возможности верить не дали» (Sartre, *Words*, 249. Здесь и далее цит. по: Ж. П. Сартр, «Слова», перев. Ю. Яхниной и Л. Зониной). Он продолжает: «Моей семьи коснулся медленный процесс дехристианизации, который зародился в среде высокопоставленной вольтерьянской буржуазии и по прошествии столетия охватил все слои общества [...] В хорошем обществе в Бога верили, чтобы о Нём не говорить.

Какую терпимость проявляла религия! До чего же была удобна!» (ibid., 97, 98).

Сартр говорит, что у него вызывали отвращение мистицизм и равнодушие его деда и бабки. Внутренне он продолжал верить, но всё меньше и меньше думал о Боге (ibid., 100–101). О зарождении своего атеизма Сартр пишет: «Только однажды у меня возникло чувство, что Он существует. Играя со спичками, я прожёг маленький коврик. И вот, когда я пытался скрыть следы

своего преступления, Господь Бог вдруг меня увидел – я ощутил Его взгляд внутри своей черепной коробки и на руках [...] я пришёл в ярость от Его наглой бесцеремонности и начал богохульствовать [...] С тех пор Бог ни разу на меня не смотрел» (ibid., 102).

В своём отходе от веры Сартр убедился позже, когда в возрасте 12 лет пытался подумать о Боге и не смог. После этого он счёл вопрос решённым, однако это ещё не окончательно было так. «С той поры у меня никогда не возникало желания воскресить Его. Но остался другой, незримый, Святой Дух [...] От Него было тем трудней избавиться, что Он обосновался в тылах моего мозга [...] Святой Дух был настигнут мной в подвале и изгнан; атеизм – предприятие жестокое и требующее выдержки, думаю, что довёл дело до конца. Я все вижу ясно, не занимаюсь самообманом» (ibid., 252–53).

Сартр испытал множество философских влияний. По трудам немецкого философа Эдмунда Гуссерля (Husserl; 1859–1938) он изучил *феноменологию*. *Диалектическое* отрицание (свобода как отрицание) он взял у °Г. В. Ф. Гегеля (Hegel; 1770–1831). *Атеизм* он перенял от Фридриха °Ницше (Nietzsche; 1844–1900). На его *метафизику* повлиял Мартин Хайдеггер (Heidegger; 1889–1976), хотя сам Хайдеггер не признавал °экзистенциализм Сартра.

Важнейшие произведения. Основные труды Сартра следовали за ходом развития его представлений. В ранний период его деятельности доминирующим для его мышления был феноменологический психологизм в русле идей Гуссерля. В это время Сартром написаны «Трансцендентность Эго» (*Transcendence of the Ego*, франц. изд. 1936, англ. перев. 1937), «Эмоции: очерк теории» (*The Emotions: Outline of a Theory*, 1939, англ. перев. 1948) и «Психология воображения» (*The Psychology of Imaginations*, 1940, 1948). В среднем периоде главное место занимает восходящая к Хайдеггеру онтология человеческого существования. В эти годы появляются «Бытие и ничто» (*Being and Nothingness*, 1943, 1956), а также «Экзистенциализм и гуманизм» (*Existentialism and Humanism*, 1946, 1948). В поздний период Сартр обратился к марксизму. Он пишет «Вопросы

метода» (*Questions de Methode*, 1960) и «Критику диалектического разума» (*Critique de la raison dialectique,* 1960).

Атеизм Сартра. *Представления о Боге*. Подобно другим атеистам, Сартр считал существование Бога невозможным, так как Бог по самой Своей природе должен был бы быть самопричинным существом (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). Но такому существу пришлось бы онтологически предшествовать самому себе, чтобы стать причиной самого себя, а это невозможно. По терминологии Сартра, «бытие для себя» никогда не сможет стать «бытием в себе» (Sartre, *Being and Nothingness*, 755–68). То есть бытие, которое лишь возможно, никогда не сможет стать бытием необходимым. «Ничто» не может превратиться в нечто. Поэтому Бог, как самопричинное существо, существовать не может.

Представления о человеке. Сартр рассматривал человечество как пустые пузыри в море «ничто». Основополагающий проект для человека – стать Богом. Но существо, лишь возможное в своём бытии, не в состоянии стать существом необходимым, как субъективное не может стать объективным, а свобода не может стать детерминированной. Индивидуум фактически обречён на свободу (*см*. свобода воли). Если бы кто-то попытался избежать такой своей участи, он всё равно избегал бы её свободно. Даже самоубийство – это акт свободы воли, посредством которого человек тщетно пытается избавиться от своей свободы. Поэтому «сущность» человека есть абсолютная свобода, но абсолютная свобода не имеет объективной, определимой сути. «Я» (субъект) всегда трансцендентно «мне» или «ему» (объекту).

Представления об этике. Не существует абсолютных, объективных нравственных предписаний. Ибо «Ты [Зевс] создал меня не раньше, чем я перестал быть твоим, – писал Сартр. – Я был подобен человеку, потерявшему свою тень. И на небесах не оставалось ничего, ни хорошего, ни дурного, и никого, чтобы отдавать мне приказы […] Ибо Зевс, я – человек, а каждый человек должен найти свой собственный путь» (Sartre, *No Exit*, 121–23).

Не существует не только божественных императивов или нравственных предписаний, но не существует и никаких объективных ценностей. В последних строках своего труда «Бытие и ничто» Сартр пишет: «Это ведёт к одному и тому же, пьянствует ли кто-то в одиночку или становится вождём народа». Ибо все человеческие действия равноценны. По сути дела, мы должны отречься от этого «духа серьёзности», предполагающего, что существуют абсолютные, объективные ценности, и признать фундаментальную абсурдность и субъективность жизни (см. de Beavoir, 10, 16–18, 156).

Что же тогда нужно делать? Буквально – «своё дело». Поскольку высших, объективных ценностей не существует, мы должны создать их. Человек может действовать во имя личного блага или блага всего человечества. Однако никаких этических обязанностей думать о других у него нет. В конечном счёте каждый ответственен только за то, как распорядился своей личной неустранимой свободой.

Представления о мире и предназначении человека. Для Сартра мир реален, но его бытие – лишь возможное. Он просто есть. Он, как и человеческая жизнь, есть данность. С философской точки зрения мир беспричинен. Это поле деятельности для осуществления субъективного выбора. Объективного смысла в нём нет. Каждый индивидуум создаёт собственный смысл. Тот факт, что разные люди могут избрать для себя один и тот же субъективный проект (как марксизм в случае Сартра), ничего не меняет. Всё равно каждая личность объективно есть исключительно результат совершённых в её жизни актов личного выбора. Например, о себе Сартр говорит: «Я – это мои книги». Однако каждый трансцендентен тому миру, который лично сотворил. Автор есть нечто большее, нежели слова. Он есть «ничто» (свобода), которая стала материалом для творения.

Оценка. Кроме общей аргументации в пользу °теизма (*см*. апологетика: основные положения: доказательство космологическое; доказательство нравственное; доказательство телеологическое) и ответов на возражения атеистов (см. Бог; возражения на доказательства бытия), существуют замечания,

которые можно высказать по поводу конкретной разновидности атеизма у Сартра.

Во-первых, Бог не является *самопричинным* существом, что было бы невозможно; Он – *беспричинное* Существо. За счёт неправильного определения Бога Сартру удаётся слишком легко от Него избавиться. Но это лишь фиктивный оппонент, а не реальный Бог.

Во-вторых, Бог не вступает в противоречие со свободой человека и его творческим началом. Бог – это высший Творец, а человек – подчинённый, вторичный творец блага и ценностей. Бог – это первичная причина, а человеческая свобода – причина вторичная. Между свободой воли и детерминизмом нет логического противоречия, ведь Бог может предопределить, что человек свободен.

В-третьих, Сартр необоснованно проводит слишком радикальное разграничение между субъектом и объектом, фактом и ценностями. Но для отдельно взятого человека это разграничение существует без реальных различий. Моё «я» равняется «мне». Любая агрессия, направленная на мои объективные аспекты (например, на моё тело), является агрессией, направленной на мою личность. Когда тело убивают, душа с ним расстаётся. Мой враг не может в ярости отрубить мне руку, не нападая лично на меня. Мои объективные и субъективные аспекты в этой жизни неразделимы.

В-четвёртых, если не существует объективных ценностей и каждый полностью ответственен только за свою личность, не остаётся содержательного этического смысла, в котором человек должен был бы брать на себя ответственность за других. В самом деле, не остаётся таких действий, которые были бы нравственно обязательными. Атеистические экзистенциалисты делают то, что они делают, исключительно потому, что таков был их выбор. Атеистический °экзистенциализм сводится к антиномизму (*см*. нравственность: абсолютная природа).

В-пятых, несмотря на все утверждения в автобиографии, Сартру было не так уж легко обойтись без Бога. Перед смертью он обратился к Богу, Который его сотворил. Согласно

сообщениям в одном французском журнале, Сартр перед смертью перешёл на позиции христианского теизма. Как он сам выразился (Sartre, *Nouvel Observateur*, Spring 1980), «я ощущаю себя не результатом игры случая, пылинкой во Вселенной, а кем-то, чьё бытие было предусмотренным, предуготовленным, пред увиденным. Словом, таким существом, которому мог дать жизнь только Творец; и эти представления о руке Творца ведут к Богу». Симона де Бовуар, жена Сартра, откликнулась на его предполагаемое покаяние такими сетованиями: «Разве можно объяснить этот акт старческого ренегатства?» Далее она заявила: «Все мои друзья, все сартровцы и редакция журнала *Les Temps Modernes* поддерживают меня в этом моём потрясении» (цитируется в *National Review*, 677).

Что касается этого духовного преображения Сартра, не приходится особенно удивляться, если его экзистенциалистические соратники отреагировали именно таким образом, ведь оно означало молчаливое осуждение сартровского гуманизма самим Сартром. Как сообщают два человека, находившихся в Париже в 1980 г., Сартр за два месяца до смерти с горечью признавался своему католическому доктору, что «сожалеет о том влиянии, которое его произведения оказали на молодёжь», что слишком многие «восприняли их настолько серьёзно».

Библиография:

S. de Beavoir, The Ethics of Ambiguity.

N. L. Geisler, Christian Ethics, chap. 2.

→ Is Man the Measure?, chap. 3.

___ and W. Watkins. Worlds Apart, chap. 3.

J. P. Sartre, *Being and Nothingness.*

→ *Existentialism and Humanism.*

→ *Nausea.*

→ *No Exit.*

→ *Nouvel Observateur*, as reported in *National Review* (11 June 1982) by T. Molnor.

→ *Words*.

Сатана: реальность существования

(*SATAN, REALITY OF*)

Относительно существования сатаны выражалось много скепсиса. Все, кто относится к Библии серьёзно, обязаны верить в существование сатаны, так как в Библии недвусмысленно говорится о бесовских силах. Тем не менее скептики и атеисты (*см*. атеизм) возражают, будто бы вера в тёмные злые силы Вселенной – это устаревшее суеверие.

В доказательство сатанинских начал. Диавол, как реальное личностное существо, имеет отчётливо различимые индивидуальные черты, в том числе ум (2Кор. 11:3; Лк. 4:1 и далее). В его описаниях он характеризуется такими чувствами, как честолюбивые желания (1Тим. 3:6; ср. Ис. 14:12 и далее), ревность (Иов 1:8–9), ненависть, ярость (Отк. 12:12) и злая воля. Диавол разжигает (Лк. 4:3, 9) и возглавляет восстания против Бога (Отк. 12:1–3).

Некоторые свидетельства о личностных чертах и реальности сатаны являются прямыми. В совокупности их достаточно для того, чтобы установить существование диавола как личностного существа.

Авторитет Библии. Как только установлены авторитет Библии и её божественное происхождение (*см*. Библия: свидетельства истинности; Новый Завет: историческая достоверность), из этого следует, что сатана существует.

В Быт. 3:1 сатана описывается как личный враг Бога и людей, который стремится к обману: «подлинно ли сказал Бог: «не ешьте ни от какого дерева в раю?"". Историческая достоверность этого события подтверждается указаниями Нового Завета на историческую достоверность существования Адама и Евы (*см*. Адам: историческая достоверность; едемский сад) и факта их грехопадения (ср. Рим. 5:12; 1Тим. 2:13–14).

В 1Пар. 21:1 и в Пс. 108:6 сатана характеризуется как противник Божьего народа. В главах Иов 1–2 сказано, что сатана может предстать перед лицом Бога и обвинять людей: «И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред

Господа; между ними пришёл и сатана» (Иов 1:6). Сатана выступает подлинной причиной страданий Иова, иначе не имеющих объяснения.

В девятнадцати из двадцати семи книг Нового Завета упоминается сатана (а ещё в четырёх – бесы). Благодаря этому мы приходим к гораздо более проникновенному пониманию всех аспектов их восстания против Бога. В силу личных встреч и разговоров Иисуса с сатаной и бесами очевидно, что Иисус знал о существовании реального, наделённого личностью сатаны. Иисусу принадлежат двадцать пять из двадцати девяти упоминаний сатаны, встречающихся в евангелиях. Действительно, ведь Иисус много спорил с ним во время Своего искушения. В Мф. 4 и Лк. 4 описывается эта личная встреча Иисуса с сатаной. Стихи Мк. 1:13 и Евр. 2:18; 4:15 ссылаются на тот же спор. Отрицать реальность наделённого личностными чертами сатаны – означает сомневаться в честности или душевном здравии Христа (*см*. Христос: божественная сущность). В стихе Отк. 12:9 одновременно упоминается несколько имён, относящихся к сатане: «и низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю Вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним». В Отк. 20:2 говорится об ангеле Божьем, который «взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет».

Все связанные с искушением события являются историческими – как служение Иоанна Крестителя, так и крещение Иисуса (ср. Мф. 3). Содержание и реалистические черты повествования слишком жизненны, чтобы быть чистой символикой. Евангелия придают этому событию немалое значение, как точке водораздела в жизни Иисуса и истории спасения. Он провозгласил Себя Сыном Божиим; Он поборол искушение. Он прошёл испытание, которого не выдержал первый Адам.

Враг народа Божьего. Историю как Израиля, так и Церкви трудно понять вне представлений о наделённом личностными чертами сатане, который стремится нарушить Божий замысел о человеческой истории. После грехопадения было

провозглашено, что спасение человечества придёт через обетованное семя женщины (Быт. 3:15). Это обетование завета в конечном счёте свелось к потомкам Авраама через Исаака и Иакова (Быт. 12:1–3; 36; 46). Завет оказался сосредоточен на двенадцати коленах Израилевых в качестве его носителей (Быт. 49). Сатана непрестанно нападал на эту родословную ветвь (ср. Чис. 24:10; Зах. 3:1).

Учитывая сравнительно скромную роль израильтян в мировой истории, они постоянно, раз за разом становились жертвами планов геноцида, начиная с персидского плена (ср. Есфирь). Греческое завоевание Палестины стало обдуманной попыткой уничтожить иудейскую культуру, имеющей мало параллелей в истории. От Амана, через средневековые погромы, до Гитлера, сталинизма и Саддама Хусейна этот крошечный народ становился мишенью. Такой заговор ненависти к евреям лучше всего объясняется тёмными влияниями, идущими от единого злого разума. И мы ещё ничего не сказали о двух тысячелетиях враждебных нападок на христианские самосознание и чистоту, на христианское сообщество. В многочисленных случаях эти гонения казались опасно близкими к тому, чтобы уничтожить народ нового завета с Богом.

Реальность бесов. Ещё одним доводом в обоснование реальности диавола является существование бесов, которые участвуют в едином заговоре против Бога, Его замысла и Его народа. Без вождя эти демонические силы не смогли бы продемонстрировать такую организованность во враждебных выступлениях против Бога. И действительно, в Библии сатана назван их «князем» (Лк. 11:15) и «царём» (Отк. 9:11). Накапливающиеся свидетельства о подлинных случаях одержимости бесами служат внебиблейским источником доказательств реальности бесов.

Всеобщность искушения и зла. Следующим свидетельством реальности наделённого личностными чертами диавола выступает всеохватность, сила и неотступность искушения творить зло. Чем же ещё объясняются гнусные преступления, совершённые достойными на первый взгляд

людьми от времён Давида до наших дней? Даже законопослушные люди (которые соответствуют нашей оценке «хороших Людей») показывают, что не такие уж они хорошие, когда испытывают позывы сделать вещи, совершенно их недостойные. И среди них есть христиане. Всеобщность искушения согрешить, охватывающего даже благочестивых людей, лучше всего можно объяснить непрерывным личным преследованием. Зло не соответствует категории безличностных сил, к которой его зачастую относят. Безличностные силы – гравитация и магнетизм, но они не имеют личностной направленности. Зло по самой своей природе действует на ум и волю.

Разрастание лжи. Существование тысяч ложных религий и культов свидетельствует, что существует великий Лжец. Павел пишет: «Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников, сожжённых в совести своей» (1Тим. 4:1–2).

В своей совокупности прямые и косвенные свидетельства существования действующей в нашем мире личностной злой силы достаточно весомы. Они основаны на данных как истории, так и нашего личного опыта.

Возражения относительно диавола. Обычное возражение по поводу существования демонических сил состоит в том, что имеются вполне естественные объяснения для явлений, которые иногда приписывают действию «бесов», или злых духов. Один весьма распространённый довод сводится к тому, что для болезней, которые некогда приписывались бесам, даже в Библии, теперь известны их естественные причины. При таком возражении упускают из виду, что в Библии проводится разграничение между болезнью и одержимостью бесами. Иисус учитывал различие между ними, когда перечислял те чудеса, власть творить которые получили апостолы: «больных исцеляйте, прокажённых очищайте, мёртвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:8). В Библии не говорится, будто бы все болезни порождены демоническими

силами. В Библии рекомендуется принимать лекарственные средства для лечения естественных болезней (ср. 1Тим. 5:23).

При болезнях и некоторых случаях одержимости бесами может проявляться сходство симптомов, но это ещё не доказывает, что чисто естественные объяснения имеет и то, и другое. Отрок, согласно Мф. 17:14–17, одержимый бесами, выказывал симптомы, напоминающие эпилептический припадок, но это не значит, что у него была эпилепсия. Сходством следствий не доказывается тождественность причин (*см*. чудеса ложные). Превращали воду в кровь и Бог, и египетские волхвы (Исх. 7:20–22). Даже в случае болезни, порождённой бесами, лекарство может действовать. Многие наведённые извне хвори можно вылечить. То, что их причиной стал разум (человеческий или сатанинский), не означает, что лекарство не в состоянии снять симптомы.

При вызванных бесами болезнях, по крайней мере некоторых, видны особые духовные признаки, не характерные для естественных недугов. В симптоматику могут входить такие свидетельства, как противостояние Богу, приступы бешенства против Христа, проявление аномальной физической силы (ср. Мк. 5:1–4). Никакое чисто естественное лечение здесь не помогает.

Ещё один довод состоит в том, что вера в нечистую силу характерна для людей необразованных. Такие верования ослабевают по мере перехода общества к современной культуре. Однако это отчасти может быть вызвано различием тех стратегий, которые сатана применяет среди разных народов. Он может приспосабливаться к той культуре, где будет обманывать. Найдёт ли он лучший способ обмануть высокообразованных людей, не верящих в чудеса, чем заставив их поверить, что его вообще не существует? В Библии указано, что сатана принимает вид ангела света (2Кор. 11:14). Неверно, однако, и то, что проявления сатанинских сил встречаются только среди «примитивных» народов. С наступлением «постхристианской эры» в западном мире стало намного больше оккультной активности и сообщений о проявлениях сатанинских сил.

В сатану и бесов верили многие из величайших западных мыслителей. К ним относятся Августин, Ансельм, Фома Аквинский, Блез Паскаль (Pascal), Серен Кьеркегор (Kierkegaard) и К. С. Льюис (Lewis). Отнюдь не мерой интеллигентности или образованности определяется, верит ли данный человек в наделённого личностными чертами сатану. Всё зависит от того, отвергает ли он сверхъестественное откровение Писания или нет (*см*. Библия: свидетельства истинпости).

Библиография:

N. L. Geisler. *Miracles and the Modern Mind*.

→ *Signs and Wonders*.

C. S. Lewis, *Screwtape Letters*.

Thomas Aquinas. *Summa Theologica* la, 50–64.

M. Unger. *Demonology*.

Свидетельства: критерии Юма об истинности

см. **Юм: критерии истинности свидетельских показаний**

Свитки Мёртвого моря

(*DEAD SEA SCROLLS*)

Обнаружение в Кумране так называемых свитков Мёртвого моря (далее – СММ), начавшееся в 1949 г., имеет для апологетики важные последствия. Эти древние тексты аскетической религиозной секты, сохранившиеся внутри глиняных горшков, укрытых в пещерах чуть ниже вершины утёса, подтверждают достоверность текста Ветхого Завета. В них содержатся значительные по длине части ветхозаветных книг – и даже книги целиком – которые скопировала и изучала секта ессеев. Эти рукописи настолько древние, что некоторые датируются третьим веком до Р. Х., являясь, таким образом, самыми ранними из открытых до сих пор свидетельств о тексте ветхозаветных книг и пророческих предсказаниях в них. Кумранские тексты оказались важным подтверждением божественного происхождения Библии (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Они предоставляют дополнительную контраргументацию против негативной библейской критики (*см*. Библия: критика) в таких решающих случаях, как книги Даниила и Исаии (*см*. Ветхий Завет: редакционная критика; Ветхий Завет: рукописи; Книга Пророка Даниила: датировка).

Рукописи СММ датируются периодом с третьего века до Р. Х. и до первого века по Р. Х. В них входит одна полная книга Ветхого Завета, это книга Исаии (см. Книга Пророка Исаии: ещё один Исаия), и тысячи фрагментов, которые в совокупности охватывают каждую ветхозаветную книгу, за исключением Книги Есфирь. Уильям Ф.°Олбрайт назвал это открытие «величайшей в новое время находкой рукописей» (см. Trever, 55).

Датировка свитков Мёртвого моря. Существенное, хотя и не критическое, значение для апологетики имеют даты создания СММ. При датировке используется несколько линий свидетельства.

Радиоуглеродная датировка. Датировка по относительному содержанию радиоактивного изотопа углерода-14 является способом датировки в рамках естественных наук; этот метод

весьма надёжен, когда применяется к незагрязнённым образцам, имеющим возраст в несколько тысяч лет. Поскольку образец тестируемого материала при анализе уничтожается, этим методом пользуются в щадящем режиме. Половина шестидесятиграммового куска полотна – обёртки свитка из пещеры номер 1 – была проанализирована в 1950 г. доктором У. Ф. Либби (Libby) из Чикагского университета, чтобы получить общее представление о возрасте находок. В результате получился возраст 1917 лет с погрешностью в 200 лет (10 процентов), что указывает на дату изготовления ткани в промежутке между 168 г. до Р. Х. и 233 г. по Р. Х.

Палеографическая и орфографическая датировка.

Методы палеографии (древние формы письма) и орфографии (варианты написания слов) оказались более полезны, позволив установить, что некоторые рукописи были написаны раньше 100 г. до Р. Х. Олбрайт, изучая фотографии свитка полной книги Исаии, определил дату его создания как приблизительно 100 г. до Р. Х. «Это абсолютно невероятная находка! – писал он. – И к счастью, ни у кого не может быть ни малейших сомнений в подлинности этих рукописей» (ibid., 55).

Археологическая датировка. Комплексное свидетельство о ранней дате создания предоставляет археология. Сочетающаяся с рукописями керамика относится к позднему эллинистическому (ок. 150 – 63 до Р. Х.) и раннему римскому (ок. 63 до Р. Х. – 100 по Р. Х.) периодам. Надписи на обнаруженных в развалинах поселения монетах показывают, что они отчеканены между 135г. до Р. Х. и 135 г. по Р. Х. Рисунок переплетения и способ ткачества тканей подтверждают их древность. Подтверждения получены также благодаря археологическим находкам в Мураббаате, на юге от Вифлеема, где в 1952 г. были обнаружены рукописи, указывающие точные даты своего создания. Датируемые периодом 132–135 гг. по Р. Х., они оказались в палеографическом отношении менее древними, нежели СММ (Zeitlin). В итоге не остаётся разумных оснований, чтобы сомневаться в том, что Кумранские рукописи восходят к первому веку до Р. Х. и первому веку по Р. Х. Таким образом, они на 1000 лет древнее масоретских рукописей,

относящихся к десятому столетию. До 1947 г. в основе еврейского текста Библии лежали три частичные и одна полная рукопись, датируемые примерно 1000 г. по Р. Х. Теперь же имеются, наряду с полными текстами, тысячи фрагментов, которые содержат весьма длинные отрывки Ветхого Завета и на целое тысячелетие древнее масоретских рукописей.

Подтверждение масоретского текста. Характер и количество этих находок имеют критическое значение для установления истинного исходного текста (*см*. Ветхий Завет: рукописи). Бесчисленные фрагменты из всех книг Ветхого Завета предоставляют обильный материал для сравнительной проверки масоретского текста. Имеющиеся данные позволяют прийти к следующим общим выводам.

Подтверждение еврейского текста. Свитки убедительно свидетельствуют об исключительной точности, с которой еврейский текст копировался на протяжении столетий. Ко времени масоретских рукописей десятого столетия вкралось лишь очень немного ошибок. Миллар Барроуз в своей книге «Свитки мёртвого моря» (*The Dead-Sea Scrolls*) пишет: «Вполне достойно удивления, что за срок около тысячи лет текст претерпел так мало изменений. Как я уже отмечал в своей первой статье о свитках, «в этом состоит их главное значение, в подтверждении верности текста в масоретской традиции"" (Burrows, 304). Как указывает Р. Лэрд Хэррис, «очевидно, что различие между стандартным текстом 900 г. по Р. Х. и текстом 100 г. до Р. Х. далеко не столь велико, как между «нейтральным» и «западным» текстами в новозаветных исследованиях» (Harris, 99). Глисон Арчер отмечает, что две копии книги Исаии, обнаруженные в Кумранской пещере номер 1, «оказались слово в слово совпадающими с нашей стандартной еврейской Библией на более чем 95 процентах объёма текста. А 5 процентов различий сводятся, главным образом, к очевидным опискам и к вариантам написания слов» (Archer, 19). Возвращаясь к старому и «архиважному вопросу», который специалист по Ветхому Завету Фредерик Кеньон (Kenyon; 1863–1952) сформулировал для предыдущего поколения исследователей, сейчас можно с большей, чем когда-

либо прежде, убеждённостью доказывать, что современный еврейский текст вполне соответствует еврейскому тексту, изначально созданному священнописателями Ветхого Завета. Открытия близ Мёртвого моря позволили нам отвечать на этот вопрос с гораздо большей уверенностью, чем это было возможно до 1948 г. (Bruce, 61–69).

Данные о тексте Септуагинты. Поскольку в Новом Завете цитаты чаще всего даны по Септуагинте (LXX), греческому переводу Ветхого Завета, большое значение имеет достоверность её текста, особенно тех мест, которые цитируются в Новом Завете. СММ являются достаточно древним подтверждением для LXX и отвечают на вопросы о расхождениях между еврейским текстом и греческим текстом LXX:

1) Фрагмент, содержащий стих Вт. 32:8, гласит: «[по числу сынов Божиих]», что в LXX переведено как «[ангелов Божиих]», по аналогии с Быт. 6:4; Иов 1:6; 2:1; 38:7 {"сыны Божии"}. Масоретский текст гласит: «по числу сынов Израилевых».

2) В масоретском тексте Исх. 1:5 стоит: «душ […] было семьдесят», тогда как в LXX и при цитировании её в Деян. 7:14

мы видим уже «семьдесят пять душ». Фрагмент с Исх. 1:5 в СММ указывает на «[семьдесят пять душ]», в соответствии с LXX.

3) Стих Евр. 1:6, «и да поклонятся Ему все Ангелы Божии», является цитатой Вт. 32:43 по LXX. В таком виде цитата не согласуется с масоретским текстом, однако фрагменты из СММ, содержащие этот отрывок, подтверждают скорее LXX.

4) В масоретском тексте в Ис. 9:6 сказано: «[она наречёт имя Ему]», однако LXX, а теперь и большой свиток Исаии из СММ гласят: «нарекут имя Ему», что сводится к различию на одну согласную древнееврейского алфавита.

5) Греческий перевод книги Иеремии на шестьдесят стихов (на одну восьмую) короче, чем еврейский текст этой книги. Фрагмент Книги Иеремии подтверждает эти пропуски.

6) В пещере номер 11 была обнаружена копия Псалма 151, прежде не известного в еврейском тексте, хотя он встречается в Септуагинте. Среди еврейских рукописей в Кумранских пещерах

были также найдены некоторые апокрифические книги, ранее известные только по LXX (Vermes, 296).

Ни в коем случае не следует понимать эти случаи как некую универсальную ситуацию – потому, прежде всего, что в СММ вообще не так уж много расхождений с масоретским текстом. В некоторых случаях нет единообразного согласования вариантов СММ с LXX; иногда они совсем не согласуются. Тем не менее даже Орлински (Orlinsky), один из главных защитников масоретского текста от предлагаемых исправлений его по СММ, признаёт: «Перевод LXX, в не меньшей степени, нежели сам масоретский текст, приобретёт в результате Кумранских открытий достойную репутацию в тех кругах, где это было давно – слишком давно – необходимо» (цитируется в Wright, 121).

Информация о Новом Завете. Некоторые фрагменты СММ были идентифицированы как древнейшие из известных рукописных отрывков Нового Завета. Далее, мессианские ожидания в СММ показывают, что новозаветные представления о личностном Мессии-Боге, Которому предстоит воскреснуть из мёртвых, соответствовали общему направлению иудейского религиозного мышления в первом столетии.

Фрагменты Нового Завета? Хосе °О'Каллахан (O'Callahan), испанский иезуит и палеограф, вызвал в 1972 г. мировую сенсацию, объявив, что переведённые им фрагменты СММ представляют собой выдержки из Евангелия от Марка. Это древнейшие известные документы с текстом из данного Евангелия. Найденные в пещере номер 7 фрагменты были предварительно датированы периодом между 50 г. до Р. Х. и 50 г. по Р. Х., отнесены к категории «библейских текстов», но отмечены как «не идентифицированные». В конечном счёте, О'Каллахану удалось идентифицировать девять фрагментов. В средней графе приведённой ниже таблицы используется установленная для СММ система нумерации. Например, «7Q5» означает: фрагмент номер 5 из Кумранской пещеры номер 7.

Мк. 4:28
7Q6?
50 г. по Р. Х.
Мк. 6:48

7Q15
? г. по Р. Х.
Мк. 6:52, 53
7Q5
50 г. по Р. Х
Мк. 12:17
7Q7
50 г. по Р. Х
Деян. 27:38
7Q6?
60 г. по Р. Х
Рим. 5:11, 12
7Q9
70+ г. по Р. Х.
1Тим. 3:16; 4:1–3
7Q4
70+ г. по Р. Х.
2Пет. 1:15
7Q10
70+ г. по Р. Х.
Иак. 1:23, 24
7Q8
70+ г. по Р. Х.

И дружественно, и критически настроенные учёные с самого начала признали, что заключения О'Каллахана, если они верны, станут революцией в современных новозаветных исследованиях. Газета *New York Times* сообщила: «Если теория отца О'Каллахана будет признана всеми, это докажет, что по крайней мере одно из Евангелий – от св. Марка – было написано всего через несколько лет после смерти Иисуса». Как отмечало агентство ЮПИ (*United Press International*), эти заключения означают, что «люди, ближе всех стоявшие к событиям – первоначальные последователи Иисуса, – сочли рассказ Марка точным и достоверным, не мифологическим, а подлинно историческим» (ibid., 137). Журнал *Time* процитировал одного учёного, который заявил, что эти выводы, если окажутся

верными, «позволят отправить в печь 70 тонн плодов неудобоваримой немецкой учёности» (Estrada, 136).

Разумеется, критики О'Каллахана возражают против его выводов и стараются подыскать другие возможные объяснения. Из-за фрагментарного характера рукописей трудно придерживаться догматической позиции в вопросе идентификации. Тем не менее предложенная О'Каллаханом интерпретация, несмотря на всю свою революционность, вполне правдоподобна. Коль скоро верна идентификация в качестве выдержки из Нового Завета хотя бы одного из этих фрагментов, следствия для христианской апологетики оказываются грандиозными. Тогда это доказывает, что Евангелие от Марка создано ещё при жизни апостолов и свидетелей событий.

При дате ранее 50 г. по Р. Х. не остаётся времени для развития мифологической компоненты в повествованиях. В таком случае их следует расценивать как чисто исторические. И кроме того, Евангелие от Марка оказывается тогда одним из первых по времени создания. Далее, поскольку рукописи представляют собой не оригиналы, а копии, можно заключить, что Новый Завет был «опубликован» – то есть был размножен в копиях и получил распространение – ещё во время жизни священнописателей. И ещё это свидетельствовало бы о существовании уже в тот ранний период новозаветного канона, так как фрагменты охватывают все основные разделы Нового Завета: Евангелия, книгу Деяний и послания, как Павла, так и соборные.

Фрагмент 2 Петра мог бы подтвердить подлинность этого послания, так часто оспариваемую. Отсутствие фрагментов из посланий Иоанна может указывать на то, что они были написаны позже (в 80–90 по Р. Х.), в соответствии с традиционной их датировкой. С учётом революционности всех этих выводов не приходится удивляться, что их достоверность ставится под сомнение.

Иудейские мессианские ожидания в первом столетии. В СММ обнаружен также текст, который, хотя и не говорит о Христе Нового Завета, имеет, невзирая на ряд существенных

отличий, несколько интересных параллелей. Черты сходства, согласующиеся с новозаветными представлениями, в точности обрисовывают иудейские упования на пришествие личностного, конкретного Мессии, Которому предстоит умереть и воскреснуть из мёртвых. Фрагмент под названием «Антология бытия» (*A Genesis Florilegorium*; 4Q252) выражает веру в личностного Мессию, потомка Давида. «Колонка 5: (1) Власть не уйдёт от колена Иудина. Во время господства Израиля (2) сын Давидов на престоле не [перестанет пребывать] (…) до тех пор, пока Мессия Праведности, Ветвь (4) Давидова, не придёт» (см. Eisenman, 89).

И даже божественность Мессии подтверждается во фрагменте, известном под названием «Сын Божий» (4Q246). Лист 4, колонки один и два: «Угнетение будет на земле (…) [до той поры, когда] Царь народа Божьего приидет (…], и Он станет [ве]лик на земле. [Все за]ключат мир, и все будут служить [Ему]. Он наречётся [Сыном великого [Бога;] имя Его укажет на Него […] Он наречётся Сыном Бога; Его будут звать Сыном Всевышнего» (ibid., 70).

Фрагмент «Мессия неба и земли» (4Q521) говорит даже о воскресении мёртвых: «(12) тогда Он будет исцелять немощных, воскрешать мёртвых, а Кротким провозгласит радостную весть» (ibid., 23; ср. 63, 95).

Свитки Мёртвого моря подтверждают также, что Кумранская община не была источником раннего христианства. Имеют место существенные различия между их учением об «Учителе праведности», явно выражающим мессианские чаяния ессеев, и Иисусом, раскрывающимся в Писании и раннем христианстве. Эти различия достаточно велики, чтобы показать, что раннее христианство не было просто ответвлением ессеев, о чём иногда строят целые теории (см. Billington, 8–10). Ессеи исповедовали ненависть к врагам; Иисус проповедовал любовь. Ессеи стремятся обособиться от женщин, грешников и всех «внешних»; Иисус приемлет всех. Ессеи превыше всего ставят день субботний; Иисус был «господином субботы». Ессеи истово соблюдают иудейские законы о ритуальной чистоте; Иисус это

критикует. Ессеи полагали, что придут два разных Мессии; христиане веруют в единственность Иисуса (см. Charlesworth).

Заключение. Свитки Мёртвого моря – это важное приобретение для апологетики, позволяющее установить достоверность еврейского ветхозаветного текста в целом, поскольку они содержат древнейшие копии выдержек из книг Ветхого Завета и даже книги полностью. Это имеет большое значение для доказательства того, что пророческие предсказания Ветхого Завета действительно были сделаны за столетия до того, как исполнились с фактической точностью. Более того, возможно, что СММ содержат свидетельства о Новом Завете. Не исключено, что среди них есть древнейшие известные копии новозаветных фрагментов, и во всяком случае в них встречаются мессианские упования, сходные с тем, чему учит Новый Завет.

Библиография:

W. F. Albright, *Archaeology of Palestine.*

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*.

C. Billington, «The Dead Sea Scrolls in Early Christianity», *IBA*, January-March 1996.

E. M. Blaiklock, et al., *The New International Dictionary of Biblical Archaeology.*

F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*.

M. Burrows. *The Dead Sea Scrolls*.

J. Charlesworth, et al., *Jesus and the Dead Sea Scrolls.*

E. M. Cook, *Solving the Mystery of the Dead Sea Scrolls.*

R. Eisenman, et al., *The Dead Sea Scrolls Uncovered.*

R. L. Harris, *Inspiration and Canomcity of the Bible*.

J. C. Trever, «The Discovery of the Scrolls», *BA* 11 (September 1948).

J. Vander Kam, *The Dead Sea Scrolls Today*.

G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English.*

→ *The Essene Writings of Qumran*.

D. E. White and W. White, Jr., *The First New Testament*.

G. E. Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East*.

S. Zeitlin. *BA*, December 1963.

→ *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship*.

Свобода воли

(*FREE WILL*)

Философские представления о сущности свободы воли и свободы выбора у человека делятся на три категории: концепция детерминированности, концепция недетерминированности (индетерминизма; *см*. принцип неопределённости) и концепция самодетерминированности. В случае детерминированности рассматриваются действия, вызванные другой, внешней причиной, в случае недетерминированности – беспричинные действия, а в случае самодетерминированности – действия, содержащие свою причину в себе.

Детерминизм. Полное обсуждение и аргументация «за» и «против» этой точки зрения приведены в статье *Детерминизм*. Существуют два основных вида детерминизма – натуралистический и теистический. Натуралистический детерминизм чаще всего связывают с именем психолога-бихевиориста Б. Ф. Скиннера. °Скиннер считал, что человеческое поведение полностью обусловлено генетическими и бихевиоральными психологическими факторами. Люди просто действуют в соответствии с тем, что было в них заложено.

Все, кто исповедует кальвинистское богословие в его строгой форме, в той или иной мере придерживаются теистического детерминизма. Джонатан °Эдвардс все поступки связывал в конечном счёте с Богом, как Первой Причиной. «Свобода воли» для Эдвардса – это возможность делать то, что хочется, но все желания сердца человеческого созданы Творцом. Бог – Верховный Владыка, властвующий надо всем и, в конечном счёте – причина всего. Падшее человечество абсолютно лишено свободы своих чувств, поэтому может делать всё, что ему заблагорассудится, но желания человека навсегда останутся под диктатом его испорченного, обращённого к мирскому сердца. Божия благодать властвует над делами человеческими, когда Бог определяет желания с соответствующими им мыслями и поступками.

Ответ на детерминизм. Отрицающие детерминизм возражают на это, что нет ничего невозможного в том, чтобы действия имели собственную причину, и вовсе необязательно объяснять все действия через Первую Причину (Бога). Причиной некоторых действий могут выступать сами человеческие существа, которым Бог предоставил свободу нравственно окрашенных действий. Свобода воли не сводится, как полагает Эдвардс, к возможности делать то, что человек *хочет* (при том, что желания ему даёт Бог). Речь идёт скорее о возможности делать то, что человек *решил*, а это далеко не всегда одно и то же. Нет необходимости отрицать верховное владычество Бога, чтобы опровергнуть детерминизм. Бог может властвовать не только через причинно-следственные связи, но и через Своё всеведение.

Иногда различают две формы детерминизма, строгий и смягчённый. В случае *строгого детерминизма* считается, что все действия имеют свою причину в Боге, что Бог есть единственная действующая Причина. В случае *смягчённого детерминизма* признаётся, что Бог в качестве Первичной Причины совместим со свободой воли человека в качестве вторичной причины.

Индетерминизм. По мнению представителей индетерминизма, из человеческих действий лишь немногие, если таковые вообще есть, имеют причину. События и действия непредсказуемы и спонтанны. Представителями индетерминизма были Чарлз Пирс (Pierce) и Уильям Джеймс (James).

Аргументация в пользу недетерминированности. Обоснование недетерминированности исходит из сущности свободных действий. Поскольку они не следуют предопределённому образцу, можно заключить, что они не детерминированы. Некоторые современные представители индетерминизма ссылаются на принцип неопределённости Гейзенберга (Heisenberg; *см*. принцип неопределённости) в качестве подтверждения своей позиции (*см.* первичные принципы). Согласно этому принципу, события в субатомном

мире (например, конкретная траектория данной частицы) совершенно непредсказуемы.

В рассуждении, основанном на непредсказуемости свободных действий, утверждается, что действие, чтобы быть детерминированным, должно быть предсказуемым. Однако свободные действия непредсказуемы. Следовательно, они и не детерминированы.

Критика индетерминизма. Все формы индетерминизма разбиваются о незыблемый принцип причинности, который утверждает, что всякое событие имеет свою причину (*см*. принцип причинности). Однако индетерминизм утверждает, что акты свободы воли есть события беспричинные.

Индетерминизм делает мир иррациональным, а науку – невозможной. Противоречит здравому смыслу утверждение о том, что, как бы мы ни старались, а события происходят без причины. Таким образом, вера в недетерминированность приводит к иррационализму. Как наука о функционировании мироздания, так и наука о его происхождении основаны на принципе причинности. Из того, что акт свободы воли не имеет внешней причины, ещё не следует, что он является беспричинным. Он может содержать свою причину в себе самом.

Апелляция к принципу Гейзенберга незаконна, так как в нём речь идёт не о *причине* событий, а об их *непредсказуемости*.

Индетерминизм отнимает у людей их нравственную ответственность, так как они уже не являются причиной своих морально окрашенных действий. А если они тут ни при чём, с какой стати обвинять их в злодеяниях? Индетерминизм, по крайней мере в его космическом аспекте, неприемлем и с библейской точки зрения, ведь Бог соединён с мирозданием причинно-следственной связью, как его Творец (Быт. 1) и Зиждитель всего сущего (Кол. 1:15–17).

Концепция самодетерминированности. Согласно этой концепции, нравственно окрашенные деяния человека не вызваны внешней причиной и не являются беспричинными, но содержат свою причину в себе. Важно сразу же досконально разобраться, что понимается под самодетерминированностью и

свободой выбора. В аспекте отрицания это значит, что нравственно окрашенные действия не являются беспричинными и не обусловлены внешней причиной. Их нельзя назвать недетерминированными или детерминированными извне. В аспекте утверждения, нравственно окрашенные действия самодетерминированны, это акты свободно, без принуждения осуществляемого выбора, который мог бы оказаться иным, даже противоположным. В поддержку этой позиции можно привести несколько доводов.

Аргументация в пользу концепции самодетерминированности. Нравственно окрашенные действия либо беспричинны, либо имеют внешнюю причину, либо содержат причину в себе. Но ведь никакое действие не может быть беспричинным, так как это нарушало бы тот фундаментальный принцип рационализма, что всякое событие имеет причину. Не могут также действия личности иметь внешнюю причину, поскольку в таком случае они бы не были собственными, *личностными* действиями. Далее, коль скоро действия человека обусловлены кем-то другим, можно ли возлагать на него ответственность за то, что он делает? И °Августин (в трудах «О свободе воли» и «О благодати и свободе воли»), и °Фома Аквинский придерживались концепции самодетерминированности, как и умеренные кальвинисты и арминиане.

Отрицание того, что некоторые действия могут быть свободными, внутренне противоречиво. Представители безграничного детерминизма настаивают, что и сами они, и не детерминисты обречены верить в то, во что они, соответственно, верят. Но детерминисты убеждены, что верящие в самодетерминированность ошибаются и должны изменить свои взгляды. Однако сама фраза «должны изменить» подразумевает, что они располагают свободой изменять свои взгляды, а это уже противоречит детерминизму. Если причиной всех человеческих действий является Бог, то человеческие существа не несут никакой моральной ответственности. И тогда нет смысла ни восхвалять их за добрые дела, ни обвинять в злодеяниях.

Один из аспектов этих разногласий связан с тем, как понимается личностное «я» человека. Под «личностью» верящие в самодетерминированность понимают некое «я» (субъект), большее, нежели объект. Иными словами, моё субъективное выходит за пределы моего объективного. Я не в состоянии поместить всё то, что есть «я», под микроскоп и исследовать это как объект. Во «мне» есть нечто большее, нежели такая объективная составляющая. И это «я», не поддающееся объективизации, свободно. Учёный, пытающийся изучать личность, сам всегда находится за пределами своего эксперимента. Учёный всегда смотрит откуда-то извне. Собственно говоря, моё «я» свободно в том, чтобы отрицать «меня». Оно не детерминировано объективностью и не подчиняется тискам научного анализа. В таковом своём качестве моё «я» свободно.

Возражения против концепции самодетерминированности. Свобода воли исключает верховное владычество Бога. Если человеческие существа свободны, пребывают ли они под верховной властью Бога? Либо Бог предопределяет всё, либо не обладает верховной властью. А если Он предопределяет всё, то самодетерминированных действий быть не может.

Здесь достаточно отметить, что Бог Своей верховной властью предоставляет свободу воли некоторым из Своих созданий. Для Него нет необходимости поступать именно так; Он реализует Свою свободу воли. Итак, человеческая свобода есть данная верховной властью возможность осуществлять свободный выбор при решении нравственных проблем. Только абсолютная свобода противоречила бы абсолютному владычеству Бога. Однако человеческая свобода ограниченна. У человека нет свободы самому стать Богом. Существо, лишь возможное в своём существовании, не в силах превратиться в Необходимое Существо. Ибо Необходимое Существо не может однажды начать существовать. Оно должно всегда быть таким, какое есть.

Свобода воли противоречит благодати. Возражают также, что наши свободные благие деяния проистекают либо из

Божией благодати, либо из нашего собственного побуждения. Но во втором случае они не порождены Божьей благодатью (Еф. 2:8–9). Дело, однако, в том, что этот вывод не является непреложным. Свобода воли сама по себе есть дар благодати. Кроме того, тот или иной дар благодати не навязывается человеку силой. Благодать действует убеждением. Сторонники строгого детерминизма неправильно понимают сущность веры. Способность человека воспринять данный Божьей благодатью дар спасения – не то же самое, что стремление заслужить его. Думать так – означало бы видеть в даре заслугу принимающего, а не Дающего.

Действия, содержащие свою причину в себе, логически невозможны. Возражают также, будто бы самодетерминированность означает, что следствие является собственной причиной. Вещь не может быть первичней самой себя, как получается в случае действий, содержащих свою причину в себе. При таком возражении неправильно понимается самодетерминированность, которая отнюдь не подразумевает то, будто бы вещь *становится причиной своего бытия*, а лишь то, что она *является причиной происходящего*. Самодетерминированный акт детерминирован изнутри, а не извне.

Самодетерминированность противоречит причинности. Если всякое действие нуждается в своей причине, то это относится и к действиям, реализующим свободу воли, которые должны иметь свою причину не в личности, а в чём-то ещё. Если всё нуждается в своей причине, то нуждается в ней и личность, осуществляющая действия (*см*. принцип причинности).

Никакого нарушения подлинного принципа причинности в реализации свободы воли нет. Этот принцип отнюдь не утверждает, будто бы всякая *сущность* (существо) нуждается в причине. В причине нуждаются финитные сущности. Бог беспричинен (*см*. Бог: сущность). Личность, реализующая свою свободу воли, имеет причину в Боге. Причиной самой свободы воли является Бог, но *реализация* этой свободы имеет свою причину в личности. Личность есть первопричина всех действий

личности. Принцип причинности не нарушается, так как каждое финитное существо и каждое действие имеют свою причину.

Самодетерминированность противоречит предначертанию. Другие возражают, что самодетерминированность противоречит Божьему предначертанию. Но сторонники концепции самодетерминированности отвечают, что Божье предначертание может существовать несколькими способами. Бог может предначертать: 1) вопреки свободе воли (принуждая личность сделать не то, что она свободно избрала); 2) основываясь на свободном выборе, уже произошедшем (выждав, что личность захочет сделать); 3) зная в Своём всеведении, что личность будет делать «по предведению Бога Отца» (1Пет. 1:2). «Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего» (Рим. 8:29). Здесь пункты 2) и 3) вполне совместимы с самодетерминированностью. В обоих случаях утверждается, что Бог может предопределять будущее через свободу человеческого выбора, так как Он в Своём всеведении *непреложно* знает, какими будут *свободные* действия людей. Таким образом, они *предопределены* с точки зрения непогрешимого Божьего всеведения, но *свободны* с точки зрения человеческого выбора.

В связи с аргументацией приверженцев строгого детерминизма выдвигается и следующий довод: хотя у Адама была свобода выбора (Рим. 5:12), падшее человечество находится в рабстве греху и не свободно, чтобы откликнуться на Божье откровение. Однако такое мнение не согласуется ни с постоянным призывом Бога к людям покаяться (Лк. 13:3; Деян. 2:38) и уверовать (например, Ин. 3:16,36; Деян. 16:31), ни с прямым указанием на то, что даже неверующие способны откликнуться на Божию благодать (Мф. 23:37; Ин. 7:17; Рим. 7:18; 1Кор. 9:17; Флм. 1:14; 1Пет. 5:2).

Продолжают это рассуждение так: если люди способны откликнуться, то спасение не даётся благодатью (Еф. 2:8–9), а достигается человеческими усилиями. Однако это неправильное понимание сущности веры. Способность человека воспринять данный Божьей благодатью дар спасения – не то же самое, что

стремление заслужить его. Думать так – означало бы видеть в даре заслугу принимающего, а не Дающего его по благодати.

Библиография:

Augustine, *On Free Will*.

J. Edwards, *The Freedom of the Will*.

J. Fletcher, *John Fletcher's Checks to Antinomionism*, abridged by P. Wiseman.

R. T. Forster, et al., *God's Strategy in Human History*.

N. L. Geisler, «Man’s Destiny. Free or Forced», *CSR*, 9.2 (1979).

D. Hume, *The Letters of David Hume*.

C. S. Lewis, *Miracles*.

M. Luther, *On Grace and Free Will*.

→ *The Bondage of the Will*.

B. F. Skinner, *Beyond Behaviorism.*

→ *Beyond Freedom and Dignity*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

Святой Дух: значение для апологетики

(*HOLY SPIRIT, ROLE IN APOLOGETICS*)

Большинство христианских апологетов согласны между собой в том, что Святой Дух свидетельствует людям о личном спасении каждого. В Рим. 8:16 утверждается: «Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии» (ср. 1Ин. 3:24; 4:13). Многие также полагают, что Святой Дух даёт свидетельство об истинности христианства. Из нескольких текстов, которые об этом учат, приведём 1Ин. 5:6–10:

Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровью и Духом (…) и Дух свидетельствует о Нём, потому что Дух есть истина (…) Если мы принимаем свидетельство человеческое, свидетельство Божье – больше, ибо это есть свидетельство Божье, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своём (…) не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своём.

Кое-кто выдвигает то возражение, что апелляция к разуму в вопросе о Боге, осуществляющаяся в апологетической аргументации (*см*. апологетика: причины существования), несовместима с библейскими указаниями о необходимости Святого Духа для убеждения человека в истинности христианства. Однако христианская позиция сводится к тому, что никакого противоречия между разумом и свидетельством, с одной стороны, и действием Святого Духа, с другой стороны, не существует.

Отцы ранней церкви. Раннехристианские апологеты, от Иустина °Мученика (100–165) до Климента Александрийского (ок. 155–215), в своей апологетике апеллировали к разуму. Они также были убеждены в необходимости божественного откровения и действия Святого Духа для раскрытия роду человеческому истин о Боге. Однако они не дали систематического рассмотрения вопроса о точном соотношении между человеческим разумением и служением Святого Духа. Это предстояло сделать позднейшим богословам, особенно °Августину, Фоме °Аквинскому и деятелям Реформации.

Августин. Св. Августин (354–430) подчёркивал, какое значение имеет действие Святого Духа для того, чтобы призвать порочное, мёртвое во грехе человечество к новой жизни во Христе. Однако эту оценку действия Святого Духа он совмещал со своим убеждением в необходимости человеческого разумения для того, чтобы судить о божественном откровении и понимать его. По представлениям Августина, существует пять функций разума, каждая из которых независима от сверхъестественного действия Святого Духа.

Разум идёт впереди веры. Во-первых, в некоторых аспектах рассудок идёт впереди веры. Августин заявлял, что «никто, в самом деле, не поверит во что бы то ни было, если сначала не подумает, что в это следует поверить». Поэтому, «необходимо, чтобы во всё, во что верят, уверовали после того, как размышления проложат к этому путь» (Augustine, *On Free Will,* 5).

Разум – отличительная черта человеческих существ. Во-вторых, разум – это отличительная и высшая способность человеческих существ. «Богом запрещено, чтобы Ему пришлось пожалеть о наличии у нас способности, посредством которой Он возвысил нас над всей прочей тварью. Следовательно, мы должны отказываться уверовать так, чтобы не получать и не искать оснований для нашей веры, поскольку мы вообще не смогли бы уверовать, не будь у нас разумной души» (Augustine, *Letters*, 120.1).

Разум осмысливает творение и Провидение. В-третьих, разум осмысливает то свидетельство, которое даёт о Своём существовании Бог (*см*. Бог: свидетельства существования). «Станет ясно, что Бог существует, когда я, с Его помощью, докажу, как и обещал, что существует нечто высшее над человеческим разумением» (Augustine, *On Free Will*, 2.6).

Разум даёт пояснения к Благой Вести. В-четвёртых, разум помогает людям постичь сущность христианского вероучения. Как может кто-либо понять проповедника веры, если не понимает самого языка, на котором к нему обращаются? Понимание способствует вере.

Разум устраняет возражения. В-пятых, разум может применяться для того, чтобы устранить возражения против веры. О некоем человеке, который хотел узнать ответы на свои вопросы, прежде чем стать верующим, Августин пишет: «Вполне разумно, что он расспрашивает нас о воскресении мёртвых, прежде чем будет допущен к христианским таинствам». И более того, «возможно, следовало бы также допустить, чтобы он настаивал на предварительном обсуждении возникшего вопроса относительно Христа – почему Его пришествие состоялось в мировой истории так поздно, и ряда других важнейших вопросов, из которых вытекает всё остальное» (Augustine, *Letters*, 102.38).

Тем самым Августин учит, что человеческий рассудок полезен до того, во время того и после того, как человек обретает веру в Благую Весть. Тем не менее рассудок имеет свои недостатки, и без действия Святого Духа род человеческий так и ходил бы во тьме.

Роль Святого Духа. Августин с исчерпывающей ясностью указывает на необходимость и превосходство божественного откровения. Вспомним его знаменитое высказывание: «Сначала вера, понимание потом» (Augustine, *On the Creed*, 4). Ибо «если мы захотим узнать, а затем уверовать, не сможем ни узнать, ни уверовать» (Augustine, *On the Gospel of John*, 27.9). Поскольку вера есть дар Духа (Augustine, *Enchiridion*, 31), не бывает истинного понимания христианской веры вне действия Святого Духа.

Откровение преодолевает последствия греха. «Ложь возникает не из-за того, что вещи нас вводят в заблуждение […] Это грех вводит в заблуждение нашу душу, когда она стремится к чему-то истинному, но сама оставляет или игнорирует истину» (Augustine, *Of True Religion*, 36). Этот грех – врождённый, ибо «тот грех, который они [Адам и Ева] совершили, был так велик, что испортил весь род человеческий – в том смысле, что это передалось потомству, рождающемуся со склонностью грешить и с необходимостью умереть» (Augustine, *City of God*, 14.1). Только божественное откровение, получаемое верою, способно это преодолеть. «И никто не может прийти к пониманию Бога,

пока сначала не уверует в то, что ему позднее предстоит узнать» (Augustine, *On Free Will*, 2.6).

Откровение превосходит рассудок. «Итак, тем, что мы понимаем, мы обязаны нашему разуму; тем, во что верим, – авторитету откровения» (Augustine, *On the Profit of Believing,* 25). Определённей всего Августин указывает на это в своей исповеди Богу: «Мы были слишком слабы, чтобы наш разум без посторонней помощи постиг истину, и по этой причине нуждались в авторитете Священного Писания» (Augustine, *Confessions*, 6.5).

Святой Дух – не только посредник, через Которого мы получаем богодухновенное откровение (ibid., 7.21), но Он также необходим для разъяснения и подтверждения его истин. И Дух есть истина присутствия Бога в христианине. «Если в истине ты обретаешь сострадание, ты обретаешь Дух Божий для понимания: ибо это самое необходимое» (Augustine. *Homily*, VI).

Фома Аквинский. Вопрос об относительной роли Святого Духа и человеческого разумения является, по сути дела, частью более общего вопроса о соотношении разума и веры. Фома Аквинский (1224–1274) много писал о том и другом. Он приводил рациональные доказательства бытия Бога и указывал на историческое и эмпирическое свидетельство истинности христианства. Фома Аквинский также полагал, что никто не приходит к вере в Христа без особого, благодатного действия Святого Духа.

Философия апеллирует к разуму. Фома Аквинский считает, что разум может быть полезен в философии в трёх отношениях. Человеческое разумение может быть полезно для обоснования естественного богословия (о существовании и сущности единого Бога). Оно также может быть полезно для разъяснения сверхъестественного богословия (о Троице и Воплощении) и для опровержения богословия ложного.

С помощью разума доказывается существование Бога, Его единство и другие истины о Боге и творении. «Такие истины о Боге были исчерпывающе доказаны философами, которых вёл свет естественного разумения» (Aquinas, *Summa Theologica*, Ia.3.2). В философии учения философов полезны для того,

чтобы разъяснять христианские доктрины, такие как доктрина Троицы. И хотя исчерпывающие доказательства в сверхъестественном богословии недоступны, существуют определённые вероятные доводы, которые могут указать на божественную истину. А ещё философия может применяться для того, чтобы противостоять нападкам на веру, показывая их ошибочность или необоснованность.

Человеческое разумение может поддерживать веру. Комментируя употребление слова «отчёт», разумное обоснование (*apologia*) в 1Пет. 3:15, Фома Аквинский указывает, что человеческое рассуждение, обосновывающее то, во что мы верим, может находиться в двояком соотношении с волей верующего. Иногда у неверующего может не быть желания поверить, пока его не вынудит к этому человеческое рассуждение. В этом смысле рассуждение умаляет ту заслугу, которою должно стать обретение веры, потому что человек «обязан уверовать в истины веры не по причине человеческого рассуждения, а по причине божественного авторитета». В ином случае, «человеческое рассуждение может следовать за волей верующего». Ибо «когда воля человека готова к тому, чтобы уверовать, он любит истину, в которую уверовал, обдумывает её и сердцем принимает все доводы, найденные им в её подтверждение; и тогда человеческое рассуждение не отменяет заслугу веры, но есть признак ещё большей заслуги» (ibid., 2a2ae.2, 10).

Вера подтверждается вероятными доводами, хотя и не основывается на них. «Те, кто уверовал в такую истину, «для которой человеческое разумение не даёт основанного на опыте свидетельства"", отнюдь не верят легкомысленно, как те, кто следует «хитросплетённым басням» (2Пет. 1:16). Напротив, такие «доводы подтверждают те истины, которые выходят за пределы естественного знания, и для которых существуют зримые проявления дел Божиих, превосходящих все возможности природы» (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 1.6). В подобные позитивные свидетельства, на которые опирается Фома Аквинский, входят такие события, как воскрешение

мёртвых, обращение языческого мира в христианство и чудеса (*см*. чудеса: значение для апологетики).

К разряду негативных свидетельств относится аргументация против ложных религий, указывающая на такие их свойства, как мирская приверженность плотским удовольствиям, противоречие учения и обещаний, изобилие вымыслов и обманов, отсутствие пророков и чудес, которые подтверждали бы богодухновенность священных книг в этих религиях (например, Корана), обращение к силе оружия для распространения проповеди, свидетельство мудрых людей, отказавшихся уверовать, а также искажение содержания Писания.

Как может показаться удивительным всем тем, кто хорошо знает о различиях между двумя этим богословами, доводы Фомы Аквинского о необходимости Святого Духа весьма схожи с доводами Жана Кальвина (Calvin). °Кальвин внимательно изучал труды Фомы Аквинского и средневековых схоластов, хотя он большим обязан Августину.

Дух преодолевает последствия греха (*см*. ноэтические последствия греха). Как и Кальвин после него, Фома Аквинский был убеждён, что грех глубоко поражает разум. Из-за таких искажений разум не может постичь Бога и поэтому ищет веру, которая приносит уверенность. Бог хочет, чтобы у Его народа была уверенность, поэтому Его Дух приносит определённое знание о Нём путём веры (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.l, 5, ad 4).

Дух раскрывает сверхъестественную истину. Для Фомы Аквинского единственный способ переубедить противника божественной истины – опереться на авторитет Писания, авторитет, божественно подтверждённый чудесами. Ибо в то, что выше человеческого разумения, мы веруем только потому, что это раскрыто Богом. Необходимо «принять верою не только то, что выше разума, но и то, что может быть постигнуто разумом». Без откровения Святого Духа мы оставались бы во тьме неведения относительно таких тайн веры, как Троица, спасение и другие истины, раскрытые только в Библии.

Дух необходим для того, чтобы дать веру. Кроме того, что многие истины постигаются только верою, и сама эта вера для их постижения есть дар Святого Духа. Разум может сопутствовать вере, но не порождает её. «Веру называют *согласием без испытаний*, в том смысле, что принятие верою, согласие не обусловлено изысканиями нашего разумения». Вера даётся от Бога. Комментируя стихи Еф. 2:8–9, Фома Аквинский утверждает, что свобода воли несоразмерна акту веры, ибо объекты веры выше рассудка. «Поэтому если человеку предстоит уверовать, это не может происходить от него самого, пока Бог этого не даст» (Aquinas, *Commentary on Ephesians,* 96). Вера есть дар Божий, и без того никто уверовать не может.

Рассуждение сопровождает принятие верою; но не порождает его (Aquinas, *On Truth*, 14.Al, ad 6). Первое не может быть причиной второго, но вера и разум параллельны. «Вера предполагает *волю* (свободу), а разум не направляет эту волю» (ibid.). Человек волен ни с чём не соглашаться, даже перед лицом самых убедительных резонов уверовать.

Дух даёт побуждение к вере. Чтобы уверовать в Бога, нужно иметь внутреннее свидетельство Святого Духа. Ибо «тот, кто уверовал, имеет достаточное побуждение к вере, а именно, авторитет Божьего учения, подтверждённого чудесами, и, самое главное – внутреннее вдохновение [*instinctus*] от Бога, побуждающего его верить» (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.6,1). Что касается добровольного согласия в вопросах веры, мы можем рассматривать два типа причин. Причина, убеждающая *извне*, состоит в чём-либо подобном засвидетельствованному чуду или человеческой проповеди. Этого достаточно, даже если нет причины, убеждающей уверовать *изнутри*. «Следовательно, принятие верою, которое есть исходный акт веры, порождено Богом, когда Он через благодать внутренне подвигает нас к тому. Вера есть вопрос воли, которая была подготовлена Богом через Его благодать к постижению того, что выше природы» (ibid., 2a2ae.2, 9, ad 3).

Дух делает вероятные доводы несомненными. Можем ли мы обрести полную уверенность, если подтверждение нашей

веры основано на множестве опосредованных (и небезошибочных) свидетельств? Фома Аквинский отвечает, что мы верим пророкам и апостолам, потому что их свидетельство подтверждено чудесами (Мк. 16:20; *см*. чудеса в Библии). Мы верим другим учителям лишь постольку, поскольку их слова согласуются с писаниями апостолов и пророков (Aquinas, *On Truth*, 14.10, ad 11). Одна только Библия, богодухновенная через Святого Духа, даёт уверенность и является непогрешимым авторитетом для веры (*см*. достоверность и убеждённость).

Бог есть основа веры. Один только Бог, а не разум, есть основа веры. Разум может доказать, что *Бог существует*, но не может убедить неверующего *уверовать в Бога* (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.2.2, ad 3). Мы можем уверовать (безоговорочно соглашаясь) в истину, которая не является самоочевидной и не выводится из таковых истин (когда был бы задействован рассудок), благодаря побуждению нашей воли.

Это не значит, что разум не играет предшествующей роли для веры. «Вера не предполагает усилий естественного разумения, ищущего доказательств того, во что мы уверовали. Однако она предполагает определённого рода изыскания по поводу того, что побуждает нас уверовать, например, было ли это сказано Богом и подтверждено ли чудесами» (ibid., 2a2ae.2.1, reply).

Демоны, например, убеждены благодаря свидетельству, что Бог существует. Однако «отнюдь не их воля побуждает их согласиться с тем, во что их призывают уверовать. Напротив, они лишь вынуждены принять свидетельство знамений, которые убеждают их в истинности того, что исповедуют верующие». Однако, «эти знамения не делают истины, с которыми возникает согласие, настолько очевидными, чтобы о демонах в этом отношении можно было сказать, что они действительно видят те истины, в которые поверили» (Aquinas, *On Truth*, 14.9, ad 4).

Жан Кальвин. Жан °Кальвин (1509–1564) считал, что разум человеческий достаточен для того, чтобы постичь существование Бога, бессмертие души и даже истинность христианства. В то же самое время он полагал, что никто не может обрести уверенность в этих истинах без действия Святого

Духа. При этом Кальвин допускал, что многие божественные истины могут быть познаны и без специального действия Святого Духа. В их число входят ощущение божественного, естественный закон и свидетельство об истинности Библии.

Врождённое ощущение божественного. Каждый человек и вне действия Святого Духа имеет врождённое ощущение Бога. Некое представление о личности Бога изначально присутствует в разуме и инстинктивных побуждениях человека. «Нет нации столь варварской, ни народа столь дикого, чтобы не проникнуться убеждением, что есть Бог» (Calvin, *Institutes*, 1.3.1). Эго *ощущение Божества* настолько естественно охватывает человеческое сердце, что даже многие неверующие философы вынуждены его признать (ibid., 1.4.4).

Существование Бога и бессмертие души. Кальвин говорит о «невидимой и непостижимой сущности Бога», которая сделана видимой в творении. Это же свидетельство говорит нам и о бессмертии души. «В каждом из Его деяний Его слава запечатлена в письменах столь ярких, столь отчётливых и явных, что никто, как бы ни был туп и невежествен, не может ссылаться в ответ на своё незнание» (ibid., 1.5.1–2). Относительно Рим. 1:20–21, Кальвин приходит к такому выводу: «Бог наделил разум всякого человека способностью познать Его и настолько очевидно проявляет Себя в Своих делах, что люди с необходимостью должны понять то, чего сами по себе не узнали бы, – что есть Бог» (Calvin, *Commentary on Romans and Thessalonians*, 2).

Прирождённое знание естественного закона. Внутреннее знание Бога подразумевает знание Его праведного закона. Как считает Кальвин, «поскольку у язычников праведность закона от природы запечатлена в их сердцах, мы, безусловно, не можем сказать, что они совершенно слепы в отношении правил жизни» (Calvin, *Institutes*, 1.2.22). Это нравственное знание есть *естественный закон*, который достаточен для того, чтобы ни один смертный не мог оправдываться в своём незнании Бога. Благодаря этому естественному закону наше суждение по совести способно отличать правильное от неправильного. Это знание включает в себя чувство справедливости, от природы

заложенное в наши сердца. Оно включает в себя врождённую способность разбираться и выносить суждения, отличая праведное от неправедного, честное от нечестного. По убеждению Кальвина, в любом обществе люди знают, что такие преступления, как прелюбодеяние, воровство и убийство, суть зло, а честность достойна уважения (Calvin, *Romans and Thessalonians*, 48). Очевидно, что Бог дал доказательства Своего существования всем людям – как в творении, так и в их совести.

Свидетельства богодухновенности Писания. Кальвин неоднократно говорит о «доказательствах богодухновенности Библии» (*см*. Библия: свидетельства истинности). В их число входят единство Писания, его величие, его пророческая сущность и подтверждение его чудесами. Кальвин пишет: «Если мы рассмотрим его [Писание] ясным взором и с непредвзятостью суждений, оно тотчас покажет нам своё божественное величие, которое рассеет наши предубеждения и заставит нас воздать ему должное» (Calvin, *Institutes*, 1.7.4). Это свидетельство даже неверующих заставляет осознать (в той или иной мере), что в Писании видны явственные признаки его происхождения от Бога (ibid.).

Обращение к возможностям человеческого разума, хотя и не даёт абсолютных результатов, приносит достаточную уверенность как в существовании Бога, так и в истинности Писания. По словам Кальвина, рассудочные доказательства богодухновенности Писания могут быть не настолько сильны, чтобы произвести и утвердить в разуме полную убеждённость, но служат «самым полезным вспомогательным средством» (ibid., 1.8.1).

Кальвин говорит, что «достоверность Писания доказана достаточно, насколько это позволяет естественное разумение». Он выдвигает рациональные доказательства, основанные на самых разных достоинствах Писания, таких как его величие, истинность, простота и действенность. К ним он добавляет свидетельства из таких областей, как чудеса, пророчества, история церкви и даже мученичество (ibid.).

Необходимость действия Святого Духа. В то же самое время Кальвин считает, что никто не может приобрести уверенность в незыблемости истин о Боге, Христе и Библии вне сверхъестественного действия Святого Духа. И он не усматривает здесь противоречия с тем, что он говорил о естественном знании Бога и Писания.

Пагубные следствия беззакония. Как полагает Кальвин, беззаконие рода человеческого ухудшает способность человека понять это природное Божье откровение и откликнуться на него (*см*. поэтические последствия греха). Кальвин пишет: «Ваши представления о Его [Бога] сущности не будут ясны до той поры, когда вы признаёте в Нём источник и основу всякого блага. Тогда появится и уверенность в Нём, и стремление быть Ему верным, коль скоро нечестие, коренящееся в человеческом разуме, не собьёт его с верного пути в его поисках» (ibid., 1.11.2).

Свидетельство Духа. Полная уверенность приходит только через Святого Духа, действующего посредством объективного свидетельства, чтобы подтвердить для нашего сердца, что Библия есть Слово Божье. Как настаивает Кальвин, «наша вера в учение не утвердится до тех пор, пока у нас не появится *полная уверенность* в том, что оно исходит от Бога. Тогда *высшее свидетельство* о Писании мы неизменно будем видеть в характере Того, от Кого пришло это Слово». Поэтому, «наша уверенность в истине Писания должна происходить из *источника высшего, нежели человеческие догадки, суждения и резоны*; а именно, из сокровенного свидетельства Духа» (ibid., 1.7.1; ср. 1.8.1, 1.7.4; *курсив Н. Г.*). Возможности разума для апологетики Писания недостаточны. «Хотя бы нам и удалось отстоять священное Слово Божье в споре с противниками, это не значит, что мы сразу сможем вселить в их сердца ту убеждённость. которой требует вера» (ibid., 1.7.4).

Кальвин настаивает, что свидетельство Духа выше рассудочности. «Ибо только Бог может дать надлежащее свидетельство о Своих словах, и эти слова не обретут полное доверие в сердцах людей, пока не будут скреплены внутренним свидетельством Духа». Далее: «Итак, Тот же самый Дух,

Который говорил устами пророков, должен проникнуть в наши сердца, чтобы убедить нас, что пророки верно произнесли свою богодухновенную проповедь» (ibid., 1.7.4).

Будем поэтому считать установленным, что те, кто внутренне научен Святым Духом, безоговорочно покоряются Писанию; что Писание, содержащее свидетельство о себе в себе самом, не снисходит до зависимости от доводов и доказательств, но обязано той полной убеждённостью, с которой мы должны его принимать, исключительно свидетельству Святого Духа [...] Просвещённые Им, мы уже не просто полагаем, опираясь ли на собственное суждение или на чужое, что Писание дано от Бога; но, превосходящим всякое человеческое суждение образом ощущаем совершенную убеждённость в том [...] что оно пришло к нам, переданное через Его человеческие орудия, из самых уст Божиих [ibid., 1.7.5].

Кальвин далее указывает, что данное Духом свидетельство превосходит все доказательства и вероятные доводы (*см*. достоверность и убеждённость). Его достоверность не нуждается в рассудочных обоснованиях; в таком знании разум обретает более спокойное и надёжное пристанище, чем в любых рассуждениях. Это «убеждённость, которую может породить только откровение с небес» (ibid.). Без этого божественного подтверждения все доказательства и доводы церкви напрасны. «Пока не положено это лучшее основание, авторитет Писания остаётся в неопределённости» (ibid., 1.8.1).

Свидетельство Духа и внешнее свидетельство. Но важно помнить, как указывает Р. Ч. Спраул, что «это *свидетельство* (*testimonium*) не отменяет собою разум в духе мистического субъективизма. Скорее оно охватывает собой больше, чем может постичь разум, и превосходит его» (Sproul, «Internal Testimony of the Holy Spirit», 341). Бог, действующий через объективное свидетельство, а отнюдь не вне свидетельства, порождает субъективную уверенность в том, что Библия есть Слово Божье. Имеет место сочетание объективного и субъективного свидетельства, а не исключение объективного

свидетельства субъективным. См. ниже комментарии о взглядах Б. Б.°Уорфильда.

Джонатан Эдвардс. Джонатан °Эдвардс (Edwards; 1703–1758) разрабатывал углублённые представления о соотношении между апологетическим свидетельством и ролью Святого Духа. Он тоже считал, что они взаимо-дополнительны. Эдвардс видел восемь основных функций разума.

1) Разум должен доказать существование Бога, Подателя откровения.

2) Разум предвидит, что откровение будет дано.

3) Разум может показать, что «притворное» откровение – не от Бога.

4) Разум способен продемонстрировать рациональность откровения.

5) Разум подтверждает подлинность истинного откровения.

6) Разум доказывает достоверность истин откровения.

7) Разум, предвидя присутствие тайн в подлинном Божьем откровении, отстаивает их, опровергая все возражения против них.

8) Разум постигает то, что освещается откровением.

Разум доказывает существование Бога. Эдвардс описывает свой подход к доказательству бытия Божьего в «Свободе воли» (Edwards, *Freedom of the Will,* 2.3). Сначала строится апостериорное, то есть основанное на следствиях, доказательство того, что существует вечная причина. На его основе показывается, что эта сущность должна существовать с необходимостью. Необходимость её существования априорно указывает на её совершенство. В этой аргументации сочетаются °космологическое и °телеологическое доказательства.

Разум может дать уверенность. Невозможно, чтобы «ничто» породило нечто. А поскольку в настоящее время нечто существует, должно существовать вечное и Необходимое Существо. Твёрдая убеждённость в этом Эдвардса вытекает из принципа причинности, который он называет самоочевидным принципом, «велением здравого смысла», «разумом человечества» и «этим великим принципом здравого смысла» (ibid.). В своём «Сборнике» (*Miscellanies*) Эдвардс заявляет, что

«всеми признаётся самоочевидным тот факт, что ничто не может начать существовать без причины». Поэтому, «будучи понятой, эта истина неизбежно найдёт для себя путь к признанию». А в таком случае, «если мы представим себе время, когда не было ничего, некая вещь не начала бы существовать за счёт самой себя». Ведь мысль о том, будто бы что-то могло появиться без причины, такова, что ей «противится разумение» (Edwards, *Miscellanies*, number 91).

В невозможности появления чего бы то ни было без причины Эдвардс, как и Фома Аквинский, был настолько убеждён, что доказывал необходимость в причине даже для вечного мироздания. Ибо «если мы и предположим, что мир вечен, всё же его красота, сложность замысла и целесообразность устройства не менее настоятельно будут указывать на существование его разумного создателя». В качестве поясняющего примера Эдвардс говорит о великом произведении литературы. Такое произведение, даже если бы оно существовало извечно, требует для объяснения своего существования чего-то большего, нежели ссылка на случайное попадание капель чернил на бумагу (ibid., number 312).

Мы опираемся на метафизику, чтобы показать, какими качествами обладает это Необходимое Существо, чтобы «продемонстрировать, что Бог не ограничен в местонахождении или что Он неизменен; что Он не может чего-то не знать или что-то забыть; что для Него невозможно солгать или быть неправедным; и что есть только один Бог, а не сотни или тысячи богов» (Edwards, *Freedom of the Will,* 4.13). Эдвардс был убеждён, что разум выявляет атрибуты Бога в их инфинитности (*см*. Бог: сущность).

Ограниченному разуму нужен Свитой Дух. Несмотря на всё значение, придаваемое им разуму, Эдвардс полагал, что существенные ограничения человеческого разумения требуют, чтобы Святой Дух действовал в сердце человека. Разум не способен сделать для невозрождённых знание Бога «реальностью». Он не может дать сверхъестественное откровение, ведущее к спасению, или даже ощутить его, – в силу человеческой испорченности. Если он и получит

откровение, он не сможет воспринять всю полноту его божественного содержания.

Для Эдвардса предельно ясно, что, при всей ценности естественного откровения, существует неустранимая потребность в откровении сверхъестественном:

Если бы не божественное откровение, убеждён я, не было бы ни одного учения из тех, что мы называем естественной религией, которое, несмотря на всю философию и учёность, не погрязло бы навеки во тьме, сомнениях, нескончаемых спорах и страшной неразберихе […] Фактически, философы заимствовали основу для большинства своих истин в античности или у финикийцев, или в том, что тут и там подбирали из остатков откровения [Edwards, *Miscellanies*, 1.1.19].

Несмотря на своё мнение о том, что естественная религия способна выработать вполне состоятельное доказательство существования Бога, Эдвардс отрицал, что это удалось хотя бы одному нехристианскому мыслителю. «Никто не знает и даже не слышал, чтобы у какого-то человека была [правильная] идея Бога, которой он притом не был бы научен» [ibid., 1.6.15].

Дух вдыхает, жизнь в откровение. Христиане способны найти истины естественной религии, недоступной язычникам, благодаря просветлению от Святого Духа. Это связано с тем, что

…Развитие наук и философии в христианском мире происходит благодаря откровению. Доктрины богооткровенной религии суть основы всякого полезного и совершенного знания […] Слово Божье наставляет варварские народы на путь реализации их способностей к пониманию. Оно приводит ум этих людей на путь размышлений и абстрактных рассуждений; и избавляет от неуверенности в первичных принципах, таких как бытие Бога, зависимость от Него всего сущего […] Принципы, подобные этим, суть основа всякой истинной философии, как то всё яснее и яснее показывает происходящее совершенствование философии [ibid.].

С учётом сказанного, неразумно было бы полагать, что философия сама по себе способна заполнить пробел. Познание,

однако, легко для тех, кто понимает сущее через откровение.

Как может показаться, со стороны Эдвардса непоследовательно одновременно считать, что бытие Бога может быть доказано естественной религией и что ни один неверующий никогда в действительности не пришёл по этому пути к истинному Богу. Причина этого, как поясняет Эдвардс, состоит в том, что нашему разуму обосновать истину, высказанную кем-то ещё, гораздо легче, нежели самому впервые обнаружить эту истину. Могли бы мы знать, что дела творения есть следствия, если бы нам не было сказано, что они имеют свою причину? Величайшие умы могут заблуждаться и впадать в противоречия, если попытаются составить представление о причине, просто изучая её следствия (ibid., 1.6.16).

Как считает Эдвардс, неверующий способен выработать вполне состоятельное доказательство существования истинного Бога, однако тот факт, что никто из неверующих так никогда этого и не сделал, показывает, что разум должен получить просветление от Святого Духа. Когда же разум имеет знание об истинном Боге благодаря откровению, он способен выработать вполне состоятельное доказательство Его существования на основе одних только посылок, выводимых из природы и разумения (*см*. откровение общее). Таким образом, частное откровение не является *логически необходимым* для доказательства существования истинного Бога, но на практике оно оказывается *исторически необходимым*.

Как настаивает Эдвардс, когда мы вполне понимаем все трудности, связанные с познанием истинного Бога, мы неизменно видим во всякой истинной религии плоды божественного наставления, а во всех богословских заблуждениях – человеческие измышления (ibid., 1.6.22).

Необходимость субъективного просветления. Эдвардс, при всех своих акцентах на рациональном и объективном свидетельстве, не считает, что общее или частное откровение достаточно для того, чтобы раскрыть развращённое сердце навстречу Божьей истине. Дополнением к объективному частному откровению должно стать субъективное божественное

просветление. Только сверхъестественный свет способен озарить сердце, чтобы оно приняло Божье откровение. Без этого божественного просветления никто не в состоянии принять Божье откровение, как бы сильны ни были свидетельства о нём. Необходимо новое сердце, а не новый разум. Это приходит благодаря свету от Святого Духа. Этот божественный свет не несёт в себе новую истину или новое откровение. Но он даёт новое сердце, новый настрой, благодаря которому человек способен воспринять Божию истину.

Б. Б. Уорфильд. Продолжателем традиций классической апологетики (*см*. апологетика классическая) стал Бенджамин Брекинридж Уорфильд (Warfield; 1851–1921). Он тоже считал, что для того, чтобы люди убеждались в истинности христианства, необходимы как разум человека, так и действие Святого Духа.

Нужна рациональная апологетика. Уорфильд давал определение апологетики как «систематически организованного отстаивания христианства во всех его элементах и деталях против любой оппозиции» (Warfield, *Works*, 9:5). Или, более формально и строго: «Апологетика занимается не защитой и даже не подтверждением, а установлением, причём, строго говоря, не христианства, а скорее того знания о Боге, которое христианство считает себе присущим и стремится сделать действительным в мире и которое богословие должно разъяснять научно» (ibid., 3).

Уорфильд выделял в апологетике такие её функции:

1) Апологетика доказывает бытие и сущность Бога.

2) Апологетика выявляет божественное происхождение и авторитетность христианства.

3) Апологетика показывает превосходство христианства (ibid., 10).

Первая функция относится, собственно говоря, к философской апологетике, которая преследует цель установить существование Бога в качестве личностного Духа, Творца, Зиждителя и Управителя всего сущего. Сюда же входит проблематика теизма с сопутствующей полемикой по поводу антитеистических теорий.

Уорфильд считал апологетику необходимым предварением богословия. Он писал:

Апологетическое богословие подготавливает путь для всего богословия, устанавливая его необходимые предпосылки, без которых никакое богословие невозможно, – это существование и сущность Бога, религиозная природа человека, позволяющая ему получить откровение от Бога, возможность откровения и его фактическая реализация в Писании (Warfield, *Works*, 9.64].

Как считал Уорфильд, апологетика играет «первичную роль» и «завоевательную роль» в распространении христианской веры. Отличительной особенностью христианства является его миссия рационального убеждения на пути к доминированию. Другие религии прибегают к силе оружия, находят иные подобные пути для своей пропаганды. А христианство апеллирует к разуму и поэтому является «апологетической религией» (Warfield, *Selected Shorter Writings*, 2.99–100).

Роль Святого Духа. *Indicia*, или демонстрация божественной природы Библии, тесно сочетается с действием Святого Духа при убеждении людей в истинности Библии. Уорфильд согласен с Кальвином в том, что сами по себе они не могут привести людей к Христу и даже убедить их в полноте божественного авторитета Библии. Тем не менее Уорфильд считает, что Святой Дух всегда проявляет Свою силу убеждения через свидетельство.

Об отношении апологетики к Библии Уорфильд отзывается так: «Легко, конечно, сказать, что христианин должен не выбирать свою точку зрения *на Писание*, а стать *на точку зрения Писания*. Безусловно, должен. Но он, разумеется, сначала должен *иметь перед собой* Священное Писание, удостоверенное для него в таковом его качестве, прежде чем сможет стать на точку зрения Писания» (ibid., 2.98).

В этом обращении к свидетельству Уорфильд видит удобную точку соприкосновения с неверующими. Факты доступны всем, и каждый может через них, благодаря силе убеждения искупленного мыслителя, удостовериться в существовании Бога и в истинности Писания. В своей статье

1908г. «Апологетика» («Apologetics») Уорфильд указывал, что вера, хотя и есть дар, всё же остаётся формализованным убеждением разума. Все виды убеждений должны иметь в качестве своего основания свидетельство. Разум исследует сущность и достоверность этого основания (Warfield, *Works*, 9.15).

Рассуждения никому не принесли спасения не потому, что доказательств христианской веры не существует, а потому, что мёртвая душа не способна откликнуться на свидетельство. «Действие Святого Духа при пробуждении веры не отделено от свидетельства, но сочетается с ним; а состоит оно, в первую очередь, из приготовления души к восприятию свидетельства». Апологетика не превращает людей в христиан, зато даёт систематически организованную основу, на которую может опереться вера (ibid.).

Таким образом, отношения между рассудком и свидетельством, с одной стороны, и Святым Духом – с другой, являются взаимо-дополнительными. Вопрос не ставится как *либо* Святой Дух, *либо* свидетельство. Речь идёт о Святом Духе, действующем в свидетельстве и *через* него, чтобы убеждать людей в истинности христианства. Существуют как внешний (объективный), так и внутренний (субъективный) аспекты процесса, в ходе которого люди убеждаются, что христианство истинно. Их можно назвать, соответственно, *рациональным* и *мистическим* аспектами. Но они ни в коем случае не разделены, как склонны считать многие христианские мистики и субъективисты «внутреннего света» (см. Warfield, *Biblical and Theological Studies*, chap. 16).

Бернард Рамм. Согласно Бернарду °Рамму, имеют место три концентрических круга верификации. Они отражают три этапа в восприятии христианских истин.

Внутреннее свидетельство. В первом круге верификации, внутреннем свидетельстве, грешник слышит Благую Весть и с помощью Святого Духа убеждается в её истинности. Это «духовная верификация, в том смысле, что первичная верификация религии должна происходить именно так, иначе дело переходит в сферу методов верификации, чуждых

религии». Это убеждающее влияние Святого Духа является внутренним, но не субъективным (Ramm, *Witness of the Holy Spirit*, 44).

Действие Бога. Главная функция христианского свидетельства – создать благоприятные условия для восприятия Благой Вести. Но свою задачу должна всё же выполнить Благая Весть, а не апологетическая аргументация. Доказательства свидетельствуют, что «этот [библейский] Бог действительно вершит Свои дела в наше время, в нашей истории, в нашем пространстве, в нашем космосе, и это существенно [...] А благодаря тому, что Бог существенно изменяет положение дел, мы знаем, что мы верим в истину, а не в фикцию и не просто в религиозную философию» (ibid., 57). Итак, христианство подтверждается объективными фактами. Самые исключительные деяния Бога, чудеса и исполнившиеся пророчества, служат лучшим фактическим свидетельством для христианского учения (*см*. чудеса: значение для апологетики). Сверхъестественными событиями удостоверяются богословские истины. Разум подвергает откровение проверке (*см*. вера и разум).

°*Мировоззрение*. Христианство проверяется также своей способностью сформировать представления о мире в целом, о человечестве и Боге. В свете христианских принципов жизнь и мир становятся наиболее осмысленными. Мировоззрение или «синоптический взгляд» сводят всё сущее в единую целокупность самым осмысленным образом из возможных (ibid., 60). Предпочтительность привлекательного мировоззрения ещё не делает его истинным. Оно, кроме того, должно быть внутренне непротиворечивым (ibid., 63. 67). Критерии истинности и непротиворечивости у Рамма сходны с критериями соответствия фактам и логической согласованности у Джона Карнелла (Carnell).

Рамм убеждён в действительности закона непротиворечивости в качестве необходимого критерия истины (*см*. первичные принципы). Наше мышление без этого закона невозможно (ibid., 68–69; Ramm, *Protestant Chrisitan Evidence*, 41, 54). Тем не менее Рамм не уделяет такого особого внимания

логике, как другие представители предпосылочной апологетики, например Гордон Кларк (Clark).

Уверенность или вероятность. Рамм проводит различие между *достоверностью* и *убеждённостью*. Божественное откровение в Писании и внутреннее свидетельство Святого Духа дают христианину полную духовную убеждённость. В сферу этой духовной уверенности входят истины о существовании и атрибутах Бога, истинность всего провозглашённого Иисусом Христом и знание о личном спасении. Уверенность в подобных фактах основана на том, что Бог совершил в истории. Ни один исторический факт не известен нам с «достоверностью», так как никто не может физически вернуться в то время и пространство, чтобы проверить событие эмпирическим путём. Исторические события нельзя воспроизвести в лаборатории. Однако это не значит, что мы должны говорить о «вероятностном знании». Исторические факты могут быть известны с высокой степенью достоверности. Благодаря свидетельству Писания, внутреннему свидетельству Святого Духа и результатам дел живого Бога в нашем космосе, христианин, основываясь на высокой степени достоверности, приобретает полную убеждённость в своей вере.

Заключение. Очевидно, не все из упомянутых выше апологетов приняли бы каждый из наших тезисов, однако, в отличие от °фидеизма, °мистицизма и других форм субъективизма, в целом имеет место общее согласие.

Роль разума. Человеческий рассудок способен и вне частного откровения (*см*. откровение общее: откровение частное, или особое) найти доводы, обосновывающие существование Бога, выявить многие из Его существенных атрибутов (*см.* Бог: свидетельства существования), сформулировать свидетельство в поддержку христианской веры, отстоять христианское вероучение от критических нападок, оценить истинность предполагаемого откровения и указать на содержание Божьего откровения.

Существует общее согласие относительно ограниченности разума. Пределы для него очерчены последствиями греха. Разум не приходит к верному знанию истинного Бога без

божественной помощи. Он не может дать высшую уверенность в истинах о Боге. Он не может объяснить тайны Воплощения и °Троицы. Сам по себе он никого не может побудить уверовать в Бога или дать необходимое для спасения знание.

Роль Святого Духа. Большинство классических апологетов согласились бы с утверждением о том, что Святому Духу отведено в апологетике несколько важнейших ролей: Святой Дух способствовал созданию Писания. Он даёт понимание раскрытых в Писании истин и их следствий для человека. Действие Святого Духа необходимо для приобретения полной уверенности в истинности христианства, и только Он побуждает людей уверовать в спасительную Божию истину. Святой Дух действует в свидетельстве и через него, но не отдельно от него. Как Дух рационального Бога, Он не минует головы человека на пути к его сердцу. Святой Дух даёт сверхъестественное свидетельство (чудеса) для подтверждения христианства.

Библиография:

Augustine, *Confessions*.

→ *Enchiridion.*

→ *Iiomily VI on 1 John 3:19 – 4:3.*

→ *Letters.*

→ *Of True Religion.*

→ *On Free Will.*

→ *On Predestination.*

→ *On the Creed.*

→ *On the Gospel of John.*

→ *On the Morals of the Catholic Church.*

→ *On the Profit of Believing.*

→ *On the Trinity //* Nicene and Post-Nicene Fathers*.*

→ *The City of God.*

J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1559 ed.

→ *Epistles of Paul to the Romans and Thessalonians*.

J. Edwards, *Freedom of the Will*.

→ "Miscellanies".

→ "Of Being".

→ "The Mind".

N. L. Geisler, *Christian Apologetics.*

S. Grenz, et al., eds., *Twentieth-Century Theology.*

K. Kantzer, *John Calvin's Theory of the Knowledge of God and the Word of God.*

G. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*.

B. Ramm, *Problems in Christian Apologetics.*

→ *Protestant Christian Evidence.*

→ *The God Who Makes a Difference.*

→ *The Witness of the Spirit.*

R. C. Sproul, et al., *Classical Apologetics*.

→ «The Internal Testimony of the Holy Spirit» // N. L. Geisler, ed., I*nerrancy*.

Thomas Aquinas. *Commentary on Ephesians.*

→ *On Truth.*

→ *Summa Contra Gentiles.*

→ *Summa Theologica.*

B. B. Warfield, *Biblical and Theological Studies*.

→ «Introduction» // F. R. Beattie, *Apologetics, or the Rational Vindication of Christianity*.

→ *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2 vols.

→ *The Works of Benjamin B. Warfield*, 10 vols.

Секулярный гуманизм

см. **Гуманизм секулярный**

Семинар по Иисусу

(*JESIIS SEMINAR*)

«Семинар по Иисусу» – это ассоциация специалистов по Новому Завету, которую возглавляет Роберт У. Фанк (Funk), организовавший её в 1985 г. под эгидой Института Эстар в г. Санта-Розе, штат Калифорния. Семь с лишним десятков учёных встречаются дважды в год, чтобы вынести суждения по поводу подлинности известных слов и дел Христа. Семинар состоит из либеральных католиков и протестантов, представителей иудаизма и °атеизма. Большинство участников – профессора мужского пола, хотя в их число входят пастор, кинопродюсер и три женщины. Примерно половина закончила богословские факультеты Гарвардского университета, университетов Клэрмонта или Вандербильта.

Произведения. Одной из целей организации была публикация критических работ для более широкой публики, нежели обычный круг читающих подобные исследования. Поэтому литературная продукция группировки всё увеличивается. В числе опубликованных к настоящему времени работ: Маркус Борг (Borg), «Иисус в современной науке» (*Jesus in Contemporary Scholarship)* и «Возвращение к незнакомому Иисусу» (*Meeting Jesus Again for the First Time*); Джон Доминик Кроссан (Crossan), «Фрагменты: афоризмы Иисуса» (*In Fragments: The Aphorisms of Jesus*), «Иисус: революционная биография» (*Jesus: A Revolutionary Biography*), «Исторический Иисус: жизнь средиземноморского простолюдина» (*The Historical Jesus: The Life of a Mediterranian Peasant*), «Другие четыре Евангелия: тени на очертаниях канона» (*The Other Four Gospels: Shadows on the Contours of Canon*); Фанк, «Пять Евангелий» (*The Five Gospels*), «Притчи Иисуса» (*The Parables of Jesus*); Бертон Макк (Mack), «Иисус: новый взгляд» (*Jesus: A New Vision*), «Миф о невинности: Марк и происхождение христианства» (*The Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*), «Утраченное Евангелие: документ **Q** и происхождение христианства» (*The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*), «Кто написал

Новый Завет: создание христианского мифа» (*Who Wrote the New Testament: The Making of the Christian Myth*). Вершиной усилий группы стало издание перевода Евангелий под редакцией Роберта Дж. Миллера (Miller) – «Полные Евангелия: перевод учёных с комментариями» (*The Complete Gospels: Annotated Scholars' Version*).

Цель работы «Семинара». В то время как участники «Семинара» создают критические произведения, «Семинар по Иисусу» с самого начала стремится сделать свои взгляды достоянием широкой публики, а не только академических кругов: «Мы постараемся знакомить публику со всеми результатами нашей работы; мы не только будем чтить свободу слова, мы будем настаивать на полной гласности нашей работы» (Funk, *Forum*, 1.1). В соответствии с этой целью «Семинар» использует каждую возможность заявить о своей работе. Телевизионные передачи, множество статей, интервью с прессой, кассеты с записями, а в будущем, возможно, и целый фильм – вот составные части этой информационной кампании в поддержку богословия, отрицающего всё сверхъестественное. Фанк откровенно признал радикальный характер работы «Семинара», заявив: «Мы препарируем то, что является самым святым для миллионов людей; поэтому мы постоянно балансируем на грани богохульства» (ibid., 8). Это честное и точное описание того, что происходит.

Методика проведения «Семинара». Участники используют цветные бусины, чтобы голосовать по поводу подлинности изречений Иисуса. Красные бусины относятся к словам, которые Иисус действительно мог сказать. Розовым цветом оценивают изречения, которые можно приписать Иисусу с какой-то долей вероятности. Серым – изречения, которые, по всей видимости, хотя и не наверняка, пришли из позднейшего источника. И черный цвет предназначен для слов, которые Иисус почти наверняка не мог сказать.

Голосование основывается на разнообразных христианских произведениях, отличных от четырёх канонических Евангелий, в том числе на фрагментарном «Евангелии от Петра», гипотетическом, но не сохранившемся °документе **Q** (*Quelle*,

«источник»), на датируемом вторым столетием °"Евангелии от Фомы» и не сохранившемся «Потаённом Марке» (*Secret Mark*). «Евангелие от Фомы» обычно расценивается как пятое Евангелие, наряду с четырьмя каноническими книгами.

Итоги голосования. Результатом работы «Семинара» стал вывод о том, что лишь пятнадцать изречений (2 процента) можно с абсолютной уверенностью считать подлинными словами Иисуса. Около 82 процентов того, что приписывают Иисусу канонические Евангелия, не является подлинным. Подлинность ещё 16 процентов изречений сомнительна. В следующей ниже таблице приведены показатели для каждого Евангелия по каждой из категорий и процентная доля «подлинных» изречений Христа. Отметим, что «Евангелие от Фомы» получило даже более высокий процент красных, подтверждающих достоверность бусин, чем Евангелие от Марка и Евангелие от Иоанна.

Изречения в Евангелиях

Кр.

Роз.

Сер.

Чёрн.

Подл.

Матфей (421 изр.)

11

61

114

239

2,6%

Марк (177 изр.)

1

18

66

92

0,6%

Лука (392 изр.)

14

65

128
185
3,6%
Иоанн (140 изр.)
0
1
5
134
0,0%
Фома (202 изр.)
3
40
67
92
1,5%

Выводы «Семинара». Работа «Семинара по Иисусу» привела к нескольким радикальным выводам, которые серьёзно задевают историческое ортодоксальное христианство, в том смысле, что они воспринимаются публикой всерьёз:

1) «Прежний» Иисус и «прежнее» христианство устарели.

2) Нет согласия в вопросе о личности Иисуса: был ли это циник, мудрец, иудейский реформатор, феминист, пророк-учитель, пророк социального радикализма или эсхатологический пророк.

3) Иисус не воскресал из мёртвых. Один из участников, Кроссан, теоретизирует, будто бы тело Иисуса, захороненное в неглубокой могиле, было выкопано и съедено псами.

4) Канонические Евангелия созданы поздно и не заслуживают доверия.

5) Подлинные изречения Иисуса можно реконструировать по так называемому «документу **Q**», «Евангелию от Фомы», «Потаённому Марку» и «Евангелию от Петра».

Как недвусмысленно сформулировал Фанк, «Семинар» пришёл к выводу о том, что «повествовательный контекст, в котором сохранены изречения Иисуса в Евангелиях, является вымыслом евангелистов. Он фиктивен [выдуман] и вторичен» (Funk, «The Emerging Jesus», 11).

Оценка. Развёрнутая оценка «Евангелия от Фомы» и документа **Q** приведена в соответствующих статьях. Большинство вопросов, поднятых «Семинаром», освещаются в статьях: *Библия: критика; Библия: свидетельства истинности; воскресение Христа: свидетельства; Новый Завет: историческая достоверность; смерть Христа; чудеса: аргументы против*. Можно сделать ещё несколько замечаний:

Радикальный экстремизм в науке. «Семинар по Иисусу» представляет собой радикальное течение в новозаветных исследованиях, хотя в него, к сожалению, входит большое число ведущих учёных и пасторов. Тот факт, что некоторые их взгляды признаны многими современными учёными, не является решающим, так как истина не определяется большинством голосов. Доказательства, которые они выдвигают в дополнение к процедуре голосования, по большей части не слишком убедительны, а зачастую и не существуют в реальности – за вычетом ссылок друг на друга и на ряд современных либеральных учёных в качестве неоспоримо авторитетных источников. Хотя радикальные учёные наделали много шума в конце двадцатого столетия, в масштабе всей истории христианства они представляют собой незначительное меньшинство.

Неоправданное отрицание всего сверхъестественного. Радикальные выводы группировки вытекают из радикальных предпосылок, одной из которых является необоснованное отрицание любого сверхъестественного вмешательства Бога в историю (*см*. чудеса: аргументы против). Один из главных аргументов против подлинности канонических Евангелий опирается на то допущение, что любое упоминание чудес не заслуживает доверия. Эта предпосылка вкралась в библейскую науку через идеи Дэвида °Юма и Давида Штрауса. Отрицание всего сверхъестественного у Юма несостоятельно.

Необоснованно поздняя датировка. Тезис об отрицании всего сверхъестественного влечёт за собой склонность приписывать Евангелиям как можно более позднюю дату создания (самое раннее – между 70 г. и 100 г., а в некоторых построениях и позже). Тем самым отводится достаточно

времени между событиями и созданием письменных материалов для того, чтобы за этот период умерли все очевидцы и могла сформироваться мифология вокруг фигуры Основателя христианства. Тогда можно будет заявлять, что 84 процента изречений Иисуса есть позднейший вымысел. Однако при таких поздних датировках возникают свои проблемы, и по мере того, как археология расширяет наши знания об источниках в первом столетии, данную позицию оказывается всё труднее отстаивать. Проблемы здесь таковы:

Рукописное свидетельство, относящееся к самому началу второго столетия, указывает на происхождение текстов от источников в Азии, датируемых первым столетием.

Евангелия цитируются в других произведениях первого Столетия (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Евангелие от Луки было написано раньше Книги Деяний, для которой имеются весомые свидетельства, заставляющие датировать её не позднее чем 60–62 гг. по Р. Х. (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность). Это вполне укладывается в период жизни современников Иисуса.

Произведения Павла свидетельствуют об исторической достоверности решающих событий в Евангелиях – смерти и воскресения Христа. Даже критически настроенные учёные датируют 1 Коринфянам примерно 55–56 гг. по Р. Х. В таком случае оно написано в пределах четверти столетия после смерти Иисуса в 33 г.

Некоторые критически настроенные учёные признают ранние даты создания для основных Евангелий. Бывший епископ Дж. Л. Т. Робинсон (Robinson) утверждает, что они были написаны между 40 г. и 60 г. В таком случае создание первых письменных материалов могло начаться всего через семь лет после описываемых в них событий.

Даже поздние датировки – от 60-х до 80-х гг. – не оставляют времени для появления мифологических искажений. Как было показано, даже два поколения – слишком короткий срок для того, чтобы тенденции к мифологизации успели вытеснить твёрдое ядро исторических фактов (*см*. мифология и Новый Завет).

Некритическое отношение к документу ***Q****.* Метод, с помощью которого «Семинар по Иисусу», шумно рекламируя свою научную деятельность, смог прийти к столь радикальным выводам, был до крайности прост. Участники «Семинара» разжаловали записанные в первом столетии рассказы современников и очевидцев жизни Иисуса (четыре Евангелия) в ранг позднейших мифологических произведений, заменив их не дошедшими до нас источниками, такими как документ **Q**, и явными апокрифами, такими как «Евангелие от Фомы». Однако документ **Q** – документ чисто гипотетический. Рукописей его не существует. Никто и никогда не цитировал такую книгу и не упоминал о её существовании. Это чисто гипотетическая литературная реконструкция, исходящая из необоснованных предпосылок. Она находится в противоречии с известными свидетельствами.

Ссылки на «Евангелие от Фомы» сомнительны по ряду причин. Это произведение бесспорно датируется вторым столетием и весьма далеко от современников событий. По своей направленности оно еретическое, так как проповедует гностическое учение (*см*. Евангелия из Наг-Хаммади). Заявленные в нём притязания на то, что оно написано апостолом, заставляют отнести его к разряду легенд. Небезынтересно, что при ссылках на него для опровержения факта Воскресения упускается из виду то обстоятельство, что само оно претендует на передачу подлинных слов воскресшего Христа.

Учёные из «Семинара по Иисусу» используют также «Потаённого Марка» и «Евангелие от Петра». «Евангелие от Петра» – это апокриф второго или даже третьего столетия, одиозный из-за своих на редкость неправдоподобных легенд. В современной истории никто из учёных не видел его или копию Послания Климента, предположительно его содержащую. Как же тогда его содержание может использоваться для научной оценки аутентичности Евангелий?

Порочный круг в рассуждении. Схема рассуждений участников «Семинара по Иисусу» – это утончённая форма известной логической ошибки *petitio principii*, «вывод из

недоказанного». Порочный круг рассуждения начинается с заведомо отрицающих всё сверхъестественное представлений о религиозной фигуре первого столетия и в итоге приводит к этой же посылке.

Заключение. Несмотря на все старания и достижения в аспекте привлечения внимания широкой публики, в радикальных выводах «Семинара по Иисусу» не содержится ничего нового. Участники могут предложить лишь ещё один образчик не имеющей обоснования негативной °библейской критики. Их выводы противоречат чрезвычайно весомым данным, указывающим на историческую достоверность Нового Завета и историческую точность новозаветных свидетелей. Эти выводы предопределены необоснованной тенденцией отрицания всего сверхъестественного.

Библиография:

C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*.

→ «The Seventy Four 'Scholars': Who Does the Jesus Seminar Really Speak for?» // *CRJ* (Fall 1994).

G. Boyd. *Jesus Under Siege*.

D. A. Carson, «Five Gospels, No Christ», *CT* (25 April 1994).

E. Ferguson, *Backgrounds of Earliest Christianity.*

G. Habermas, *The Historical Jesus*.

C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenic History*.

I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*.

J. W. Montgomery, *History and Christianity*.

A. N. Sherwin White. *Roman Society and Roman Law in the New Testament.*

M. J. Wilkins, et al., *Jesus Under Fire*.

Сикхизм

(*SIKHISM*)

Корни сикхизма. Сикхизм – это одна из самых юных мировых религий, восходящая всего лишь к пятнадцатому столетию. её основатель Нанак был индусом, стремившимся очистить °индуизм с помощью заимствований из ислама. Он проповедовал откровение, полученное от монотеистического Бога («Истинное имя»), Который призвал его к искупительной миссии.

Ранние реформаторы индуизма. К десятому столетию в Индии существовали воинственные течения ислама, добивающиеся очищения декадентского °индуизма. К одиннадцатому столетию ислам доминировал в северо-западной Индии. В двенадцатом столетии поэт-реформатор по имени Джайдев (Jaidev) провозгласил ключевую идею будущего сикхизма, а именно, что религиозные обряды и аскетизм не имеют никакой ценности по сравнению с благочестием многократных повторений имени Бога. К четырнадцатому столетию ещё один реформатор по имени Рамананд основал вишнуитскую секту, ставившую своей целью исключить из индуизма определённые концепции и обряды, такие как кастовая система и запрет есть мясо.

Кабир (1440–1518): предтеча сикхизма. Главное притязание Рамананда на известность сводилось к тому, что у него будет последователь, который его превзойдёт. Современник протестантского реформатора Мартина °Лютера, который прибил к дверям церкви свои 95 тезисов за год до смерти Кабира, Кабир перенял от мусульман ненависть к идолопоклонству (*см*. ислам). Как монотеист, он учил, что милосердный Бог властен любого освободить от закона кармы (*см*. реинкарнация). Он отрицал священный авторитет индуистских Вед (*см*. индуизм и веданта) и осуждал как брахманов, так и мусульман за их приверженность бесплодным обрядам (см. Noss, 311–12).

После смерти Кабира в 1518 г. его ученики из числа мусульман и индуистов разошлись в вопросе, совершать ли кремацию его тела (что индуисты считали правильным, а мусульмане отвергали). Говорят, что сам Кабир явился им, чтобы прекратить раздоры. Когда он приказал им снять погребальные покровы со своего мёртвого тела, они нашли там только цветы. Его ученики из числа индуистов сожгли половину этих цветов, а мусульмане похоронили оставшуюся половину. Хотя кое-кто объявляет это свидетельством его воскресения, имеются серьёзные основания отвергать подобные притязания (*см*. притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях).

Нанак: основатель сикхизма. Нанак родился в 1469 г. в деревне Талванди близ Лахора, столицы тогдашнего Пенджаба. Его родители были индуистами, а правитель его города Радж Булар обратился в ислам и старался примирить эти две религии.

Нанака характеризуют как рано развившегося ребёнка с поэтическими наклонностями. Однако как муж и отец он оказался несостоятелен, в конце концов бросив свою жену с двумя детьми. Затем «однажды, после омовения в реке Нанак скрылся в лесу, где в видении предстал перед лицом Бога». Рассказывают, что Бог, протягивая ему кубок нектара, сказал: «Я с тобой. Я сделаю счастливым тебя и тех, кто примет твоё имя. Иди и повторяй Моё имя, и побуждай других делать то же самое. Живи, не оскверняясь миром. Исполняй заповеди повторения Моего имени, милосердия, омовения, поклонения и медитации. Я даю тебе этот кубок нектара, залог награды от Меня» (см. Noss, 313).

Считается, что Нанак первым произнёс вступление к *Japji*, которое сикхи в молчании повторяют каждое утро: «Нет бога, кроме одного Бога, имя Которого – Истинный, Творец, бесстрашный и безгневный, бессмертный, нерождённый, самосущий, великий и щедрый. Истинный был в начале, Истинный был искони. Истинный есть, Истинный был, о, Нанак, и Истинный пребудет» (ibid.).

Далее рассказывается, что через три дня Нанак вышел из леса и, после дня молчания, произнёс: «Нет индуистов и нет мусульман». Это стало началом его миссионерской деятельности по обращению в веру Индии, Персии и Аравии. Он скитался по городам, распевая свои песнопения под аккомпанемент небольшого струнного инструмента.

Десять гуру. Нанак назначил своего наёмника, а тот – своего, и так образовалась последовательность Десяти гуру: Нанак (1469–1538), Ангад (1538–1552), Амар Дас (1552–1574), Рам Дас Содхи (1574–1581), Арджун Мал (1581–1606), Харговинд (1606–1644), Хар Радж (1644–1661), Хари Кришен (1661–1664), Тегх Бахадур (1664–1675), Говинд Радж Сингх (1675–1708). Затем последовательность прервалась; Говинд Радж не оставил сыновей и не назначил преемника.

Библия сикхов. Гуру Арджун, пятый Гуру, собрал для этого много священных песней и текстов. Собирание их продолжалось и далее, пока его не закончил Говинд Радж, десятый Гуру. Этот сборник, в котором изложено учение сикхизма, называется *Siri Guru Granth Sahib* (также «Адигрантх»).

Учение и обрядность сикхизма. Составными частями учения сикхизма являются монотеизм, медитации, доктрина °реинкарнации с её концепциями сансары и кармы (см. Mather, 257–58). В группировке более строгого сикхизма, именуемой Хальса, соблюдаются правила пяти «К»: 1) *kesa* – длинные нестриженые волосы; 2) *kangha* – расчёска; 3) *kacha* – короткие штаны; 4) *kacku* – металлический браслет; 5) *kirpan* – меч, оружие.

Сикхам запрещено поклоняться иконам, хотя предметом религиозного поклонения становится «Адигрантх». Храмы сикхов называются *Gurdwaras*. Особое священное время, обычно по утрам, отведено для молитвы.

Сикхизм приобрёл значительное распространение на Западе, чему немало способствовал Йоги Бхаджан, основавший особую разновидность сикхизма под названием «Сикх дхарма». В 1968 г. он учредил *Healthy, Happy, Holy Organization* (3HO, «Здоровая, счастливая, святая организация»), открыв свой

первый *ашрам* в Лос-Анджелесе. Многие молодые американцы, тяготеющие к контркультуре, примкнули к нему. Оттуда он переехал на ранчо площадью сорок акров в штате Нью-Мексико, где его последователи практикуют метод пробуждения *кундалини*, дремлющей духовной силы, устремляя взор в глаза напарника или на портрет Гуру и произнося мантры. Они соблюдают строгое вегетарианство и отказ от наркотиков, живут коммуной.

Оценка. Сикхизм, безусловно, заслуживает одобрения за свой строгий монотеизм и за иконоборческий поход против идолопоклонства, пустой приверженности ритуалам и аскетизма. Точно так же его акценты на природе Бога и нравственном образе жизни позволяют ему занять место в ряду других мировых религий, характеризующихся этическим монотеизмом, таких как иудаизм, христианство и °ислам.

Однако веру сикхов в °реинкарнацию христианские теисты сурово критикуют. А отсутствие хоть сколько-нибудь достоверных сверхъестественных подтверждений пророческих притязаний (*см*. чудеса: значение для апологетики) не позволяет сикхизму, в отличие от христианства, выполнить требования, предъявляемые к истинной религии. Его возникновение может быть объяснено через его корни, как естественная реакция на упадок индуизма и симпатии к исламски-окрашенной разновидности монотеизма, но без обременения её мусульманской обрядностью. Такого рода синкретизм типичен для индийского склада ума.

Библиография:

Sir Norman Anderson, *Christianity and World Religions*.

W. Corduan, *Neighboring Faiths*.

J. B. Noss, *Man's Religions*.

G. A. Mather, et al., *Dictionary of Cults, Sects, Religions and the Occult.*

H. Smith, *The Religions of Man*.

Случайность

(*CHANCE*)

Концепция *случайности* претерпела смысловую эволюцию. Для Аристотеля и других классических философов *случайность* была просто стохастическим пересечением двух или нескольких линий причинности. В современном понимании, однако, этот термин имеет два различных значения. Некоторые рассматривают случайность как отсутствие какой бы то ни было причины. Как сказал об этом Мортимер Адлер (Adler), некоторые видят в случайности «то, что происходит совершенно без причины – абсолютно стохастически, спонтанно» (цитата по Sproul, xv).

Другие полагают, что сама случайность и есть подлинная причина, только причина слепая, а не разумная. В таком плане часто высказываются представители натурализма и материализма. Например, со времён Дэвида °Юма телеологическому доказательству бытия Бога противопоставляют ту альтернативу, что Вселенная появилась в результате игры случая, а не разумного творения. Хотя сам Юм так не думал, кое-кто видит здесь указание на то, что Вселенная была порождена случайностью, а не деянием Бога.

Случайность и теизм. *Случайность*, понимаемая как отсутствие причины или как собственно причина, несовместима с теизмом. Пока правит случай, отмечает Артур Кестлер (Koestler), «Бог есть анахронизм» (цитата по Sproul, 3). Существование случайности низводит Бога с Его престола мироздания. Бог и случайность есть категории взаимоисключающие. Если существует случайность, Бог не полностью властен над мирозданием. Тогда не остаётся даже места для существования разумного Устроителя.

Природа случайного. Определение термина «случайность» отчасти зависит от мировоззренческой позиции того, кто даёт это определение. Когда речь заходит о сущности явлений, нередко путают два варианта словоупотребления: случайность в смысле математической °вероятности и

случайность в смысле реальной причины. Первая есть чистая абстракция. При игре в кости вероятность того, что шестёрка выпадет на верхней грани, составляет одну шестую. Шанс выпадения двух шестёрок при бросании двух кубиков уменьшается до одного из тридцати шести, а трёх шестёрок на трёх кубиках – до одного из 236. Это абстрактные математические вероятности. Но случайность не является причиной того, что на этих трёх кубиках выпали шестёрки. Результат предопределяется силой и направлением броска, начальным положением костей в руке, затем воздействием на них воздушной среды и твёрдой поверхности, а также прочими проявлениями законов механики. Случайность не имеет к этому никакого отношения. Как высказался по этому поводу Спраул (Sproul), «случайность не имеет потенции осуществить что бы то ни было. Она вселенски, абсолютно и окончательно бессильна» (Sproul, 6).

Чтобы избежать обвинений в том, что мы «заряжаем» кости, цитируя теистов, обратимся к словам Дэвида Юма: «Случайность при ближайшем рассмотрении оказывается чисто отрицательным словом, не означающим какой-либо реальной силы, которая существовала бы где-нибудь в природе». Ещё он говорит: «Хотя в мире не существует ничего подобного случайности, наше незнание истинной причины какого-либо явления производит на ум такое впечатление и порождает такой вид веры, или мнения» (Д. Юм, «Исследование о человеческом разумении» / перев. С. И. Церетели. – М.: 1995. Гл. 8, гл. 6).

Приписывание случайности силы причины.

У Стэнли Джаки в книге «Бог и космологи» (Jaki, *God and the Cosmologists*) есть примечательная глава под названием «Шулерские кости». Автор ссылается на Пьера Дельбера, который сказал: «Сегодня случайность предстаёт законом, самым фундаментальным из всех законов» (Delbert, 238).

Это ворожба, а не наука. Научные законы имеют дело с регулярными сущностями, отличающимися от нерегулярных (характеризующихся случайностью). Кроме того, законы физики не становятся причиной чего бы то ни было; они просто описывают регулярную последовательность явлений в

физической реальности как результат действия физических причин. Точно так же, законы математики не становятся причиной чего бы то ни было. Они просто утверждают, что у меня, если, скажем, я добавлю к пяти копейкам в своём кармане ещё семь, окажется двенадцать копеек карманных денег. Законы математики ещё не стали причиной появления в чьём-либо кармане хоть одной лишней копейки.

Основную ошибку рассуждений, в которых случайности приписывают статус причины, довольно точно выявил Спраул. «1) Случайность не есть реальная сущность. 2) То, что не является реальной сущностью, не имеет дееспособности, так как не имеет бытия. 3) Говорить, что *случайность* стала причиной чего-либо или что-то произошло по воле случая – означает приписывать инструментальную дееспособность чему-то несуществующему, пустому месту» (Sproul, 13). Ведь абсурдно утверждать, будто бы «ничто» породило нечто. «Ничто» даже не существует и, следовательно, не может стать причиной чего бы то ни было (*см.* принцип причинности).

Разумная причина (причины) и «случайные» результаты. Не все случайные события обусловлены природными явлениями. Разумные причины могут накладываться на ход «случайных» процессов. Два учёных, работая независимо друг от друга и применяя различные подходы, делают одно и то же открытие. Одно рациональное существо зарывает клад в землю. Другое случайно находит его, когда роет во дворе канаву.

То, что выглядит неупорядоченной мешаниной, не обязательно лишено рационального предназначения. Имеется своё рациональное предназначение в формировании случайного набора номеров, которые выиграют в лотерее. Имеется своё рациональное предназначение для хаотического перемешивания молекул углекислого газа, выдыхаемых нами в окружающую воздушную среду; иначе мы бы снова вдыхали их и умерли от недостатка кислорода. В этом смысле Божье провидение и случайные процессы не есть несовместимые концепции. Однако говорить о случайных причинах бессмысленно.

Заключение. Строго говоря, не может быть и речи о случайной причине или случайном происхождении мироздания и жизни. Каждое событие имеет соответствующую причину. Выбор сводится к возможностям разумной причины или внеразумной причины, естественной причины или причины сверхъестественной. Единственный для нас способ узнать это – по производимому данной причиной следствию (*см*. происхождение вселенной). Поскольку в мироздании проявляется разумность его устройства, есть основания считать разумной и его причину (*см*. доказательство телеологическое). Кажущаяся случайность или хаотичность (как при выпадении номеров лотереи или перемешивании молекул газа) может быть составной частью общего разумного мироустройства.

Библиография:

P. Delbert, *La science et la realite.*
J. Gleick, *Chaos: Making a New Science*.
D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*.
S. Jaki, *God and the Cosmologists*.
R. C. Sproul. *Not a Chance*.

Смерть Христа

(*CHRIST. DEATH OF*)

Смерть Христа является необходимым предусловием Его воскресения (*см*. воскресение Христа: свидетельства), которое стало венчающим доказательством истинности Его провозглашения Себя Богом (*см*. апологетика: основные положения). Однако исламское вероучение, один из главных оппонентов христианства, отрицает, что Иисус умер на кресте (McDowell, 47f.). Многие скептики (*см*. агностицизм) оспаривают реальность смерти Христа.

Свидетельства смерти Христа. Существуют чрезвычайно весомые исторические и фактические свидетельства того, что Иисус умер на кресте и на третий день воскрес (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Свидетельств смерти Христа больше, чем практически для любого другого события древнего мира. Историческая достоверность евангельского повествования подтверждается множеством новозаветных рукописей и показаниями очевидцев (*см*. Новый Завет: датировка: Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи).

Альтернативные объяснения. Скептики и мусульмане предпочитают придерживаться самых разнообразных версий, объединяемых тем тезисом, что Иисус не умирал на кресте. Одна из них сводится к тому, что некий сильнодействующий препарат вверг Иисуса в состояние, подобное коме, из которого Он вышел позже, будучи помещён в гроб. Однако в повествовании Матфея недвусмысленно засвидетельствовано, что Иисус отказался даже от снадобья, которое обычно предлагали жертвам перед распятием для притупления боли (Мф. 27:34). Лишь немного уксуса принял Он позднее, чтобы утолить жажду (Мф. 27:48).

Если Библия вообще имеет какой-то кредит доверия, то нужно учесть, что все её новозаветные священнописатели прямо указывают – или из их слов с необходимостью следует – что они верили в смерть Иисуса на кресте (ср. Рим. 5:8; 1Кор.

15:3; 1Фес. 4:14). Ни потеря сознания, ни коматозный обморок, ни наркотическое оцепенение не могли бы лечь в основу той торжествующей победы над смертью, тема которой звучит в рассказах о Его явлениях после Воскресения. Свидетельства того, что Христос действительно умер на кресте, чрезвычайно внушительны:

Пророчества о смерти. В Ветхом Завете предсказано (*см*. пророчества как подтверждение Библии), что Мессии предстоит умереть (Пс. 21:17; Ис. 53:5–10; Дан. 9:26; Зах. 12:10). В Иисусе исполнились эти и ещё около 100 других ветхозаветных пророчеств о Мессии (см., например, Мф. 4:14; 5:17–18; 8:17; Ин. 4:25–26; 5:39).

За время Своего служения Иисус много раз предрекал, что Ему предстоит умереть и воскреснуть (Мф. 12:40; Мк. 8:31; Ин. 2:19–21; 10:10–11). Одно из самых явных пророчеств содержится в Мф. 17:22–23: «Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, и убьют Его, и в третий день воскреснет».

Все предсказания о Его воскресении, как в Ветхом (ср. Пс. 2:7; 15:10), так и в Новом Завете (ср. Мф. 12:40; 17:22–23; Ин. 2:19–21), подразумевают, что Он должен умереть (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Смерть через распятие. Муки и раны Иисуса превратили Его смерть в неизбежность. Он не спал всю ночь перед распятием; Его били и бичевали; а неся Свой крест, Он упал без сил. Одно это предварение распятия способно лишить человека жизненных сил.

Сущность распятия состоит в умерщвлении. Описание распятия одного человека, останки которого обнаружили археологи, см. *Новый Завет: археология*. Иисус находился на кресте с 9 часов утра и почти до самого захода солнца (Мк. 15:25, 33). Он истекал кровью из ран на руках и ногах, а также от терниев, впивавших в верхнюю часть головы. Из этих ран за время свыше шести часов должно было вытечь немало крови. Кроме того, при распятии человек постоянно вынужден немного подтягиваться на руках и привставать на ногах, прибитых гвоздями, иначе не сможет сделать вдох. Это доставляет

мучительную боль. День таких пыток способен убить даже очень здорового человека (см. Tzaferis).

Кроме упомянутых ран, Иисус получил удар копьём в бок. Из этой раны вытекла кровь и вода (Ин. 19:34), признак того, что наступила физическая смерть. Одна эта деталь, как подтверждают современные медицинские эксперты, служит весомым обоснованием для вывода, что данное повествование представляет собой рассказ очевидца. В статье из *Journal of the American Medical Society* (21 March 1986) дано такое заключение:

Бесспорно, весомые исторические и медицинские свидетельства указывают, что Иисус был мёртв ещё до нанесения Ему раны в бок, и подтверждают традиционные представления о том, что копьё, вонзившееся между правыми рёбрами, проткнуло, вероятно, не только правое лёгкое, но также перикард и сердце, тем самым лишний раз гарантировав смерть. Соответственно, толкования, основанные на предположении, будто бы Иисус не умирал на кресте, представляются несовместимыми с современными медицинскими знаниями [1463].

Иисус показал, что умирает, когда провозгласил на кресте: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23:46). «И сие сказав, испустил дух» (Лк. 23:46). Иоанн об этом говорит, что Он «предал дух» (Ин. 19:30). Его предсмертный стон слышали все, кто стоял поблизости (Лк. 23:46–47).

Римские воины, привычные к распятиям и смертям, объявили Иисуса мёртвым. Хотя распространённым обычаем было перебивать голени жертвы для ускорения прихода смерти (вследствие того, что человек не мог больше приподниматься и дышать), они в данном случае не сочли необходимым перебивать голени у Иисуса (Ин. 19:33).

Пилат дважды удостоверился в том, что Иисус мёртв, прежде чем разрешил Иосифу взять тело для похорон. Он, «призвав сотника, спросил его: давно ли умер? И узнав от сотника, отдал Тело Иосифу» (Мк. 15:44–45).

Тело Иисуса было завёрнуто почти в 50 кг ткани и благовоний и помещено в запечатанный гроб на три дня (Мф.

27:60; Ин. 19:39–40). Если бы Он ещё не был к тому времени мёртв, отсутствие еды, питья и медицинской помощи наверняка бы Его убило.

Упоминания о распятии. В статье (*см*. Новый Завет: археология) содержатся свидетельства нескольких нехристианских историков и писателей первого и второго столетия, которые отмечали смерть Иисуса как бесспорный факт. В число этих источников входят Талмуд и известный еврейский историк времён Христа, Иосиф Флавий, а также древнеримский историк Корнелий Тацит (55 ? – 117 по Р. Х.).

Согласно Юлию Африканскому (ок. 221), один историк первого столетия родом из Самарии, Талл (ок. 52), «рассказывая о тьме, которая пала на землю *во время распятия Христа*», считает её следствием затмения (Bruce, 113; *курсив Н. Г*.). Греческий писатель второго столетия Лукиан называет Христа «*человеком, который был распят в Палестине* за то, что принёс в мир новый культ». Он также называет Его «*распятым софистом*» (Geisler, 323). В «Письме Мары Бар-Серапиона» (ок. 73 по Р. Х.), хранящемся в Британском музее, после рассказа о смерти Христа задаётся вопрос: «Что выиграли евреи, *казнив своего мудрого Царя*?» (Bruce, 114). И наконец, был ещё древнеримский писатель Флегон, который говорит о смерти и воскресении Христа в своих «Хрониках» так: «Иисус, пока был жив, ничем не мог помочь себе, но *воскрес после смерти и сохранил следы перенесённых мучений и показывал раны на руках, пронзённых гвоздями*» (Phlegon, цитируется Оригеном, 4:455). Флегон даже упоминает «затмение во времена Тиберия Кесаря, в правление которого, по-видимому, и был распят Иисус, а также великое землетрясение, произошедшее тогда же» (ibid., 445).

Самые ранние христианские писатели сразу после времени Христа подтверждали, что Он умер при распятии на кресте. Поликарп, ученик апостола Иоанна, неоднократно подтверждает смерть Христа, говоря, например, о «Господе нашем Иисусе Христе, Который за грехи наши страдал даже до смерти» (Polycarp, 33). Игнатий, друг Поликарпа, пишет: «И Он действительно страдал и умер, и воскрес». Иначе, добавляет

он, все Его апостолы, которые пострадали за эту веру, умерли напрасно. «Но, (воистину), ничто из этих мук не было напрасно; ибо *Господь был действительно распят* безбожными» (Ignatius, 107). Как отмечает в «Разговоре с Трифоном иудеем» Иустин Мученик, евреи в его дни верили, что «Иисус был галилейским обманщиком, которого мы распяли» (Martyr, 253).

Эта непрерывная цепь свидетельств, от Ветхого Завета до отцов ранней церкви, включающая в себя как верующих, так и неверующих, как евреев, так и неевреев, является чрезвычайно весомым доказательством того, что Иисус страдал и умер на кресте.

Библиография:

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

N. L. Geisler. *Christ la n Apologetics*.

G. Hebermas, *Ancient Evidence for the Life of Jesus*. *Journal of the American Medical Society*, 21 March 1986.

Justin Martyr, «Dialogue with Trypho», *The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1.

J. McDowell, *Evidence That Demands a Verdict.*

«Passover». Babylonian Talmud.

Phlegon, *Chronicles*.

D. Strauss, *New Life of Jesus*, Vol. 1.

V. Tzaferis, «Jewish Tombs at and Near Giv’at ha-Mivtrar», *IEJ*, 20 (1970).

Смерть Христа: гипотеза о пасхальном заговоре

(*PASSOVER PLOT*)

«Пасхальный заговор» (*The Passover Plot*) – это книга радикально настроенного специалиста по Новому Завету Г. Дж. Шонфильда, который предположил, что Иисус был простодушным претендентом на мессианство, составившим заговор с целью «исполнить» пророчества, чтобы обосновать эти притязания (Schonfield, 35–38). В соответствии с гипотезой заговора, Иисус тайно затеял «интригу веры» (ibid., 173), сговорившись с юным Лазарем и Иосифом Аримафейским разыграть смерть на кресте, воскресение во гробе и тем самым доказать ученикам Иисуса (не знавшим о заговоре), что Он – Мессия. Однако события пошли совсем не по плану, когда римские воины пронзили грудь Иисуса и распятый действительно умер. Тем не менее ученики спустя несколько дней ошибочно стали принимать за воскресшего Христа других людей и уверовали, что Он воскрес из мёртвых (Schonfield, 170–72).

Возражения против гипотезы. Гипотеза «Пасхального заговора», окажись она верна, противоречила бы ортодоксальному христианству, основанному на вере в то, что Иисус был истинным Мессией, в Котором сверхъестественным образом исполнились ветхозаветные пророчества и Который умер на кресте, а на третий день воскрес (1Кор. 15:1–5). Без этих основополагающих истин нет исторического христианства (1Кор. 15:12–18). Таким образом, для евангелического апологета всё это означает обязанность опровергнуть гипотезу «Пасхального заговора».

Идея предполагаемого заговора затрагивает по меньшей мере три основные темы традиционной апологетики: это личные качества Христа, сверхъестественный характер мессианских пророчеств и воскресение Христа. Рассмотрим их все по порядку.

Личность Христа. Если предполагаемый заговор действительно имел место, то Иисус оказывается каким угодно,

только не «простодушным». Тогда речь должна идти об интригане, вероломном и лживом претенденте на мессианство. Он вознамерился обмануть ближайших учеников, заставив их поверить, что Он – Мессия, хотя Мессией вовсе не был. Однако такое предположение никак не согласуется с характером Христа, известным из материалов Евангелия, достоверность которых доказана (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). Иисус в Евангелиях – это безупречный пример совершенной честности и внутренней чистоты (*см*. Христос: уникальность).

Сверхъестественный характер пророчеств. Вопреки гипотезе заговора, мессианские пророчества имеют сверхъестественный характер (*см*. пророчества как подтверждение Библии). И в отношении Христа есть множество оснований считать, что Он не мог бы манипулировать событиями так, чтобы создать видимость, будто бы в Нём исполнились все прорицания о ветхозаветном Мессии.

Прежде всего, это противоречило бы Его честности, о чём уже сказано выше. Получилось бы, что речь идёт о величайшем обманщике всех времён. Из этого следовало бы, что Он не был даже порядочным человеком, не говоря уже о том образце человеческого совершенства, каким Он раскрывается нам в Евангелиях. Имеется несколько линий свидетельства, которые в сочетании доказывают, что подобные предположения совершенно неправдоподобны.

Во-вторых, Иисус никак не мог бы контролировать многие события, необходимые для исполнения ветхозаветных пророчеств о Мессии. Например, Он никак не мог бы повлиять на то, где был рождён (Мих. 5:2), на то, что рождён был от Девы (Ис. 7:14), на то, когда был убит (Дан. 9:25), к какому колену (Быт. 49:10) и по какой линии (2Цар. 7:12) восходило Его родословие, а также на множество других обстоятельств.

В-третьих, без предположений о полностью сверхъестественном характере происшедшего невозможно объяснить, как бы Иисус сумел манипулировать людьми и событиями в Своей жизни, добиваясь именно такого результата, который был необходим для того, чтобы показалось, будто бы в

Нём исполнились все эти пророчества, в том числе провозглашение Его прихода Иоанном Крестителем (Мф. 3), поведение Его обвинителей (Мф. 27:12), делёж между воинами Его одежд по жребию (Ин. 19:23, 24) и полученная Им рана от копья (Ин. 19:34). В самом деле, даже Шонфильд признаёт, что заговор провалился, когда римляне действительно пронзили Христа копьём. Факт состоит в том, что любой имеющий такую власть управлять событиями должен иметь божественное происхождение, – что как раз и пытается отрицать в отношении Христа гипотеза «Пасхального заговора». В итоге, нужно даже сильнее верить в чудеса, чтобы принять эту гипотезу, нежели просто признать сверхъестественный характер пророчеств.

Воскресение Христа. В «Пасхальном заговоре» предлагается совершенно неправдоподобный сценарий событий в качестве альтернативы воскресению Христа. Тому есть множество доказательств. Во-первых, такое предположение противоречило бы материалам евангелий, которые, как доказано, вполне достоверны (*см*. Новый Завет: историческая достоверность), будучи написаны очевидцами и современниками событий. Во-вторых, при этом полностью упускается из виду убедительнейшее свидетельство о воскресении Христа (*см*. воскресение Христа: свидетельства), которое составляют: (1) навсегда опустевший гроб; (2) свыше пятисот очевидцев (1Кор. 15:5–7); (3) около двенадцати физических явлений Христа в том же физическом теле с ранами (Ин. 20:27); (4) которые происходили на протяжении более сорока дней (Деян. 1:3); (5) и в период которых Иисус ел с учениками, по меньшей мере, в четырёх случаях, а также учил их истинам о Царстве Божьем; (6) как по мановению руки превратив их из испуганных, сомневающихся, разбежавшихся учеников в величайшее известное миру миссионерское сообщество!

Заключение. По сути дела, «Пасхальный заговор» – это неправдоподобный сценарий событий, построенный на неправомерных допущениях и противоречащий многим установленным фактам. Например, он предполагает: 1) необоснованно позднюю дату создания евангелий (*см*. Новый

Завет: датировка); 2) тенденциозное отрицание всего сверхъестественного (*см*. чудеса); 3) изъяны в личных качествах Христа (см. Христос: уникальность); 4) невероятную наивность Его учеников; 5) массовую эпидемию ошибочных узнаваний после Его смерти (*см*. воскресение Христа: альтернативные теории; воскресение Христа: свидетельства); 6) чудесное преображение, основанное на грандиозной ошибке.

В позитивном изложении, гипотезу заговора опровергают: 1) ранние датировки евангелий; 2) массовость свидетельств очевидцев; 3) подтверждения с точки зрения истории и археологии (*см*. Новый Завет: археология); 4) сведения о личных качествах учеников Иисуса; 5) навсегда опустевший гроб; 6) характер явлений после Воскресения; 7) невероятное количество людей, видевших воскресшего Христа, – свыше пятисот. Словом, «Пасхальный заговор» – это ещё одна красивая теория, рухнувшая под безжалостным напором фактов.

Библиография:

C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*.

G. Habermas, *The Historical Jesus.*

H. J. Schonfield, *The Passover Plot*.

E. Yamauchi, «Passover Plot or Easter Triumph» // John W. Montgomery, *Christianity for the Tough Minded*.

C. Wilson, *The Passover Plot Exposed.*

Смерть Христа: легенда о подмене

(*CHRIST'S DEATH. SUBSTITUTION LEGEND*)

Смерть и воскресение Христа имеют самое решающее значение для исторической истинности христианства (1Кор. 15:1–4). Действительно, ортодоксальное христианство зиждется на факте воскресения Христа из мёртвых (Рим. 10:9; 1Кор. 15:12–19). Но если Христос не умирал, то Он, очевидно, и не воскресал из мёртвых. Для скептиков (*см*. агностицизм) и для критиков христианства (*см*. Библия: критика) одним из способов уклониться от богословской истины воскресения (*см*. воскресение Христа: свидетельства) является попытка доказать, будто бы в последний момент произошла подмена и вместо Иисуса на кресте умер кто-то другой.

Легенды о подмене. Первые версии легенды о подмене были выдвинуты противниками христианства ещё во втором столетии в качестве альтернативного объяснения для утверждений христиан о том, что Христос умер и воскрес из мёртвых. Но фактическое свидетельство смерти Христа при распятии незыблемо и автономно, оно не зависит от каких бы то ни было богословских представлений.

Легенда о подмене в настоящее время больше всего имеет хождение среди мусульман, так что в данной статье будет приведён ответ, прежде всего, на их аргументацию. Этот ответ неизбежно включает в себя обоснование христианской доктрины спасения благодаря распятию. Отчасти усилия доказать историческую и богословскую валидность концепции распятия были приложены в обзорной статье (*см*. смерть Христа) и в сопутствующей статье о проблемах мусульман и либералистов в связи с учением о распятии Христа (*см*. смерть Христа: отрицание по моральным соображениям). В нижеследующем изложении мы будем подразумевать знакомство с их содержанием и постараемся избежать повторений.

Причины для отрицания смерти Христа. В каком-то смысле нежелание мусульман признать историческое событие смерти Христа является иррациональным. Мало того, что

полностью отсутствуют данные в пользу версии о подмене; исторически ислам учит, что…

1) Иисусу предстояло умереть (Коран, сура 3:48/55; ср. сура 19:34/33);

2) Иисусу предстояло воскреснуть (Коран, сура 19:34/33);

3) Ученики Иисуса, бывшие очевидцами событий, верили, что распят Иисус, а не кто-то другой вместо Него;

4) Римские воины и иудеи были убеждены, что распятый – именно Иисус из Назарета;

5) Иисус творил чудеса, в том числе воскресил из мёртвых несколько человек.

Коль скоро мусульмане признают всё это, у них нет оснований отрицать тот факт, что Иисус умер на кресте, и даже то, что Он на третий день воскрес из мёртвых.

Древнейшие легенды о подмене. Легенды о подмене встречаются не только в исламе. Кое-кто из ранних противников христианства выдвигал сходные умозрительные построения. Согласно свидетельству одного из отцов Церкви во втором столетии, Френака (Frenacus), некий Василид «Гностик» (*см*. гностицизм) учил, что «при распятии Он [Иисус] обменялся обликом с Симоном Киринеянином, который нёс крест. Иудеи, ошибочно приняв Симона за Иисуса, пригвоздили его к кресту. Иисус стоял, смеясь над их ошибкой, пока не был вознесён на небеса» (Lightfoot, 156ff.). В третьем веке Мани Персидский, основатель манихейской религии, учил, что сын вдовы из Наина, которого Иисус воскресил из мёртвых, был вместо Него предан смерти. Согласно ещё одному манихейскому преданию, диавол, пытавшийся распять Иисуса, сам стал жертвой такой подмены. Фотий (ок. 820 – ок. 895) упоминает в своих трудах апокрифическую книгу «Путешествия Павла», в которой сказано, что вместо Иисуса был распят другой (Abdul-Haqq, 136).

Мусульманские легенды о подмене. Мусульман привлекает та идея, что вместо Иисуса на кресте умер Иуда или Симон Киринеянин. Конкурирующая версия о том, что Иисус впал при распятии в глубокий обморок и был снят с креста ещё живым, никак не подкрепляет их гипотезу. Как сообщает [Аль-] Табари,

знаменитый мусульманский историк и комментатор Корана, некий Вахаб Б. Мунаби (Munabih), живший в период около 700 г., выдвигал такую версию, что заменила Иисуса на кресте лишь внешняя оболочка, облик человека, а не реальный индивидуум. Его рассказ изложен так:

Они поднесли к нему поперечину, на которой хотели распять его, но Бог вознёс его к Себе, и вместо него была распята лишь видимость человека. Он оставался там семь часов, а затем его мать и ещё одна женщина, которую он исцелил от безумия, пришли его оплакивать. Но Иисус явился им и сказал: «Бог вознёс меня к Себе, а это одна лишь видимость человека» [Abdul-Haqq, 135–36].

Ещё одним примером эволюции этой легенды служит точка зрения Салаби (Thalabi), жившего лет на 300 позже Мунаби. «Облик Иисуса перешёл на Иуду, который выдал Иисуса, и по ошибке его и распяли, думая, что это Иисус. Через три часа Бог взял Иисуса к себе, вознёс на небеса» (см. Bruce, 179).

И совсем недавно А. Р. И. Дои предложил ещё одну гипотезу – якобы, когда римские воины пришли вместе с Иудой, чтобы взять Иисуса, «в темноте эти два еврея были перепутаны, и воины по ошибке взяли Иуду вместо Иисуса. Иисус, таким образом, был спасён и вознёсся на небеса» (Doi, 21). В доказательство мусульмане нередко ссылаются на лже-Евангелие от °Варнавы.

Неадекватные обоснования. Легенды о подмене просто исторически недостоверны:

Это противоречит сохранившемуся в письменном виде свидетельству очевидцев о том, что Иисус из Назарета был распят (Мф. 27; Мк. 15; Лк. 23; Ин. 19).

Это противоречит древнейшему внебиблейскому свидетельству иудеев, римлян и самарян (Habermas, 87–118; Bruce 31; *см.* Новый Завет: археология; смерть Христа). Несмотря на то, что все эти авторы были противниками христианства, они единодушны в том, что Иисус из Назарета был распят при Понтии Пилате. В первом столетии нет и крупицы свидетельства в пользу противного, будь то со стороны друзей или врагов христианства. Самая ранняя из легенд о

подмене возникла около 150 г. по Р. Х. среди тех, кто находился под сильным влиянием гностицизма. Ни одна из них не основана на свидетельстве очевидцев или хотя бы современников событий.

Эти легенды и неправдоподобны, так как требуют полной слепоты со стороны тех, кто находился ближе всего к Иисусу, – Его учеников и римлян. Предполагается, будто бы Иисус открыл Своей матери и ещё одной женщине, что вместо Него был распят кто- то, на Него похожий, но женщины ни слова не сказали ученикам и не остановили их, когда те вскоре отправились проповедовать, рискуя жизнью, весть о том, что Иисус умер и воскрес из мёртвых.

Поскольку большинство мусульман отрицает факт распятия и смерти Христа, понятно, что у них возникают немалые сложности при попытках объяснить явления Христа после воскресения и Его вознесение. Так как они убеждены, что Иисус был простым человеческим существом, они, соответственно, считают Его смертным. Они верят, что в конце концов Иисус воскреснет вместе со всеми остальными людьми, однако, отрицая Его смерть на кресте, вынуждены подыскивать какое-то другое место для Его смерти.

Эта дилемма стала источником вдохновения для изощрённых спекуляций. Многие мусульманские богословы верят, что Иисус был взят на небеса при жизни. А Его смерть всё ещё должна наступить когда-то в будущем. когда Он вернётся на землю перед Последним днём. Они выводят это из буквального прочтения следующего стиха Корана: «за их [хвастливые] слова: «Мы ведь убили Мессию, Ису, сына Марйам, посланника Аллаха» (а они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом, – в сомнении о нём; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предложением. Они не убивали его, – наверное, нет, Аллах вознёс его к Себе: ведь Аллах велик, мудр!» (Коран, сура 4:156/157–158).

Другие строят гипотезы, будто бы Иисус умер естественной смертью в какой-то неизвестный момент времени после распятия и оставался мёртвым на протяжении трёх или,

согласно другой традиции, семи часов – после чего воскрес и был взят на небеса (Abdul-Haqq, 131). Исторического свидетельства в поддержку подобных домыслов не существует.

Несколько исламских авторов, таких как Ахмад-Хан из Индии, верят, что Иисус был распят, но не умер на кресте. Якобы в действительности Он просто потерял сознание (*см*. воскресение Христа: альтернативные теории) и спустя три часа был снят с креста (Abdul-Haqq, 132). Другие мусульмане из северной Индии добавили ещё легенду о том, что Иисус посещал Тибет. Абдул-Хакк отмечает, что Гулам Ахмад «выдвинул доморощенную теорию о том, будто бы Иисус Христос предпринял путешествие в Кашмир [...] после того, как был распят. В поисках дальнейших подтверждений своей теории он очень кстати обнаружил в г. Сринагаре (штат Кашмир) некую могилу, которую объявил могилой Иисуса». Тем не менее домыслы секты Ахмада «осуждены мусульманской ортодоксией как еретические» (ibid., 133).

Как полагает Абдалати, «была ли у него [Иисуса] воскрешена душа вместе с телом или одна только душа после того, как он умер естественной смертью, – для исламского вероучения большого значения не имеет». Почему? «Это не входит в Символ веры, ибо важно и обязательно для мусульман то, что раскрыл в Своём откровении Бог; а Бог раскрыл, что Иисус не был распят, но был вознесён к Нему» (см. Abdalati, 159). Он цитирует Коран, сура 4:156/157 (стих приведён нами выше).

Большинство мусульман, однако, верят, что Иисус будет физически воскрешён из мёртвых при всеобщем воскресении Последнего дня. Всё остальное для мусульманского вероучения несущественно. Таким образом, отрицание смерти Иисуса на кресте влечёт за собой отрицание Его воскресения на третий день и оставляет неразъяснимую загадку вознесения на небеса до смерти или до воскресения.

Заблуждения. Отрицание мусульманами смерти Христа через распятие обусловлено недопониманием некоторых богословских истин. Абдалати, например, перечисляя свои причины для отрицания распятия Христа, приводит следующий

вопрос: «Справедливо ли со стороны Бога – или даже с чьей угодно стороны – заставлять кого-то каяться в чужих грехах и беззакониях, в грехах, к которым кающийся не имеет ни малейшего отношения?» (Abdalati, 160).

Эта критика, разумеется, основана на полном непонимании того, что говорит христианское вероучение об искупительной жертве Христа. Как отмечается в статье *смерть Христа: отрицание по моральным соображениям*. Он отнюдь не исповедался и не каялся в наших грехах. Он умер за наши грехи (1Кор. 15:3). *С правовой точки зрения*, Он был сделан «для нас жертвою за грех» (2Кор. 5:21) – это та замена, которую христиане охотно признают. Он отдал Свою жизнь для нашего искупления, чтобы мы могли предстать перед Богом без вины (Мк. 10:45; Рим. 4:25; 1Пет. 2:24; 3:18). Данный принцип «жизнь за жизнь» не чужд исламу. Именно на этом принципе основана мусульманская концепция смертной казни; убийца, отнявший чужую жизнь, должен в наказание отдать свою.

Ещё одно заблуждение, лежащее в основе отрицания мусульманами распятия, сводится к тому, что милосердный Бог может прощать грехи без их справедливого осуждения. Здесь, собственно, совершаются две основные ошибки. Первую из них мусульманское богословие допускает, предполагая, будто бы Христос умер не добровольно, но был принуждён умереть. Иисус сказал: «Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять её; никто не отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её: имею власть отдать её и власть имею опять принять её» (Ин. 10:17–18). О смерти Иисуса Библия говорит, что Он добровольно «предал дух» (Ин. 19:30).

Вторая ошибка состоит в допущении, что суверенный Бог может быть свят, и всё же по произволу изменять правила относительно того, что законно, и что беззаконно (*см*. смерть Христа: отрицание по моральным соображениям). Мусульмане, как и христиане, верят в ад для нераскаявшихся (Коран, сура 14:20/17; 25:12–15/11–14). Но если святая праведность Бога требует, чтобы те, кто не принял Его, подвергались вечному наказанию, то Бог не может по произволу простить кому бы то ни было что бы то ни было, не имея праведной основы для

прощения. В мусульманском богословии её нет. Мусульмане отвергают ту умилостивительную жертву Христа, искупающую наш грех перед праведным Богом, благодаря которой неправедные, принявшие верою искупление во Христе, только и могут быть оправданы, то есть объявлены праведными (ср. Рим. 3:21–26). Пока кто-то, способный искупить наказание за наш грех перед Богом, этого не сделает, Бог обязан проявлять Свой гнев, а не милосердие. Мусульманская система из-за отсутствия в ней Распятия не в состоянии объяснить, как Аллах может быть милосердным, если Он также праведен.

Спасение во Христе. На первый взгляд может показаться, что спасение по благодати через веру в смерть и воскресение Христа для мусульман просто непонятно. Но мы убеждены, что это не так. Хотя неверующий *не принимает* (греч. *dekomai*) Божию истину (1Кор. 2:14), он тем не менее в состоянии хотя бы воспринять её. Согласно Рим. 1:18–20, неверующие «безответны», не имеют себе оправдания, если учесть общее Божье откровение, данное нам в природе. Сам тот факт, что неверующие призываются уверовать в Благую Весть, подразумевает, что они в состоянии понять её (ср. Деян. 16:31; 17:30–31). Иисус, упрекая неверующих за непонимание того, о чём Он говорит, воскликнул: «если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остаётся на вас» (Ин. 9:41).

Исламская основа для концепции спасения через заместительную жертву. Даже в рамках исламского вероучения христианская концепция распятия имеет смысл. В исламе существует несколько доктрин – Божьей справедливости и Божьего прощения, рая и ада – которые лишены реального значения вне концепции заместительной жертвы. Ведь ислам учит, что Бог праведен (*см*. ислам). Но абсолютная праведность должна быть удовлетворена. Бог не может просто *не заметить* грех. Его кто-то должен искупить, чтобы грешные люди смогли попасть на небеса, и искупить его должны либо они сами, либо кто-нибудь другой вместо них. В письме к другу Дауд Рахбар, объясняя, почему он стал христианином, утверждает: «Доктрина Корана о Божьей

праведности требует, чтобы такой Бог Сам принял страдания и воспринимался как Бог, познавший страдание. Только тогда сможет Он быть справедливым судьёй страдающего человечества». Ибо «Бог, незнающий страдания, оказался бы необъективным и деспотичным судьёй» (Nazir-Ali, 28).

Рациональная основа для концепции спасения через заместительную жертву. Нет ничего противоречивого или невероятного в концепции спасения через заместительную жертву. Ум мусульманина отнюдь не должен испытывать в связи с этой концепцией больше затруднений, нежели ум любого другого человека. Концепция вполне согласуется со взглядами, имеющими в мире практически универсальное распространение. Умереть, защищая невинных, считается доблестным и почётным делом. Воины прославляются за смерть ради своего племени. Солдатам, павшим в войне за свою страну, воздаются воинские почести. Самоотверженными называют родителей, которые идут на смерть ради своих детей. И это именно то, что совершил Иисус. Как сказал апостол Павел, «ибо едва ли кто умрёт за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть. Но […] Христос умер за нас, когда мы были ещё грешниками» (Рим. 5:7–8).

Далее, даже по исламским понятиям, жертвенная смерть существует. Мусульманский обычай *id ghorban* (дело жертвоприношения) представляет собой жертвоприношение агнца в память о готовности Авраама принести в жертву своего сына. Кое-кто связывает с этим ритуальным актом прощение грехов. Более того, мусульманские воины, отдавшие свою жизнь за ислам, в награду попадают в рай (Коран, сура 3:151–152/157–158; 22:57–58/58–59). Коль скоро Аллах может призывать Своих рабов умереть за ислам, нужно ли считать таким уж удивительным, что Бог может призвать Своего Сына умереть ради спасения мусульман, да и всего остального мира?

Заключение. Отрицание Христа в исламе в значительной степени обусловлено неправильным пониманием относящихся к Нему фактов. Ведь мусульмане верят в богодухновенность изначального текста Ветхого и Нового Завета, в рождение

Иисуса от Девы, в Его безгрешную жизнь, божественную авторитетность Его учения, в Его смерть, окончательное воскресение (*см*. воскресение Христа: свидетельства), Вознесение и Второе пришествие. Просто трагедия, коль скоро наряду со всем, что они признают, возникло отрицание Его провозглашения Себя Сыном Божиим и Спасителем мира. Главная проблема здесь – отрицание аутентичности Библии. Может быть, лучшее понимание фактических обоснований аутентичности Библии (*см*. Новый Завет: историческая достоверность) смогло бы подготовить почву для более серьёзного отношения к словам Корана, который призывает сомневающихся обратиться к Писанию:

Если же ты в сомнении о том, что Мы ниспослали тебе, то спроси тех, которые читают Писание [Библию] до тебя. Пришла к тебе истина от Твоего Господа; не будь же из колеблющихся! [Коран, сура 10:94/94].

Библиография:

H. Abdalati, *Islam in Focus*.

A. A. Abdul-Haqq, *Sharing Your Faith with a Muslim*.

R. Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment.*

F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*.

A. R. I. Doi, «The Status of Prophet Jesus in Islam – II», *MWLJ*.

W. D. Edwards, et al., «On the Physical Death of Jesus Christ», *JAMA*, 21 March 1986.

Flavius Josephus, «Antiquities of the Jews», 18.3.

N. L. Geisler and W. E. Nix. *General Introduction to the Bible.*

G. Habermas, *Ancient Evidence for the Life of Jesus*.

M. H. Haykal, *The Life of Muhammad*.

Justin Martyr, *First Apology //The Ante-Nicene Fathers*.

J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*.

S. S. Muffasir, *Jesus, A Prophet of Islam*.

M. Nazir-Ali, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter.*

"Sanhedrin", *The Babylonian Talmud*.

Tacitus, *Annals*.

Смерть Христа: отрицание по моральным соображениям

(*CHRISTS DEATH, MORAL OBJECTIONS TO*)

Многие критики христианства, в том числе мусульмане и богословы либерального направления, из моральных соображений отвергают доктрину спасения через распятие Христа. Одна из выдвигаемых мусульманами причин состоит в том, что, согласно исламу, великие пророки в истории всегда торжествовали победу над своими врагами. Коль скоро Христос Божий был убит на кресте Его противниками, то, что станется с одним из лейтмотивов Корана – о том, что не повинующиеся Божьему пророку не побеждают? Не подразумевает ли признание распятия тот факт, что неправедные в конечном счёте восторжествовали над праведным? (Bell, 154).

Либеральные христианские учёные возражают против доктрины распятия по той причине, что слишком несправедливым выглядит наказание невиновного вместо виновных. В самом деле, ведь и в Библии прямо сказано, что «сын не понесёт вины отца […]» (Иез. 18:20).

Отрицание распятия мусульманами. Неверие мусульман в распятие Христа связано с их пониманием Его как пророка. Неприятие мусульманами факта распятия пророка вытекает из их концепции суверенности Бога и отказа от доктрины человеческой греховности.

Распятие противоречит суверенности Бога. Все ортодоксальные мусульмане считают, что суверенный Бог не допустил бы, чтобы одного из Его пророков постигла такая позорная смерть, как распятие (*см*. Ислам; смерть Христа: легенда о подмене). Муффазир ёмко формулирует соответствующие представления так: «Мусульмане не верят, что Христа распяли. Это Его враги хотели предать Его смерти на кресте, но Бог спас Его от их козней» (Muffasir, 5).

Коран в нескольких местах учит, что Христос не был распят на кресте за наши грехи. Ключевым текстом являются стихи: Коран, сура 4:156/157–158; в своём номинальном прочтении

этот текст, по всей видимости, утверждает, что Иисус вообще не умирал. Во всяком случае, он явно отрицает, что Иисус умер через распятие. Текст гласит: «За их [хвастливые] слова: «Мы ведь убили Мессию, Ису, сына Марйам, посланника Аллаха» (а они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом, – в сомнении о нём; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предложением. Они не убивали его, – наверное, нет, Аллах вознёс его к Себе: ведь Аллах велик, мудр!»

Суверенный Бог владычествует надо всем и не допустил бы, чтобы Его служитель умер подобной смертью. Напротив, суверенный Бог, каковым является Аллах, избавил бы Своего служителя от его врагов. Абдалати в типичной мусульманской манере спрашивает: «Разве согласуется с Божиим милосердием и мудростью вера в то, что Иисус был унижен и убит так, как об этом рассказывают?» (Abdalati, 160). Коран утверждает: «Вот сказал Аллах: «О Иса! Я упокою тебя, и вознесу тебя ко Мне, и очищу тебя от тех, которые не веровали, и сделаю тех, которые последовали за тобой, выше тех, которые не веровали, до дня воскресения"" (Коран, сура 3:48/55).

Ответ на мусульманскую концепцию суверенности. Вера мусульман в суверенность Бога опровергает их собственные возражения против учения о распятии. Коль скоро Бог властен делать всё, что хочет, то Он может и допустить, чтобы Его собственный Сын умер на кресте. Коран провозглашает:

Аллах – нет божества, кроме Него, живого, сущего […] они [Его творения] не постигают ничего из Его знания, кроме того, что Он пожелает. Трон Его объемлет небеса и землю, и не тяготит Его охрана их; поистине, Он – высокий, великий! (Коран, сура 2:256/255).

В исламе многие из девяноста девяти имён Бога описывают Его верховное владычество: *Al-Aziz*, «Превознесённый», могучий в Своём верховном владычестве (Коран, сура 59:23/23); *Al-Ali*, «Высокий», Тот, Кто могущественен (Коран, сура 2:256–257/255–256); *Al-Qadir*, Тот, Кто «в состоянии» сделать всё, что хочет (Коран, сура 17:101–103/99–101); *Al-Quddus*, «Святой», святость Которого признаёт всё, что в

небесах, и всё, что на земле (Коран, сура 62:1); *Al-Mutaali,* «Превознесённый» Собою, Тот, Кто превознёс Себя выше всего (Коран, сура 13:10–11/9–10); *Al-Muizz*, Тот, Кто «возвеличивает» или «уничижает», кого пожелает (Коран, сура 3:26); *Malik al-Mulk*, «Царь царства», Тот, Кто дарует власть, кому желает (Коран, сура 3:26); *Al-Wahed*, «Единый», уникальный в Своём божественном владычестве (Коран, сура 3:17–18/16–17); *Al-Wahid*, Исключительный, единственный, Кто творит (Коран, сура 5:17); *Al-Wakil*, «Поручитель», Тот, Кто управляет каждой вещью (Коран, сура 6:102).

Аллах может делать всё, что только пожелает, так что Он мог допустить, коль скоро пожелал этого, чтобы Его Служителя распяли. В самом деле, в одной цитате из Корана, по всей видимости, именно это и сказано применительно к Христу: «"Кто же властен чем-нибудь у Аллаха, если Он захочет погубить Мессию, сына Марйам, и его мать, и тех, кто на земле, всех?» Аллаху принадлежит власть над небесами и землёй и тем, что между ними. Он творит то, что желает: ведь Аллах над всякой вещью властен!» (Коран, сура 5:19–20/17).

Учитывая суверенность Бога, чрезвычайно самонадеянно было бы указывать, что Он станет делать и чего не станет. Как передаёт нам пророк Исаия, Бог говорит: «Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои» (Ис. 55:8). Пророк Исаия указывает, что Бог действительно одобрил унизительную казнь Своего Раба:

…Нет в Нём ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нём вида, который привлекал бы нас к Нему (…) мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлён был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нём, и ранами Его мы исцелились [Ис. 53:2–5].

Итак, распятие Иисуса было не только одобрено Богом, оно было предсказано (ср. Пс. 21:17; Зах. 12:10). Читатель Нового Завета не найдёт ничего удивительного в том, что проповедь распятия для неверующих неприемлема. В самом деле, Павел даже говорит, что «слово о кресте для погибающих юродство есть», однако добавляет, что «благоугодно было Богу

юродством проповеди спасти верующих» (1Кор. 1:21). Ибо «немудрое Божье премудрее человеков» (1Кор. 1:25).

И кстати, сама по себе мысль о том, что Бог может допустить уничижение Своего служителя, не является чем-то исключительным. Хайкал, биограф Мухаммеда, рассказывает о подобных унизительных происшествиях с Мухаммедом. Он, например, отмечает, что «племя Такиф, однако, не только отвергло призыв Мухаммеда, но и послало своих рабов, чтобы подвергнуть его позору и выкинуть из своего города. Мухаммед бежал от них и нашёл себе убежище вблизи городской стены (…) там он сидел под лозой, размышляя о своём поражении на виду у сыновей Рабиа» (Haykal, 137).

Более того, даже если предполагать вместе с мусульманами, что Бог всегда спасёт Своего пророка от его врагов, ложным будет суждение, будто бы Бог не спас Христа от Его врагов. В самом деле, именно таков был смысл Воскресения. Ведь «Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его» (Деян. 2:24). Согласно Писанию, Бог воскресил Христа по той причине, что, как Он сказал: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Деян. 13:33). Далее, Писание показывает, что Бог исполнил обетование Своему народу: «Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление» (Пс. 15:10). Поэтому Христос был «вознесён десницею Божьею» (Деян. 2:31,33).

Поистине, именно благодаря смерти и воскресению Христа «поглощена смерть победою» (1Кор. 15:54), и мы можем воскликнуть: «смерть! где твоё жало? ад! где твоя победа?» (1Кор. 15:55).

Вопреки учению ислама, в смерти и воскресении Христа проявилось истинное Божье милосердие. В самом деле, без этого не могло бы быть милости для греховного мира. Павел писал: «ибо Христос, когда ещё мы были немощны, в определённое время умер за нечестивых». Итак, «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были ещё грешниками» (Рим. 5:6,8). В другом тексте Павел указывает, что Бог сделал это «не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости» (Тит. 3:5).

Самим Иисусом сказано, что «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). И всё же Он умер за нас, когда мы ещё были Его «врагами» (Рим. 5:10).

Распятие есть следствие первородного греха. Ещё одна причина, по которой мусульмане не признают распятие, обусловлена их отрицанием доктрины греховности. Исламские богословы стремятся увидеть корни христианского учения о том, что Иисус умер на кресте за наши грехи, в доктрине греховности.

А. Р. И. Дои отмечает, что «христианская вера в распятие Исы [Иисуса] связана с несуразной концепцией первородного греха» (Doi, 19). Он категорически указывает, что «ислам не верит в доктрину первородного греха. Не бывает так, чтобы у ребёнка был унаследован и с рождения проявлялся грех Адама. Каждое дитя рождается безгрешным, и грехи отцов не переходят на детей». Далее, «ислам решительно отрицает доктрину первородного греха и унаследованной порочности человека. Каждое дитя рождается для чистоты и истины; всякое отклонение от истины и праведности на дальнейшем жизненном пути обусловлено неправильным воспитанием». Цитируя пророка Мухаммеда, Дои утверждает, что «всякое дитя рождается для отливки в ту или иную религиозную форму; и его родители впоследствии делают из него иудея, или христианина, или сабея [...] Иными словами, добро и зло не сотворены в человеке с рождения. У младенца нет определённых нравственных характеристик». Просто «всякое человеческое существо [...] имеет две склонности – одна подсказывает ему творить доброе и тянет его в эту сторону, а другая подсказывает ему творить злое и тянет его в противоположную сторону; но помощь Божия всегда поблизости» (Doi, 20).

Ответ на доводы против доктрины греховности. Ортодоксальные христиане тоже связывают искупительную смерть Христа с человеческой греховностью. Не будь Бог непреложно справедливым, а род человеческий – неисправимо греховным, не возникло бы и необходимости в смерти Христа за наши грехи. Однако, вопреки мусульманским верованиям, человечество греховно, и поэтому страдания и смерть Христа

были необходимы. Отрицание мусульманами фундаментальной греховности человека не имеет под собой оснований – и подразумевает это даже само вероучение ислама.

Даже мусульмане признают, что человеческие существа грешат. А иначе почему бы они нуждались в милосердии Божьем? Почему столь многие (в том числе все христиане) совершают величайший из грехов (*shirk*), придавая Аллаху «сотоварищей» (Коран, сура 4:116/116)? Почему Богу приходится посылать пророков, чтобы предостеречь людей относительно их грехов, если не потому, что они всё время грешат? Всё пророческое служение, составляющее средоточие ислама, основано на призыве покаяться в грехе идолопоклонства. Но почему человечество испытывает такую неутолимую жажду ложных богов, если люди не порочны?

И более того, почему неверующие навсегда обрекаются на мучения в преисподней? Немалой, по-видимому, греховностью нужно отличаться, чтобы заслужить столь суровое наказание, как вечные муки. Итак, это не согласуется с реальностью и противоречит Корану – отрицать врождённую греховность человека.

«Некоторые мусульманские богословы признают доктрину унаследованного греха [...] Кроме того, существует широко известная традиция, утверждающая, что Пророк Ислама сказал: «ни один ребёнок не рождён без того, чтобы диавол коснулся его, за исключением Марии и её сына Иисуса"" (Nazir-Ali, 165). Текст Корана подтверждает доктрину человеческой греховности. Человек греховен и несправедлив (Коран, сура 14:37/34; 33:72/72), невежественен (Коран, сура 33:72/72), неблагодарен (Коран, сура 14:37/34), слаб (Коран, сура 4:32/28), то хвастается, то отчаивается (Коран, сура 11:12–13/9–10), склонен к враждебности (Коран, сура 16:4/4) и непокорству (Коран, сура 96:6/6; Woodberry, 155). Более того, Коран провозглашает, что «если бы Аллах схватил людей за их несправедливости, то не оставил бы на ней [на земле] никакого животного [живого существа]» (Коран, сура 16:63/61). Аятолла Хомейни даже заявил, что «беда человека – его плотские желания, и это

существует в каждом, это проистекает из природы человека» (Woodberry, 159).

Иисус принужден был раскаяться за чужие грехи. Неприятие мусульманами смерти Христа через распятие обусловлено неправильным пониманием покаяния. Абдалати, например, перечисляя свои причины для отрицания распятия Христа, приводит следующий вопрос: «Справедливо ли со стороны Бога – или даже с чьей угодно стороны – заставлять кого-то каяться в чужих грехах и беззакониях, в грехах, к которым кающийся не имеет ни малейшего отношения?» (Abdalati, 160).

Ответ на обвинение в том, что Иисус принужден был раскаяться. Нигде в Библии не утверждается, что Иисус каялся в наших грехах. Там лишь сказано, что Он «умер за грехи наши» (1Кор. 15:3). С правовой точки зрения, «не знавшего греха Он [Бог] сделал для нас жертвою за грех» (2Кор. 5:21). Но никогда Иисус не исповедовался в чьих бы то ни было грехах. Он учил Своих учеников молиться: «прости нам долги наши» (Мф. 6:12), но отнюдь не присоединялся к ним в этой просьбе. Это полное искажение концепции заместительной жертвы.

Библия учит, что Иисус занял наше место; Он отдал Свою жизнь для нашего искупления (ср. Мк. 10:45; Рим. 4:25: 1Пет. 2:24; 3:18). На том же самом принципе «жизнь за жизнь» основана и мусульманская концепция смертной казни. Когда убийца отнимает чью-то жизнь, он должен в наказание отдать свою собственную. Сразу несколько доктрин, относящихся к Божьей справедливости и Божьему прощению, к небесам и преисподней, лишены реального смысла вне концепции заместительной жертвы.

Бог может простить, не наказывая. Ещё одно заблуждение, лежащее в основе отрицания мусульманами распятия, сводится к тому, что милосердный Бог может прощать грехи без их справедливого осуждения. Эта проблема отражена в вопросе Абдалати: «Разве Бог, Милосерднейший, Всепрощающий, Высочайший, не в состоянии был простить грехи людей без того, чтобы обрекать на это предполагаемое жестокое и самое позорное распятие того, кто не только был

невиновным, но и самым замечательным образом посвятил себя Его служению и Его целям?» (Abdalati, 162).

Ответ на идею прощения без искупления. Здесь имеют место две фундаментальные ошибки. Во-первых, предполагается, будто бы Иисус принёс Свою жертву не добровольно, а просто принужден был это сделать. Евангелие провозглашает, что Иисус отдал Свою жизнь добровольно и без принуждения. Иисус сказал: «Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять её; никто не отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её: имею власть отдать её и власть имею опять принять её» (Ин. 10:17–18).

Мусульмане, по всей видимости, не понимают, на какой основе святой и праведный Бог может прощать грехи. Несмотря на суверенность Бога, в Его отношении к праведному и неправедному нет произвола (см. Geisler, *Christian Ethics*, 136–37). Мусульмане, как и христиане, верят, что Бог накажет вечными муками в преисподней тех, кто не покаялся (ср. Коран, сура 14:20/17; 25:12–15/11–14). Но если праведность святого Бога требует, чтобы те, кто Его не принял, подверглись вечному наказанию за свои грехи, то отсюда следует, что Бог не может простить их просто по произволу, без праведной основы для такого прощения. В мусульманском богословии есть прощение грехов, но нет основы для этого прощения. Ибо мусульмане отрицают искупление грехов жертвою Христа перед праведным Богом, благодаря которой Бог может оправдать, то есть объявить праведными, тех неправедных, кто принял верою это искупление их грехов (Рим. 3:21–26).

Истинно справедливый Бог не может просто закрыть глаза на грех. Пока кто-то, способный искупить долги грехов наших перед Богом, этого не сделает, Бог обязан проявлять Свой гнев, а не милосердие. Мусульманская система из-за отсутствия в ней Распятия не в состоянии объяснить, как Аллах может быть милосердным, если Он также праведен.

Богословское «слепое пятно» в мусульманском вероучении, возникшее из-за отрицания искупительной жертвы Христа, становится причиной и других необоснованных заявлений, например того, что подразумевается риторическим вопросом

Абдалати: «Имеет ли [христианская] вера в распятие и кровавое жертвоприношение аналоги в любом другом вероучении, за исключением язычества и древних греческих, римских, индийских, персидских и тому подобных религий?» (Abdalati, 160).

Ответ здесь, безусловно, положительный. Ведь это есть самое средоточие исторического иудаизма, что должно было бы подсказать даже поверхностное знакомство с Ветхим Заветом. Моисей сказал израильтянам: «потому что душа тела в крови, и Я назначил её вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает» (Лев. 17:11). Именно поэтому детям Израиля заповедано приносить в жертву пасхального агнца в память о своём освобождении от рабства (Исх. 12:1 и далее). Именно поэтому в Новом Завете Христос назван: «Агнец Божий, Который берёт на Себя грех мира» (Ин. 1:29). И апостол Павел говорит: «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1Кор. 5:7). Священнописатель Послания к евреям добавляет: «без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9:22).

Разумеется, мусульманские богословы настаивают, что первоначальный Ветхий Завет тоже был искажён. Однако древние рукописи Ветхого Завета из собрания свитков Мёртвого моря показывают, что, как и в случае Нового Завета, текст Ветхого Завета в наши дни остался, по существу, тем же самым, каким был во времена Христа, за 600 с лишним лет до Мухаммеда (см. *Geisler and Nix*, chap. 21). Следовательно, поскольку Коран во времена Мухаммеда призывал иудеев принять Божье откровение, данное в Законе (Коран, сура 10:94), и поскольку иудейский Ветхий Завет сегодня остаётся, по существу, тем же самым, каким был в дни Мухаммеда, то мусульмане должны признать, что кровавое жертвоприношение за грехи было заповедано Богом.

Отрицание распятия либералистами. Неортодоксальные «либеральные» христиане вместе с мусульманами отрицают абсолютную праведность Бога (*см*. эссенциализм божественный), греховность человека и заместительное жертвоприношение. Либералисты обычно не оспаривают историческую достоверность Распятия, но возражают против

того, что считают его безнравственной сущностью. Они настаивают, что по сути своей иррационально и безнравственно наказывать невиновного вместо виновных.

Распятие иррационально. Казалось бы, нет ничего более противоречивого и иррационального, чем идея спасения через заместительную жертву. Даже апостол Павел упомянул об этом, отметив: «ибо слово о кресте для погибающих юродство есть» (1Кор. 1:18). Собственно говоря, разве один из отцов ранней церкви, °Тертуллиан (ок. 160 – ок. 215–220), не сказал о распятии: «верую, ибо это абсурд»? (Tertullian, 5).

Очень мало кто – если вообще кто-нибудь – из христианских богословов прошлого когда бы то ни было заявлял, что распятие иррационально. И, безусловно, Тертуллиан никогда не говорил, будто бы смерть Христа есть абсурд, что было бы выражено латинским словом *absurdum*. Он сказал, что это «безумие» (лат. *ineptum*) для погибающих, для неверующих – то есть в точности то же самое, что сказал Павел. Тертуллиан в своём богословии всегда подчёркивал значение разума и рациональной согласованности. Он говорил: «Ничто не может быть объявлено рациональным, что не имеет упорядоченности; тем менее может сам разум любого человека обойтись без упорядоченности» (ibid.). И даже говоря о тайне человеческой свободной воли, Тертуллиан заявил: «но и в этом случае она [воля] не может быть определена как иррациональная» (ibid., 1.25).

Даже когда речь идёт о °Троице и воплощении Христа, ортодоксальные христиане настаивают, что христианское вероучение рационально (*см*. логика). «Тайны» веры могут выходить за пределы нашего разумения и постигаться только через частное Божье °откровение, но никогда не аннулируют нашу способность постигать что-либо в логической последовательности (*см*. тайна). Доктрина Троицы, например, не является противоречивой. Она утверждает не единство существа в трёх лицах, а единство сущности в трёх лицах.

О «безнравственности» распятия. Либералисты превозносят добродетельность смерти Христа как образец жертвенной любви. Но и мусульмане, и либералисты нетерпимы

к идее заместительного наказания за грех. Эта концепция представляется им безнравственной по своей сути. Разве можно невиновного наказывать вместо виновных? И разве не сказано в самой Библии: «сын не понесёт вины отца, и отец не понесёт вины сына, правда праведного при нём и остаётся, и беззаконие беззаконного при нём и остаётся»? (Иез. 18:20).

Практически универсальное распространение среди человечества имеет нравственная оценка, одобряющая действия тех, кто готов умереть, защищая невинных. Воины прославляются за смерть ради отчизны. Самоотверженными называют родителей, которые идут на смерть ради своих детей. Но ведь именно это совершил Иисус. Как сказал апостол Павел, «ибо едва ли кто умрёт за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть. Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были ещё грешниками» (Рим. 5:7–8).

Идея смертельной жертвы не чужда исламу. Мусульманский обычай *Id Ghorban* (дело жертвоприношения) сводится к жертвоприношению агнца в память о готовности Авраама принести в жертву своего сына. Кое-кто связывает с этим ритуальным актом прощение грехов. Мусульманские воины, отдавшие свою жизнь за ислам, в награду попадают в рай (Коран, сура 3:151–152/157–158; 22:57 58/58–59). Нельзя также сказать, что среди людей не бывает, чтобы один человек заплатил по долгам другого или даже отдал за него свою жизнь.

Коль скоро Аллах может призывать Своих рабов умереть за ислам, чем же так удивительно, если Бог призвал Своего Сына умереть ради того, чтобы спасение могло быть даровано и мусульманам, и всему остальному миру? В Коране имеется прекрасный пример заместительного жертвоприношения, когда описывается готовность Ибрахима [Авраама] принести в жертву своего сына на горе Мориа (ср. Быт. 22:1–19). Там говорится:

Он сказал: «Сынок мой, вижу я во сне, что закалываю тебя в *жертву* […]» И когда они оба предались Аллаху и тот [Авраам] поверг его на лоб [для *жертвоприношения*], и воззвали Мы [Бог] к нему: «О Ибрахим! […] И *искупили* Мы его великою *жертвой*» (Коран, сура 37:102–107; *курсив Н. Г.*).

Употребление слов *жертва* и *искупить* подразумевает именно то, что имеют в виду христиане, когда говорят о смерти Христа через распятие. Теми же словами и Иисус говорил о Своей смерти (Мк. 10:45). Таким образом, жертвенная смерть Христа не противоречит Корану.

Как уже отмечалось, главный вектор этой направленной против распятия критики опирается на ту ложную посылку, что смерть Иисуса не была добровольной. Но смерть отнюдь не была для Него вынужденной. Предвидя Своё распятие, Он сказал Отцу: «не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42). Ранее Иисус, как свидетельствует Евангелие от Иоанна, сказал о Своей приносимой в жертву жизни: «никто не отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её» (Ин. 10:18). В Послании к евреям приведены такие слова Иисуса: «тогда Я сказал: вот, иду, как в начале книги написано о Мне, исполнить волю Твою, Боже» (Евр. 10:7).

Невозможно по-другому искупить грех, как только через жертву безгрешного Сына Божьего. Ансельм доказывает (в Anselm, *Cur Deus Homo*?), что плата за грех должна быть отдана Богу. Праведность Бога требует, чтобы грех был искуплен (ср. Лев. 17:11; Евр. 9:22). Итак, ни о какой несправедливости не может быть и речи, но именно справедливость требует, чтобы совершилось заместительное жертвоприношение Христа. Коран учит, что Бог справедлив (см. Коран, сура 21:48–49/47–48). Абсолютная справедливость предполагает, что Бог не может просто *не заметить* грех. Его кто-то должен искупить, либо сами грешные люди, либо кто-нибудь другой вместо них, чтобы они смогли попасть на небеса.

Нет нарушения никаких нравственных абсолютов в том, чтобы наказать невиновного ради искупления чужой вины, учитывая, что это делается по его воле, и высшим нравственным законом отменяется низший (см. Geisler, *Christian Ethics*). Что касается распятия Иисуса, речь шла о спасении мира, ради чего Невиновный добровольно принял несправедливую смерть на кресте.

Заключение. Исходящая из нравственных соображений критика распятия выстраивает порочный круг рассуждений.

Бессмысленно говорить, что заместительное жертвоприношение по сути своей безнравственно, пока нет того, что по сути своей нравственно – а это неизменно нравственная сущность Бога. Однако непреложно праведная и святая сущность Бога требует, чтобы грех был наказан. И если Божия справедливость не будет удовлетворена кем-либо другим, искупающим вину беззаконных, основополагающие и вечные нравственные принципы, исповедуемые либералистами, будут требовать, чтобы каждый был наказан за свои грехи вечными муками в аду. Но такой вариант либералистов тоже не устраивает. Итак, если Бог есть Бог любви, с чем либералисты радостно соглашаются, то Он должен был изыскать способ получить искупление наших грехов и освободить нас от них. Христос добровольно принёс Себя в жертву ради удовлетворения Божьей справедливости, «праведник за неправедных» (1Пет. 3:18), чтобы открыть путь для искупительной Божьей любви и освободить нас от вины и от воздаяния за наши грехи (Ин. 3:16; Рим. 5:8). Иного пути не было.

Библиография:

H. Abdalati, *Islam in Focus*.

A. A. Abdul-Haqq, *Sharing Your Faith with a Muslim*.

M. Ali, *Religious Ideas of Sir Sayyad Ahmad Khan*.

K. Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment.*

A. R. Doi, «The Status of Prophet Jesus in Islam – II», *MWLJ*, June 1982.

W. D. Edwards, et al., «On the Physical Death of Jesus Christ», *JAMA*, 21 March 1986.

N. L. Geisler, *Christian Ethics.*

___ and A. Saleeb, *Answering Islam: The Crescent in the Light of the Cross*.

___ and W. E. Nix, *General Introduction to the Bible.*

G. Habermas, *Ancient Evidence for the Life of Jesus*.

M. H. Haykal, *The Life of Mohammed.*

Justin Martyr, *First Apology // The Ante-Nicene Fathers*.

S. S. Muffasir, *Jesus. A Prophet of Islam*.

M. Nazir-Ali, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter.*

"Sanhedrin", *The Babylonian Talmud*.

Tertullian, *On the Flesh of Christ*.

J. D. Woodberry, ed., *Muslims and Christians on the Emmaus Road*.

A. Z. Yainani. «Foreword», W. M. Watt. *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue*.

Смерть Христа: теория обморока

(*SWOON THEORY*)

Теория обморока – это натуралистическая (*см*. натурализм) концепция, согласно которой Христос не был мёртв, когда Его сняли с креста и положили во гроб. Следовательно, Он и не воскресал из мёртвых (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Теорию выдвинул Г. Э. Г. Паулюс (Paulus) в своей «Жизни Иисуса» (1828).

Эта теория в качестве альтернативного объяснения Воскресения (*см*. воскресение Христа: альтернативные теории) имеет серьёзные изъяны, так как существуют веские свидетельства того, что Иисус действительно принял физическую смерть на кресте (*см*. смерть Христа), а потом являлся сотням очевидцев в полностью исцелённом и преображённом воскрешённом теле (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Теория обморока развенчивается даже в натуралистическом произведении «Новая жизнь Иисуса» (1879) Давида Штрауса:

Невозможно, чтобы тот, кто был полуживым вытащен из гробницы, кто не мог держаться на ногах от ран и истощения, кто нуждался в медицинской помощи, в перевязке, укреплении сил и утешении, и в конце концов всё же изнемогал от своих страданий, смог произвести на своих учеников впечатление, что он – Победитель смерти и могилы, Князь жизни, впечатление, лёгшее в основу их последующего служения [...] Такая реанимация могла бы только ослабить впечатление, которое он произвёл на них в жизни и смерти, самое большее, могла бы окрасить его в элегические тона, но никоим образом не смогла бы превратить их печаль в энтузиазм, довести их уважение до благоговения [Strauss, 1.412].

Библиография:

W. L. Craig, *Knowing the Truth about the Resurrection*.

G. Habermas. *The Resurrection of Jesus: An Apologetic*.

H. E. G. Paulus, *The Life of Jesus.*

D. Strauss, *A New Life of Jesus*.

Смит, Уилбер Мурхэд

(*SMITH. WILBUR M*.)

Хотя Уилбер Смит (1894–1977) формально не имел никакой учёной степени, он в течение долгих лет вёл преподавательскую деятельность в крупнейших евангелических учебных заведениях. Смит читал лекции о Библии в Библейском институте Муди (1939–1947), был в числе основателей и преподавателей Богословской семинарии Фуллера (1947–1963), заслуженным профессором по курсу английской Библии в Евангелической богословской школе Троицы (1963–1968). В число его важнейших произведений по апологетике входят «Сверхъестественность Христа» (*The Supernaturalness of Christ*, 1940) и «На том стою» (*Therefore Stand*, 1945).

Наиболее полно аргументация Смита в пользу христианства изложена в книге «На том стою». Автором проанализированы три основные темы речи Павла в ареопаге (Деян. 17:24–31): творение, Воскресение и суд. Вокруг этих основополагающих тезисов, два из которых обсуждаются ниже, Смит и выстраивает свою апологетику.

Существование Бога. Смит обосновывает христианские представления о творении, обращаясь к науке. Любое научное исследование опирается на принципы причинности и единообразия (*см*. происхождение вселенной). Первый принцип гласит, что всё, имеющее своё начало во времени, имеет и свою причину, а второй – что причина, порождающая определённое следствие в настоящее время, вероятно, порождала то же самое следствие и в прошлом. Исходя из этих принципов, Смит формулирует два варианта °космологического доказательства. В первом показано, что должна существовать Первопричина Вселенной, потому что бесконечно уходящие в прошлое цепочки событий невозможны (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). Такая Первопричина, следовательно, должна быть Разумом, потому что упорядоченность и единство Вселенной указывают на некое разумное её начало (*см*. доказательство телеологическое).

Во втором варианте доказательства Смит пытается показать, что Вселенная нуждается в причине не только для того, чтобы начать существовать, но и для того, чтобы продолжать своё существование. Ибо если Вселенная целиком состоит из сущностей, бытие которых лишь возможно, то и бытие самой Вселенной должно оказаться лишь возможным. Но если бытие Вселенной в целом лишь возможно, то ей требуется Причина, находящаяся вне самой Вселенной. Эта Причина есть Бог.

Воскресение. Смит считает воскресение Христа истинной твердыней веры (*см*. воскресение Христа: свидетельства). «Если это уйдёт, то должно будет исчезнуть и почти всё, что есть в Евангелии жизнеутверждающего и неповторимого» (Smith, «Scientists and the Resurrection», 22). К счастью, больше всего свидетельств обнаруживается именно там, где свидетельства больше всего нужны. Далее Смит приводит исторические свидетельства о погребении Иисуса, опустевшем гробе и воскресении Иисуса, по ходу дела опровергая различные натуралистические объяснения (*см.* натурализм; чудеса: аргументы против) имеющихся данных (*см*. воскресение Христа: альтернативные теории). Смит приходит к выводу, что свидетельства Воскресения «настолько убедительны, что никакими интеллектуально добросовестными способами игнорировать эти свидетельства нельзя» (Smith, *Therefore Stand*, 406).

Библиография:

W. Elwell, «Smith, Wilbur» // *Handbook of Evangelical Theologians*.

W. M. Smith, *Before I Forget*.

→ «Scientists and the Resurrection», *CT* (15 April 1957).

→ *The Supernaturalness of Christ*.

→ *Therefore Stand*.

Спасение язычников

("*HEATHEN", SALVATION OF*).

Участь тех, кто никогда не слышал Благой Вести и кого миссионеры и апологеты традиционно называют «язычниками», составляет проблему, связанную с вопросом о доброте Бога. Как может вселюбящий Бог отправлять в преисподнюю людей, которые никогда не слышали о Иисусе и о том, как им спастись? По некоторым оценкам, к концу двадцатого века около половины из более чем 5 миллиардов живущих на Земле людей никогда не слышали Благой Вести. А среди остальных ещё много таких, кто формально «слышал» Благую Весть, но в действительности не получил осмысленных разъяснений о спасении через Христа.

Было предложено два решения этой проблемы. Некоторые полагают, что язычники могут спастись, даже не услышав Благой Вести, если воспримут свет общего Божьего откровения в мире. Другие считают, что Бог даёт истину Благой Вести через Своё частное откровение тем, кто истинно взыскует Его.

Спасение через общее откровение. Те, кто убеждён, что грешник может спастись, так и не услышав, что Иисус умер за наши грехи и воскрес из мёртвых (1Кор. 15:1–5), рассуждают следующим образом:

Божия любовь и праведность. Библия указывает, что Бог справедлив (Пс. 32:4–5). Он не смотрит на лица. «Ибо нет лицеприятия у Бога» (Рим. 2:11). Авраам восклицает: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25). Далее, Бог есть любовь. Он возлюбил весь мир и ради его спасения отдал на смерть Своего единородного Сына (Ин. 3:16). Ибо «не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но, чтобы все пришли к покаянию» (2Пет. 3:9). Исходя из этих атрибутов любви и праведности, некоторые христианские апологеты доказывают, что такой Бог не осудит на погибель тех, кто никогда даже не слышал евангелия Христова.

Для обоснования этой точки зрения ссылаются на ряд мест в Священном Писании:

Деян. 10:35. Пётр говорит Корнилию, язычнику, никогда не слышавшему Благой Вести, что «во всяком народе боящийся Его [Бога] и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10:35). В контексте указывается, что Корнилий – «боящийся Бога» (Деян. 10:2) и угоден Ему, хотя ещё ни разу не слышал христианской проповеди.

Деян. 19:2–6. В Деян. 19:2–6 рассказывается о верующих, которые были спасены через много лет после служения Христа, хотя ещё не приняли Святого Духа. Павел спросил их: «приняли ли вы Святого Духа, уверовавши?» Они же отвечали: «мы даже и не слыхали, есть ли Дух Святый». Поэтому Павел наставил их на истину, и, «услышавши это, они крестились во имя Господа Иисуса» (Деян. 19:5). Однако они были названы «учениками» (верующими) ещё до того, как Павел благовествовал им (Деян. 19:1).

Рим. 2:6–7. Павел учит, что Бог «воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, жизнь вечную» (Рим. 2:6–7). Это сказано в контексте рассуждений о «язычниках, не имеющих закона» (Рим. 2:14). Однако это подразумевает, что язычники могут получить «жизнь вечную», не зная частного откровения, Божьего закона.

Гал. 3:8. Как указывает Павел, «Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: «в тебе благословятся все народы"" (Гал. 3:8). Однако в той благой вести, которая была возвещена Аврааму, не говорилось прямо, что Христос, Сын Божий, умрёт за грехи наши и воскреснет из мёртвых. И когда Авраам уверовал, об этом сказано лишь: «[Господь] вывел его вон, и сказал: посмотри на небо, и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков» (Быт. 15:5).

Евр. 11:6. Согласно этому стиху Писания, «надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт» (Евр. 11:6). По всей видимости, это распространяется и на тех, кто никогда не слышал Благой Вести.

Отк. 14:6. Апостол Иоанн говорит: «И увидел я другого Ангела, летящего по средине неба, который имел *вечное Евангелие*, чтобы благовествовать живущим на земле и всякому племени и колену, и языку и народу» (Отк. 14:6; *курсив Н. Г.*). Если это евангелие, эта «благая весть», которою все они спасаются, вечна, то она должна быть той же самой, что провозглашается в Ветхом Завете. Следующие стихи показывают, что эта весть отличается по содержанию от новозаветной Благой Вести (ср. 1Кор. 15:1–5). Однако люди спасаются, уверовав в благую весть о том, что Бог милостив.

Иона 3:1–5. В Ветхом Завете приводится рассказ непосредственно о том, как были спасены язычники – по крайней мере, спасены от физического уничтожения. Иудейскому пророку Ионе было сказано пойти в Ниневию (в Ассирии) и провозгласить: «Ещё сорок дней, – и Ниневия будет разрушена!» И «поверили Ниневитяне Богу: и объявили пост и оделись во вретища, от большого из них до малого» (Иона 3:4–5). И «увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведёт на них, и не навёл» (Иона 3:10). Иона позже сказал об их обращении: я «знал, что Ты – Бог благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый, и сожалеешь о бедствии» (Иона 4:2).

Здесь нет никаких указаний на то, что истина, в которую уверовали ниневитяне, чем-то отличалась от упования на милосердного Бога, прощающего тех, кто отвратился от своих грехов и пришёл к Нему с верою.

Пс. 18:2–5. Сами небеса провозглашают благую весть, сказано в Пс. 18:2–5: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передаёт речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов Вселенной слова их». По всей видимости, здесь Писание учит нас, что всякий человек, где бы он ни находился, слышит благую весть о творении, благодаря которой он может спастись. Небезынтересно, что именно на эти стихи ссылается

апостол Павел, когда говорит, что нельзя слышать благовествование без проповедующего (Рим. 10:14, 18).

Важное различие. Все евангелические учёные убеждены в необходимости смерти и воскресения Христа для того, чтобы спастись мог каждый. Однако те, кто считает, что спасение можно обрести через общее Божье откровение, утверждают, что отнюдь не обязательно *знать* об этом факте. Они указывают, что можно получить новые ботинки в подарок от неизвестного благодетеля, не зная, из кожи какого животного они сделаны и кто прислал эти ботинки. Поэтому все стихи Библии, в которых говорится, что смерть и воскресение Христа были необходимы для спасения, следует понимать как указание на *факт* смерти Христа, а не на прямое *знание* этого факта.

Спасение через Христа. Классическая ортодоксальная позиция Мартина Лютера (Luther), Жана Кальвина (Calvin) и их последователей состоит в том, что спасение невозможно без веры в смерть и воскресение Христа, по крайней мере во времена после Христа.

Спасение через знание Христа. В случае классических ортодоксальных представлений о том, что спасение приходит только через знание Христа, становится ещё более серьёзным вопрос о справедливости и доброте Бога в связи с участью тех, кто никогда не слышал Благой Вести. Тем не менее многие места в Писании подтверждают эту точку зрения.

Деян. 4:12. Апостолы в Деян. 4:11–12 провозглашают, что «нет ни в ком ином спасения; ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись». Поскольку здесь прямо говорится об «имени» Христа, трудно поверить, что непосредственное знание Христа не требуется в качестве необходимого предусловия спасения. Для спасения необходимо не только *событие* смерти Христа, но также *имя* Христа.

Рим. 10:9. Как учит Павел в Рим. 10:9, «если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мёртвых, то спасёшься». По всей видимости, здесь указывается, что для спасения необходимо исповедание самого имени «Иисус».

Рим. 10:13–14. Апостол продолжает в Рим. 10:13–14: «Ибо «всякий, кто призовёт имя Господне», спасётся. Но как призывать Того, в Кого не уверовали? Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего?» Так как подчёркивается, что неверующие должны «призывать» имя Христа и «слышать» Благую Весть от «проповедующего» её, это, по всей видимости, исключает ту возможность, что в наши дни кто-либо может спастись, не услышав евангелия Христова.

Ин. 3:18. Сам Иисус провозгласил в Ин. 3:18: «верующий в Него не судится, а не верующий уже осуждён, потому что не уверовал во имя единородного Сына Божия». Осознанно исповедуемая вера «во имя единородного Сына Божия» устанавливается в качестве необходимого предусловия спасения.

Ин. 3:36. В Ин. 3:36 разъясняется, что «верующий в Сына имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нём». Представляется, что здесь прямо указано: знание «Сына» (Христа) необходимо для спасения.

Ин. 10:9, 11, 14. Иисус говорит в Ин. 10:9–14: «Я есмь дверь: кто войдёт Мною, тот спасётся […] Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец […] Я (…) знаю Моих, и Мои знают Меня». Тот факт, что овцы (верующие) должны «знать» Христа и «войти» дверью, указывает, что для спасения необходимо ясно осознаваемое знание Христа.

1Ин. 5:10–13. Ту же истину Иоанн повторяет в 1Ин. 5:10–13 (*курсив Н. Г.*): «не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в *свидетельство*, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своём. *Свидетельство* сие состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его. Имеющий Сына (Божия) имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни. Сие написал я вам, *верующим во имя Сына Божия*, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную». Как показывают выделенные слова, Иоанн учит, что для спасения необходимо осознанное знание Христа.

Отклик на общее Божье откровение. Те, кто стоит на позиции «спасение возможно только через °частное

откровение», хорошо знакомы с обосновательными текстами, на которые ссылаются те, кто считает, что спасение язычников возможно уже через одно только °общее откровение.

Деян. 10:35. По поводу эпизода с Корнилием часто говорят о двух вещах. Во-первых, пример Корнилия доказывает, что те, кто взыскует Бога благодаря увиденному ими свету, обязательно получат частное откровение, через которое смогут прийти к познанию Христа. В конце концов, суть этой истории заключается в том, что Бог прислал Петра провозгласить Корнилию частное откровение и что Корнилий не был христианином до тех пор, пока не услышал это частное откровение и не уверовал в него. Во-вторых, кое-кто указывает, что Книга Деяний относится к переходному периоду между Ветхим и Новым Заветом, когда тем верующим, кто был спасён на ветхозаветных основаниях, указывался путь ко Христу, благодаря чему они могли стать христианами. Возможно, именно к этой категории верующих и относится Корнилий.

Деян. 19:2–6. Здесь говорится об учениках Иоанна Крестителя, которые ещё не слышали о сошествии Святого Духа. Это не имеет никакого отношения к тем, кто никогда не слышал Благой Вести. Данный эпизод иллюстрирует переходный характер того периода, когда те, кто ещё не слышал христианскую весть (или слышал её не полностью), получали спасение на одной только основе уже данного им частного откровения.

Евр. 11:6. Согласно этому стиху Писания, «надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт». Хотя речь идёт о знании Бога, а не Христа, одно включает в себя другое. Поскольку в контексте говорится о ветхозаветных святых, а не новозаветных верующих, вполне понятно, почему сюда не включено расширенное требование прямого знания Христа. Это формулировка минимальных требований для спасения в любом веке. Но она не отменяет прямое требование веры в Христа в качестве условия для спасения.

Гал. 3:8. Сторонники требования частного откровения в связи с Гал. 3:8 высказываются двояко. Кое-кто полагает, что

даже в ветхозаветные времена верующим было доступно прямое знание о грядущем Христе. Павел говорит, что «семя» Авраама есть Христос (Гал. 3:16). Иисус сказал иудеям: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой: и увидел и возрадовался» (Ин. 8:56). Это может означать, что у Авраама было личное знание Христа (вероятно, как Ангела Господня). Другие богословы просто видят в Гал. 3:8 указание на сокращённое содержание (с исключением прямого знания о смерти и воскресении Христа) в Ветхом Завете вести, необходимой для спасения. То, во что уверовал Авраам, ясно изложено в Ветхом Завете (Быт. 15:5–6), и здесь ни слова не говорится о смерти и воскресении Христа, а сказано только, что его потомство будет столь же многочисленно, как звезды на небе.

Отк. 14:6. Указание Иоанна на *вечное Евангелие*, что бы оно ни означало, отнюдь не подтверждает то мнение, что спасение «язычников» основано только на общем откровении. Эта весть пришла к ним через частное откровение. Бог послал Ангела, чтобы провозгласить её. Далее, в этом Евангелии говорится о тех, кто уверовал в «Агнца» Божьего, кровью Которого «они искуплены» (Отк. 14:1, 4). То, что Евангелие – «вечное», может быть, означает всего лишь то, что это Евангелие Христа, «Агнца, закланного от создания мира» (Отк. 13:8). И, определённо, нет никаких признаков того, что Иоанн говорит о вечном Евангелии, которое можно познать и через одно только общее откровение.

Иона 3:1–5. Ветхозаветные святые не обязательно обладали в точности тем же самым по содержанию знанием, которое требуется для спасения в Новом Завете. Доктрина °развёртывающегося откровения указывает, что Бог последовательно исполнял Свой замысел на земле, постепенно раскрывая всё больше и больше истин Своего откровения, вплоть до полного и окончательного откровения во Христе (Евр. 1:1–2).

Пс. 18:2–3. Псалмопевец говорит не о частном откровении, а о том общем Божьем откровении через «небеса», которое есть «дела [творящих] рук Его». Речь не идёт о распятии, которое есть дело искупительной любви Божьей (Рим. 1:14–18).

Согласно Посланию к римлянам, в общем откровении нам раскрываются «вечная сила Его [Бога] и Божество» (Рим. 1:20). И этого достаточно для осуждения, так как знающие его люди оказываются «безответны» (ibid.), но не для спасения.

Рим. 2:6–7. В этом тексте вовсе не подтверждается, что язычники спасаются через общее откровение; речь идёт только о тех, кто ищет «жизнь вечную». Позднее Павел указывает, что эта цель достижима исключительно благодаря делам Христа, «разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление через благовестие» (2Тим. 1:10). А общее откровение, как и другие средства, предусматривает для нас та «благость Божия», которая «ведёт [...] к покаянию» (Рим. 2:4). Те, кто воспринял общее откровение, получают частное откровение, через которое могут спастись.

Оправдание Божьей справедливости. Но справедливо ли со стороны Бога посылать в преисподнюю людей, никогда даже не слышавших ту единственную Благую Весть, благодаря которой они могли бы спастись? В одном этом вопросе, по сути дела, содержится несколько вопросов. Разложим этот вопрос на его составные части и рассмотрим каждую из них по отдельности.

Погибнут ли язычники? Библейский ответ на этот вопрос ясен. Все люди рождены во грехе (Пс. 50:7) и являются «по природе чадами гнева» (Еф. 2:3). Ибо, «как одним человеком грех вошёл в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нём [в Адаме] все согрешили» (Рим. 5:12). Говоря именно о язычниках, у которых есть только общее откровение, апостол Павел указывает: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, *так что они безответны*" (Рим. 1:20; *курсив Н. Г.*). И дальше он говорит: «те, которые не имея закона согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся» (Рим. 2:12). А затем, подытоживая всю эту часть послания, Павел восклицает: «нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божьей» (Рим. 3:22–23). Да, рождённые в грехе и непокорстве перед Богом люди погибнут, если только не познают Христа.

Есть ли спасение вне Христа? Все ортодоксальные христиане сходятся в том, что спасения вне искупительного деяния Христа нет. Иисус сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14:6). Апостол Павел засвидетельствовал: «ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1Тим. 2:5). Это же подтвердил и священнописатель Послания к евреям: Христос «однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9:26). И «Он же, принесши одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога […] Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10:12, 14). Воистину, «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12).

Справедливо ли осуждать тех, кто не слышал? Да, это справедливо – осуждать тех, кто так и не воспринял частное откровение Бога. Во-первых, через общее откровение они познали, что есть «вечная сила Его и Божество» (Рим. 1:20). Они знали, что Он «сотворил небо и землю и море и всё, что в них» (Деян. 14:15). Они знали, что Бог «не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные» (Деян. 14:17). Хотя у них не было закона Моисеева, «те, которые не имея закона согрешили, вне закона и погибнут […] ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона (Моисеева], они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2:12–15).

Несмотря на то, что Бог раскрыл Себя язычникам в творении и в их совести, всё падшее человечество отвергает этот свет. Поэтому Бог не обязан давать людям больше света, так как они отвратились от того света, который у них был. И по сути дела, хотя им была дана истина, «открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1:18). Человек, который заблудился в непроглядной тьме густых зарослей и видит единственный проблеск света, обязан идти на него. Если же он отвратится от этого лучика света и навсегда сгинет во тьме, виноват будет

только он сам. Писание говорит: «суд же состоит в том, что свет пришёл в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3:19).

Если любой неверующий истинно взыскует Бога через общее откровение, Бог даст ему частное откровение, достаточное для спасения. Когда Бог привёл Петра к язычнику Корнилию, Пётр сказал: «истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10:34–35). Священнописатель Послания к евреям говорит нам, что те, кто ищет, находят. Бог «ищущим Его воздаёт» (Евр. 11:6).

У Бога в распоряжении есть много путей, через которые Он может донести истину Благой Вести до погибших душ. Обычный путь – это благовествование (Рим. 10:14–15), будь то проповедь при личном общении, по радио, по телевидению и даже на магнитном носителе. Однажды Бог пошлёт Ангела для благовестия «всякому племени и колену, и языку и народу» (Отк. 14:6). Многие люди смогли взять в руки Библию, прочли её и спаслись. Другие обрели спасение благодаря евангельской литературе. У нас нет возможности узнать, предпочитает ли Бог иногда передавать частное откровение с помощью видений, снов либо ещё каких-то чудесных явлений. Истина состоит в том, что Бог сильнее, чем мы, хочет, чтобы все спаслись. Ибо «не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2Пет. 3:9). Праведность Божия требует, чтобы Он осудил всех грешников, но Его любовь побуждает Его дать спасение всем, кто по Его благодати уверует. Ибо «всякий, кто призовёт имя Господне, спасётся» (Рим. 10:13).

Важно помнить об одной вещи. Нет ничего несправедливого в том, чтобы отправлять в преисподнюю тех, кто никогда не слышал Благой Вести. Думать иначе – то же самое, что утверждать, будто бы неправильно, если человек умрёт от болезни, для которой на самом деле есть лекарство, но больной просто о нём не слышал. Критически важен вопрос, почему человек заболел, а не вопрос, слышал ли он о

лекарстве. Более того, если больной не хочет ни узнать о лекарстве, ни сделать все необходимое для лечения, то не может быть никаких сомнений, что он сам и виноват.

Будут ли спасены люди из каждого народа? Противники мнения о необходимости частного откровения для спасения зачастую поднимают вопрос о людях из нехристианских стран. Что будет с теми, кто живёт в Китае, Индии, Африке и во многих из бывших коммунистических стран? Бесспорно, несправедливо, если на небесах будет так много людей с Запада и так мало с Востока.

Нет никаких причин для того, чтобы количественная доля спасённых людей была одинакова во всех странах. Число спасённых будет зависеть от числа уверовавших и будет меняться от страны к стране. Точно так же, как в отношении земледелия или ловли рыбы, некоторые районы благоприятнее, «урожайнее» других. Писание удостоверяет для нас, что в грядущем «великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племён и колен, и народов и языков стояло пред престолом и пред Агнцем» (Отк. 7:9). В самом деле, хотя численная доля людей из разных стран может в понятных пределах меняться, было бы странно, если бы из одной какой-то страны не нашлось ни одного желающего спастись (точно так же, как если бы из другой какой-то страны спаслись все поголовно). У людей есть свобода воли, и они свободно совершают собственный выбор. Некоторые уверуют, а некоторые нет.

Есть пути, которыми люди могут прийти к спасению, даже там, куда не достигло Евангелие. Возможно, все (а по крайней мере, некоторые) дети, которые умерли в младенчестве, спасутся. Другие люди могут узнать о Благой Вести с помощью христианского радио, литературы и других материалов. Может быть, Бог раскрывает Себя с помощью чудес. Может быть, путь для Слова открыт, если не через дверь, то через окно. Страны, в которых сейчас так много христиан, когда-то были языческими.

Существует ли второй шанс? Некоторые христианские апологеты и многие верующие убеждены, что тем, кто никогда не слышал Благую Весть, Бог даст после их смерти «второй

шанс». Ортодоксальные христиане в это не верят. В Библии сказано, что «человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9:27). Та настоятельность, с которой Писание призывает каждого из нас принять своё решение уже в этой жизни (Пр. 29:1; Ин. 8:24; Евр. 3:7–13; 2Пет. 3:9), выступает весомым свидетельством об отсутствии второго шанса. Тот факт, что люди немедленно попадают либо на небеса, либо в преисподнюю (Лк. 16:19–31; 2Кор. 6:8; Отк. 19:20), показывает, что решение должно быть принято заблаговременно, в этой жизни. Поскольку у Бога так много способов раскрыть Себя неверующим до их смерти, нет никакой необходимости делать это потом, когда они умрут. Вера во второй шанс противоречит заповеди о миссионерстве. Для чего было бы нужно Великое поручение (Мф. 28:18–20), если бы люди могли спастись, не приняв Христа в этой жизни?

Те толкования Писания, которые приводятся в пользу второго шанса на спасение, являются, чтобы не сказать большее, весьма спорными (например, 1Пет. 3:18–19). В ясных для толкователей местах Писания однозначно указано, что нераскаявшихся ждёт °преисподняя. Нет никаких реальных свидетельств того, что Бог даст кому бы то ни было второй шанс на спасение после смерти. Иисус указывал: «Потому Я и сказал вам, что вы умрёте во грехах ваших: ибо, если не уверуете, что это Я [Тот, Кем Себя называю], то умрёте во грехах ваших» (Ин. 8:24).

Библиография:

M. Bronson, *Destiny of the Heathen*.

J. H. Gerstner, «Heathen» // *Baker's Dictionary of Theology*.

M. Luther and D. Erasmus, *Free Will and Salvation*.

E. D. Osburn, «Those Who Have Never Heard: Have They No Hope?», *JETS*.

S. Pfurtner, *Luther and Aquinas on Salvation.*

F. Pieper, *Salvation Only by Faith in Christ*.

C. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy.*

I. Ramsey, «History and the Gospels: Some Philosophical Reflections», *SE*.

J. O. Sanders, *How Lost Are the Heathen?*

J. Sanders, *No Other Name*.
R. Wolff, *The Final Destiny of Heathen*.

Спиноза, Бенедикт

(*SPINOZA. BENEDICT*)

Бенедикт Спиноза (1632–1677) родился в Амстердаме в семье бежавших из Португалии евреев. Хотя по профессии он был шлифовальщиком линз и никогда не изучал философию в университете, его влияние на философию нового времени было достаточно сильным. Особенно негативные последствия оно возымело для ортодоксального христианства. Спиноза в 1656 г. был даже отлучён от своей синагоги за веру в «протяжённость» Бога, эту разновидность °пантеизма, и за учение о том, что ангелы – воображаемые существа, и о том, что °бессмертия души нет.

Труд средневекового философа Моисея °Маймонида (1135–1204) «Путеводитель колеблющихся» помог Спинозе осознать Бога как Необходимое Существо, а также обращаться к силе человеческого разума, независимого от божественного откровения. Представления °Ансельма (ок. 1034–1109) о Боге как абсолютно совершенном и необходимом Существе тоже имели формирующее значение для мышления Спинозы. У французского рационалиста Рене Декарта (Descartes; 1596–1650), написавшего «Размышления…», Спиноза научился применять в философии математический метод. Иудейский философ первого столетия Филон Александрийский (ок. 13 до Р. Х. – 45 по Р. Х.) повлиял на Спинозу в отношении тех идей, что Бог есть основа всякого бытия и что Библию следует толковать аллегорически. Из геометрии Евклида (ок. 300 г. до Р. Х.) Спиноза взял свой дедуктивный рационализм. Иудейское воспитание привило ему твёрдые представления о единственности Бога. Все эти и другие факторы внесли свой вклад в формирование уникальной разновидности рационалистического пантеизма у Спинозы.

Два главных труда Спинозы – это «Богословско-политический трактат» (*Tractatus Theologico-politicus, Tractatus Politicus*, 1670) и «Этика» (*Ethics*, 1674).

Философия. Как и Евклид, Спиноза начинает с определения своей системы аксиом, а затем начинает выводить из них дедуктивные следствия. Только таким способом, пишет он, можно делать достоверные умозаключения. Истина познаётся только через истинную идею. Совершенная истина познаётся только через совершенную идею. Ошибка может быть вызвана четырьмя причинами: 1) наш разум даёт лишь неполное выражение идеи; 2) на воображение влияют физические ощущения, и это сбивает нас с толку; 3) рассуждение оказывается слишком абстрактным и общим; 4) мы с самого начала исходили не из совершенной идеи. Чтобы исправить ошибку, нужно вернуться к совершенной Божьей идее. Чем больше человек приобщается к этой совершенной Идее, тем совершенней становится он сам. Наши ощущения расплывчаты и обманчивы.

Философия Спинозы исходит из совершенной идеи Бога как абсолютно необходимого и совершенного Существа. Существование Бога следует мыслить как самобытие – то есть самопричинное бытие. Но может существовать только одно абсолютно независимое Существо. Все остальные существа модально зависимы от Бога. Эти «модусы» – аспекты, проявления Бога, это атрибуты Бога для Него и Его свойства для нас. Единственные два атрибута Бога, которые мы знаем, суть мышление и протяжённость Бога, бесконечная в пространстве.

Доказательства бытия Бога. Спиноза полагал, что существование Бога можно доказать математически достоверно. Его доказательство в первой форме сводится к следующему:

1) Должна иметься своя причина для всякой вещи, причина как для её существования, так и для её несуществования.

2) Необходимое Существо должно существовать с необходимостью, если только не найдётся адекватной причины для объяснения Его несуществования.

3) Но адекватной причины для объяснения, почему Необходимое Существо не существует, быть не может: а) эта причина должна была бы содержаться либо внутри природы

Бога, либо вне оной; б) но никакая причина вне Необходимого Существа не в состоянии аннулировать Его существование; в) и ничто внутри Необходимого Существа не в состоянии отрицать, что Оно – Необходимое Существо; г) поэтому нет адекватной причины для объяснения, почему Необходимое Существо не существует.

4) Следовательно, Необходимое Существо существует с необходимостью.

Доказательство Спинозы во второй форме выглядит так:

1) Нечто с необходимостью существует.

2) Это необходимое Существование является либо инфинитным, либо финитным.

3) Но никакая финитная причина не могла бы помешать этому инфинитному Существованию.

4) А говорить, что инфинитная причина препятствует инфинитному Существованию, – означало бы впасть в противоречие.

6) Следовательно, должно быть некое инфинитное Существование.

Творение отличается от Бога лишь так, как модус отличается от своей субстанции, или так, как мысль отличается от породившего её разума. Все модусы с необходимостью проистекают от Бога, как сумма в 180 градусов с необходимостью проистекает из углов треугольника. Это творение *ex deo*, из Бога, а не творение *ex nihilo*, из ничего (*см*. творение: различные взгляды). Следствие должно быть в такой же степени инфинитным, как и Причина. Воля есть не атрибут Бога, а только модус (и поэтому не является источником творения).

Наш мир – лучший из возможных миров. Зло необходимо. Мир природы управляется естественными (научными) законами (*см*. натурализм). Ньютоновский закон тяготения – всеобщий закон, это образец для всякого научного закона. Истинный закон не допускает исключений.

Невозможность °***чудес***. Спиноза считал, что может существовать только одна инфинитная субстанция, и поэтому Вселенная не была сотворена. Бог тождественен Вселенной. Он

не мог бы её сотворить, потому что она состоит из Его же субстанции (*см*. чудеса: аргументы против). Бог у Спинозы не трансцендентен; Он не находится вне творения, не «иной» для него. Это означает, что Божии акты творения – не более чем природная активность. Если предпосылки Спинозы верны, то чудеса невозможны. Если Бог (сверхъестественное) тождественен природе (естественному), то никакого сверхъестественного вмешательства в природу извне быть не может. С учётом этих общих представлений мы и проанализируем аргументацию Спинозы против чудес.

Как заявляет Спиноза, «ничто, следовательно, не происходит в природе в нарушение её всеобщих законов, и мало того, всё согласуется с ними и вытекает из них, ибо […] она поддерживает во всём установленный и непреложный порядок». По сути дела, «чудо, противостоящее ли природе или стоящее выше неё, есть полная нелепость». Спиноза придерживался догматической позиции в отношении невозможности чудес. Он заявлял: «Мы можем, следовательно, быть абсолютно уверены в том, что каждое событие, о котором верно рассказано в Писании, с необходимостью произошло, как и всё остальное, в полном согласии с законами природы» (Spinoza, *Tractatus*, 1:83, 87, 92).

Аргументация Спинозы против чудес выглядит примерно так:

1) Чудеса есть нарушения законов природы.

2) Законы природы непреложны.

3) Невозможно нарушить непреложные законы.

4) Следовательно, чудеса невозможны.

Вторая посылка является ключевой в рассуждениях Спинозы. Природа «поддерживает во всём установленный и непреложный порядок» (ibid., 83). Всё происходящее «с необходимостью происходит […] в полном согласии с законами природы» (ibid., 92). Если верно, что «ничто не происходит в природе в нарушение её всеобщих законов», то Спиноза прав, считая, что чудеса «есть полная нелепость» (ibid., 83, 87).

Чтобы правильно оценить это умозаключение, нужно помнить, что Спиноза был рационалистом, пытавшимся

выстроить свою философию по образцу геометрии Евклида (Spinoza, *Ethics*, 1.1–42). Он был убеждён, что истинным следует признавать лишь то, что самоочевидно или сводится к самоочевидному. Как и °Декарт, Спиноза формулирует свою аргументацию словно геометрическое доказательство, переходя от аксиом к выводам, содержащимся в этих аксиомах. Спиноза жил в эпоху, когда наибольшее впечатление производила стройная упорядоченность физической Вселенной. Именно поэтому считалось аксиомой, что законы природы непреложны.

°***Библейская критика***. Рационализм и натурализм Спинозы означали далеко идущие последствия для любого, кто верил в чудеса или сверхъестественное откровение. Спиноза стал одним из первых интеллектуалов нового времени, занимающихся систематизированной высшей критикой Библии (*см*. Библия: критика; Вельхаузен, Юлиус). Его книга «Богословско-политический трактат», весьма популярная в конце семнадцатого века, преимущественно состояла из критических комментариев к Библии. Он пришёл к ряду радикальных выводов, которые, если они верны, опровергают сверхъестественное, богодухновенное Писание.

°Натурализм Спинозы привёл его к заключению, что Моисей не мог написать многие тексты Пятикнижия (*см*. Пятикнижие: авторство Моисея), поэтому представления о его авторстве несостоятельны (Spinoza, *Tractatus*, 126). Спиноза считал, что первые пять книг Ветхого Завета написал книжник Ездра, написавший и все остальные ветхозаветные тексты (ibid., 129–30).

Не приходится удивляться, что Спиноза не признавал рассказ евангелий о Воскресении. Апостолы, утверждал он, проповедовали всемирную религию, опираясь только на факт распятия (ibid., 170). Христианство – это мистическая, не формулируемая пропозиционально религия, которая не имеет под собой основы. Существенно, что Спиноза соглашался с теми словами Павла из 1Кор. 15, что без воскресения Христа для христианской религии не остаётся надежды. Не веря, что Воскресение действительно произошло, он именно так и считал. Все остальные чудеса аналогичным образом отвергались.

Спиноза одобрял «всякого, кто ищет естественные причины чудес и стремится понять природные феномены, как и надлежит разумному существу» (Spinoza, *Ethics*, Appendix, pt. 1, proposition 36). Не только все происходящее происходит в согласии с законами природы, но и само Писание «в нескольких местах утверждает то общее положение, что ход вещей в природе определен и неизменен» (Spinoza, *Ethics*, 92, 96).

Сточки зрения Спинозы, Писание просто «*содержит* слова Бога» (Spinoza, Tractatus, 165; *курсив Н. Г.*). Такая позиция характерна и для последующего либерального христианства, начиная с Фридриха °Шлейермахера (Schleiermacher; 1768–1834). Неправильно было бы говорить, что Библия есть слово Божье (*см*. Библия: свидетельства истинности). О тех частях Библии, которые *содержат* слово Божье, мы знаем это потому, что нравственность соответствует закону природы, известному благодаря человеческому разуму (ibid., 172,196–97).

Пророки отнюдь не возвещали сверхъестественное «откровение», а «способы выражения и рассуждения, свойственные °апостолам в их посланиях, очень ясно показывают, что те были написаны не в силу полученного откровения и божественного повеления, а просто в силу естественных законов и суждения авторов» (ibid., 159). Спиноза иногда говорит, что пророки возвещали «откровение», но понимает под этим чрезвычайную силу воображения (ibid., 24).

Общий концептуальный подход и отрицание всего сверхъестественного, характеризующие библейскую критику Спинозы, до сих пор широко распространены среди некоторых учёных – как светских, так и христианских либералов.

Оценка. Три элемента мышления Спинозы представляют интерес для христианских апологетов – это его °пантеизм, отрицание всего сверхъестественного (*см*. чудеса: аргументы против) и его °библейская критика. Все три связаны между собой. Поскольку пантеизм и библейская критика подвергнуты разбору в статьях с соответствующими названиями, здесь мы сосредоточимся на его натуралистических предпосылках и их последствиях для веры в богодухновенность Писания.

Критика чудес у Спинозы содержит в качестве своей основы: дедуктивные построения, как в геометрии Евклида, рационализм, натуралистический детерминизм и представления Спинозы о природе Бога.

Краплёная колода в дедукции. Дедуктивный и рационалистический пантеизм Спинозы страдает остро выраженным синдромом *petitio principii*, делая выводы из недоказанного и образуя логические построения по типу порочного круга. Это относится как к его пантеизму, так и к вытекающему из него отрицанию всего сверхъестественного. Ещё Дэвид °Юм указывал, что всё, законным образом выводимое из посылок, должно было присутствовать в этих посылках с самого начала. Если Бог определяется как абсолютно необходимое Существо, по отношению к Которому всё остальное представляет собой лишь Его модусы, то, разумеется, отсюда следует пантеизм. Ведь здесь пантеистическое определение Бога встроено в аксиоматику. Если в шляпу заложен кролик пантеистической концепции, то не приходится удивляться, что позднее его можно будет оттуда вытащить.

Точно так же, если °материализм изначально заложен в рационалистических предпосылках Спинозы, то не приходится удивляться, что он подвергает библейские чудеса уничтожающей критике. Вопрос в том, обоснованны ли его рационалистические предпосылки. Убедительных доводов он не приводит. Но если изначально определять законы природы как жёстко «установленные», «непреложные» и «неизменные», то не потребует больших усилий переход к вытекающему отсюда убеждению, что все рассказы о чудесах иррациональны. Ничто не может нарушить ненарушимое.

Бог Спинозы и наука. Бог у Спинозы состоит из одной субстанции со Вселенной. Чудеса, как сверхъестественное вмешательство, возможны только в теистической Вселенной. Поэтому учёные будут искать основания для веры в то, что теистический Бог (*см*. теизм) существует, прежде чем склонны будут поверить, что имеются какие бы то ни было свидетельства

чудес. Во Вселенной, где «Природа – Бог», чудес просто не бывает.

Верой Альберта °Эйнштейна в Бога Спинозы обусловлен один из самых примечательных эпизодов в истории современной науки. Астрофизик Роберт Джастроу (Jastrow) рассказывает о нежелании этого учёного согласиться с теорией о том, что Вселенная начала существовать миллиарды лет назад в результате «Большого взрыва». Джастроу указывает на несколько категорий свидетельств, подтверждающих, что Вселенная имела своё начало во времени: это факт возрастания энтропии, эйнштейновская теория относительности, а также разбегание галактик и реликтовое излучение. которые могут быть обнаружены приборами. Реликтовое излучение «убедило едва ли не последнего Фому неверующего» (Jastrow, 15). Эйнштейн разработал общую теорию относительности, но не обратил внимания на тот факт, что для его собственных уравнений существует решение, где Вселенная расширяется. Русский математик Александр Фридман выявил причину этого дефекта в позиции Эйнштейна – школьную ошибку в алгебраических преобразованиях. Фактически речь шла о делении на ноль. В ответ Эйнштейн начал отстаивать свои первоначальные тезисы, однако допустил в выкладках ещё одну ошибку.

В конце концов Эйнштейн признал свою неправоту и написал: «Мои возражения были основаны на ошибке в расчётах. Я считаю результаты мистера Фридмана верными и глубокими». Однако «это обстоятельство [что Вселенная расширяется] меня раздражает». В другом случае он высказался: «Признание такой возможности выглядит абсурдно» (ibid., 16,25–28).

Почему же то представление, что Вселенная имела своё начало во времени, казалось Эйнштейну «абсурдным» и настолько его раздражало, что он допустил математическую ошибку? Ответ, пишет Джастроу, стал ясен, когда Эйнштейн дал определение своей религии – как веры в «Бога Спинозы, Который раскрывает Себя в упорядоченной гармонии всего сущего» (ibid., 28).

Заключение. Спиноза был рационалистом (*см*. рационализм), для которого сущность Бога тождественна Вселенной, а Вселенная вечна и функционирует согласно единообразным и всеобщим законам природы. Спиноза осуществлял философскую критику представлений о чудесах и библейских свидетельств о личностном Боге и Спасителе. Но, как было показано, предпосылки этой веры, если отстаивать их логически, приводят к построению порочного круга, так как в его определении законы природы без всякого обоснования считаются ненарушимыми (*см*. чудеса: аргументы против).

Что Спиноза должен был сделать, но не сделал, – так это выдвинуть веские обоснования для своих рационалистических предпосылок. Его рассуждения выстроены как в геометрии, но свои аксиомы он берёт с потолка, а не из эмпирических наблюдений.

Концепция законов природы у Спинозы, как детерминистская система, внутренне противоречива. Если всё детерминировано, то это же относится и к мнению любого критика о ложности детерминизма. Но детерминизм не может быть одновременно истинным и ложным. Таким образом, отрицание всего сверхъестественного у Спинозы лишено основы. Следовательно, чудеса нельзя объявлять невозможными.

И наконец, накапливаются свидетельства того, что пространственно-временная Вселенная имела уникальную точку своего начала (см. теория большого взрыва; эволюция космическая). А если так, то мы имеем перед собой неопровержимый пример чуда, и гипотезы Спинозы рушатся. Далее, вывод о том, что Вселенная имела своё начало во времени, наносит сокрушительный удар по концепции Бога у Спинозы, так как его Бог не может существовать без Вселенной.

Библиография:

B. de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politlcus, Tractatus Politicus*.

R. Jastrow, *God and the Astronomers*.

W. James, *Some Problems of Philosophy*.

C. F. von Weizsacker, *The Relevance of Science*.

W. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*.
S. Hawking, *A Brief History of Time*.

Т

Таблички из Эблы

(*EBLA TABLETS*)

Шестнадцать тысяч глиняных табличек, относящихся к третьему тысячелетию до Р. Х., были обнаружены, начиная с 1974 г., в Эбле, расположенной на территории современной Сирии. Биованни Петтинато (Pettinato) датирует их 2580–2450 гг. до Р. Х., а Паоло Маттие (Matthiae) склоняется к периоду 2400–2250 гг. до Р. Х. В любом случае они изготовлены на много столетий раньше, чем любые другие письменные памятники.

Ценность табличек для апологетики. Значение табличек из Эблы состоит в том, что они параллельны первым главам Книги Бытие и подтверждают их. Хотя и затушёванные из-за последующего политического давления и отрицаний, сведения, опубликованные в солидных журналах, выявляют несколько возможных линий свидетельства, подтверждающего библейские повествования (*см*. Ветхий Завет: археология).

Судя по сообщениям, в табличках из Эблы встречаются названия таких городов, как Ур, Содом и Гоморра, а также имена упоминаемых в Библии языческих богов, таких как Ваал (см. Ostling, 76–77).

Сообщается также, что в табличках упомянуты некоторые лица из Книги Бытие, в том числе Адам, Ева и Ной (Dahood, 55–56).

Очень важно открытие древнейшего из известных внебиблейских рассказов о творении. Рассказ из Эблы примерно на 600 лет старше вавилонского варианта. Текст на табличках поразительно близок к тому, что говорится в Книге Бытие, и рассказывает о единственном Существе, создавшем небеса, Луну, звезды и Землю. Сравнение показывает, что в Библии содержится более древний, менее приукрашенный вариант этого рассказа, который описывает факты без позднейших мифологических дополнений. В повествовании на табличках отражены представления о сотворении мира *ex nihilo* («из ничего»): «Господи неба и земли: земли не было. Ты сотворил

её; дневного света не было, Ты сотворил его; утренний свет Ты (ещё] не сотворил» (Ebla Archives, 259).

Открытие библиотеки в Эбле имеет для христианской апологетики важные последствия. Оно опровергает веру критиков в эволюцию монотеизма (*см*. монотеизм исконный) из предположительно предшествующих ему политеизма и энотеизма. Эта гипотеза об эволюции религии была популярна со времён Чарлза °Дарвина (Darwin; 1809–1882) и Юлиуса Вельхаузена (Wellhausen; 1844–1918). Теперь известно, что единобожье появилось раньше. Кроме того, весомые свидетельства из Эблы подтверждают то мнение, что первые главы Книги Бытие суть история, а не мифология (*см*. великий потоп; наука и Библия).

Библиография:

S. C. Beld, et al., *The Tablets of Ebla: Concordance and Bibliography*.

M. Dahood, «Are the Ebla Tablets Relevant to Biblical Research?», *BAR*, September-October 1980.

H. LaFay, "Ebla", *National Geographic*, 154.6 (December 1978).

P. Matthiae, *Ebla: An Empire Rediscovered*.

E. Merrill, «Ebla and Biblical Historical Inerrancy», *Bib. Sac*., October-December 1983.

R. Ostling, «New Grounding for the Bible?», *Time*, 21 September 1981.

B. Pettinato, *The Archives of Ebla*.

Тавтология логическая

(*TAUTOLOGY*)

Тавтология – это бессодержательное утверждение; высказывание, истинное по определению и не несущее информации о реальном мире. «Все холостяки суть неженатые мужчины» – это пример тавтологии, как и «все треугольники имеют три угла». Ни одно из этих предложений не сообщает нам, что его подлежащее существует. Они означают лишь: «если X существует, то это X». Если во Вселенной существует хоть сколько-нибудь холостяков, то ни один из них не женат. Тавтология не сообщает нам, существуют ли в действительности холостяки. Дэвид Юм называл такого рода высказывания «соотнесением идей». Иммануил °Кант называл их «аналитическими».

Тавтологии и эмпирические утверждения. Тавтологии обычно противопоставлены эмпирическим утверждениям, которые имеют содержание: «дерево под моим окном есть дуб», «машина у меня во дворе окрашена в чёрный цвет». Хотя эмпирические утверждения имеют содержание, они не являются логически необходимыми. То есть они могут оказаться ложными. Тавтологии, с другой стороны, логически необходимы, так как они истинны по определению. Они не сообщают ничего нового, но с необходимостью истинны.

Аналитическое утверждение является просто эксплетивным, так как предикат (сказуемое) лишь поясняет идею, содержащуюся в субъекте (подлежащем). В отличие от эмпирических утверждений, аналитические утверждения не амплиативны. «Этот дом имеет коричневый цвет» – высказывание амплиативное, то есть предикат (сказуемое) дополняет сведения о субъекте (подлежащем). Мы узнаем, в какой цвет покрашен дом, а этого мы не могли бы узнать, просто анализируя понятие «дом».

Хотя все тавтологии абсолютно достоверны, не всё, что абсолютно достоверно, является тавтологией. Утверждение «я существую» достоверно. Я не мог бы отрицать это, если бы в

действительности не существовал, чтобы иметь возможность что-то отрицать. Точно так же высказывание о моем существовании «я есть я» не является просто тавтологией, так как в нём утверждается нечто о существовании. Далее, «сущность существует» не является бессодержательным высказыванием, так как указывает на реальное существование (*см*. метафизика; первичные принципы; реализм).

Хотя тавтологии или утверждения, истинные по определению, сами по себе бессодержательны, они могут быть наполнены содержанием и применяться для доказательства некоторых содержательных истин. Высказывание «если есть следствие, оно должно иметь свою причину» является бессодержательным высказыванием. Но стоит только объединить его с утверждением о реальном мире, таким как «существующий мир есть следствие», и его можно будет использовать для доказательства того, что у мира есть своя Причина (*см*. Бог; свидетельства существования). Итак, если утверждение является аналитическим (истинным по определению), это ещё не означает, что его нельзя использовать для доказательства неких истин о реальном мире.

Тайна

(*MYSTERY*)

Святой Павел писал: «и беспрекословно – великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознёсся во славе» (1Тим. 3:16). Воплощение есть тайна (*см*. Христос: божественная сущность). Тайной является и °Троица.

Тайну не следует путать с антиномией или парадоксом, которые подразумевают логические противоречия (*см.* логика). Тайна существует *вне разума*, но не *вопреки разуму*. Здесь нет противоречия, однако полностью постичь тайну мы не можем.

Далее, тайна остаётся недоступной для человеческого разума без помощи свыше (*см*. вера и разум). Тайна познаётся только благодаря особому Божьему откровению (*см*. откровение частное, или особое). Поэтому тайна не может быть объектом °естественного богословия, а только объектом богословия откровения.

Ещё одна особенность тайны состоит в том, что мы, хотя и *знаем, что* оба положения, составляющие тайну, истинны и в конечном счёте соответствуют друг другу, не можем знать, *каким образом* они совместимы. Например, мы *знаем*, *что* Христос есть одновременно Бог и человек, но для нас остаётся тайной, *каким образом* эти две сущности совмещаются в одной личности.

И наконец, тайна отличается от проблемы. У проблемы есть *решение*; тайна же есть предмет *размышлений*. Проблема требует *экстенсивного знания*, а тайна – *интенсивного* сосредоточения. Как в случае недостающего слова в кроссворде, проблема может быть решена благодаря дополнительным знаниям; тайна не может. Иначе она бы не была тайной. Тайна подразумевает не *ответы*, а *озарения*.

Библиография:

N. L. Geisler and K. Brooks, *When Skeptics Ask*.

G. Marcel, *The Mystery of Being*.

Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles.*

Творение и происхождение

(*CREATION AND ORIGINS*)

Библейское слово на древнееврейском языке, означающее «творение» (*bara*), и его древнегреческий аналог (*ktisis*) обычно употребляются только тогда, когда речь идёт о происхождении или начале существования. Однако, хотя Бог завершил Свой труд *творения* (Быт. 2:2; Исх. 20:11), Он не прекратил Свой труд в *творении* (Ин. 5:17). Сегодня теистическая вера в сотворение и продолжающееся провиденциальное поддержание мира зачастую отвергается в качестве ненаучной (*см*. принцип антропологический; происхождение вселенной; теория большого взрыва). Такое отношение отчасти связано с недопониманием библейского учения о Божьем творении и провидении, а отчасти – с натуралистической тенденциозностью. Примечательно, что большинство основателей современной науки, имевших, безусловно, научное мировоззрение, считали, что научные данные свидетельствуют о существовании Творца.

Это важный вопрос, как для научных поисков истины, так и для христианской веры. Учение о том, что Бог в самом прямом смысле слова сотворил мироздание, имеет жизненно важное значение для христианства (*см*. творение: различные взгляды; эволюция; эволюция биологическая). Кроме этого значения для теизма в целом, христиане также усматривают в Новом Завете непосредственную связь между фактом сотворения Адама (*см*. Адам; историческая достоверность) и рядом важнейших христианских концепций.

Божий труд творения. Существует различие между делами Бога при сотворении мироздания и Его делами для провиденциального его поддержания. В большинстве библейских цитат слово «творение», несомненно, обозначает акт создания Вселенной. Там, где может подразумеваться продолжающийся процесс, речь идёт не о сотворении физической Вселенной, а о поддержании жизни животных и человека.

Древнееврейское слово *Bara* обозначает Божье провидение в мироздании лишь изредка, например, в Пс. 103:30 и в Ам. 4:13. Оно указывает на создание мира или Вселенной в Быт. 1:1, 21, 27; 2:3, 4; 5:1–2; 6:7; Вт. 4:32; Пс. 88:12–13; 148:5; Ис. 40:26; 42:5; 43:1, 7; 45:8, 12; и в Мал. 2:10. Древнегреческое слово Ktisis обозначает творение в Мк. 10:6; 13:19; Рим. 1:20; 1Кор. 11:9; Еф. 3:9; Кол. 1:16; 1Тим. 4:3; и в Отк. 3:14; 4:11; 10:6.

Ветхозаветное слово Bara. *Быт. 1:1 (ср. Быт. 1:21, 27)*. «В начале сотворил Бог небо и землю». Очевидно, что здесь имеется в виду не продолжающееся бытие мироздания, а его начало.

Быт. 2:3. «И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал». Тот факт, что Бог «почил» (прекратил акт творения) и по-прежнему пребывает в покое (Евр. 4:4–5), доказывает, что под творением здесь понимается прошедшее, единичное, неповторимое событие создания Вселенной.

Быт. 2:4. «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо». Тем самым событие творения отнесено к прошлому.

Быт. 5:1–2. О сотворении Адама и Евы тоже говорится в прошедшем времени: «когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарёк им имя: человек, в день сотворения их».

Вт. 6:7. Бог обращается к Ною: «истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю; ибо Я раскаялся, что создал их». Хотя здесь, по всей видимости, речь идёт о людях, ещё живых во времена Ноя, их *сотворение как рода* (Рим. 5:12) является, тем не менее, прошлым, прошедшим событием творения. Разумеется, Бог продолжает поддерживать размножение рода человеческого (Быт. 1:28; 4:1, 25). Однако создание Адама было изначальным событием творения, которое уже не повторялось.

Вт. 4:2. Моисей сказал: «Ибо спроси у времён прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба: бывало ли что-

нибудь такое, как сие великое дело, или слыхано ли подобное сему?»

Иов. 38:4, 7; Пс. 148:5. Об ангелах псалмопевец говорит: «Он повелел, и сотворились». Как следует из слов Иова, когда Бог «полагал основания земли», ангелы уже были. Таким образом, упоминание о сотворении ангелов в этом псалме возвращает нас к самому началу мироздания.

Пс. 88:12–13. К творению относится всё созданное Богом, что теперь принадлежит Ему и славит Его: «Твои небеса и Твоя земля; Вселенную, и что наполняет её, Ты основал. Север и юг Ты сотворил; Фавор и Ермон о имени Твоём радуются».

Ис. 40:26; 42:5; 43:1, 7. Бог создал звёзды, исчислил их и дал им имена, сказано в Ис. 40:26. В Ис. 42:5 упоминается Бог, «сотворивший небеса и […] землю с произведениями её» (см. также Ис. 45:8, 12). Бог сотворил Иакова и «каждого, кто называется Моим [Бога] именем» (Ис. 43:1, 7).

Мал. 2:10. О сотворении рода человеческого Малахия упоминает в своём вопросе: «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас?» Хотя род человеческий продолжал размножаться после Адама, Библия не оставляет сомнений, что сотворён он был в лице Адама (Быт. 1:27; ср. Рим. 5:12). Итак, создание рода человеческого рассматривается как событие изначального творения. О таком событии говорил и Иисус, когда указывал: «Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их» (Мф. 19:4).

Новозаветное слово Ktisis. Как и в Ветхом Завете, в Новом Завете слово «творение» (*ktisis*) постоянно употребляется только по отношению к прошлому событию создания мира.

Мк. 10:6. Когда Иисус говорит, что «в начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их», Он, несомненно, понимает творение как единичный акт прошлого, а не как продолжающийся, текущий сейчас процесс.

Мк. 13:19. «Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже доныне, и не будет». Речь здесь, безусловно, идёт о творении как о начальном моменте, а не продолжающемся процессе.

Рим. 1:20. Как провозглашает Павел, «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы». Павел указывает как на изначальное деяние сотворения мира, так и на свидетельство, сохраняющееся со времени этого акта творения.

1Кор. 11:9. Здесь изначальное сотворение (отнюдь не в переносном смысле) Адама и Евы подразумевается под деянием Бога, в котором жена создана «от мужа» и «для мужа».

Еф. 3:9; Кол. 1:16. В Послании к ефесянам, когда речь идёт о «Боге, создавшем всё», творение понимается как завершившееся действие в прошлом. В Послании к колоссянам Павел добавляет, что «всё Им и для Него [Христа] *создано*".

1Тим. 4:3. В 1 Тимофею говорится, что «Бог сотворил [всю пищу], дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением». Причём, хотя пища и продолжает производиться в настоящем, речь здесь идёт об *изначальном* сотворении пищи. Это явствует из употребления греческого глагола в аористе – грамматической форме, обозначающей завершившееся действие. Кроме того, оборот «дабы […] вкушали» указывает на изначальную цель сотворения пищи.

Отк. 3:14. В Книге Откровение под творением понимается прошлое деяние Бога, через которое всё начало быть. Иоанн говорит о первенстве Христа, Который есть «начало создания Божия» (Отк. 3:14; ср. Кол. 1:15, 18). Небесный сонм вокруг Божьего престола воздаёт славу Богу, ибо Он «сотворил всё» (Отк. 4:11). И Ангел клянётся Богом, «Который сотворил небо и всё, что на нём, землю и всё, что на ней, и море и всё, что в нём» (Отк. 10:6; ср. Отк. 14:7).

Продолжение творения Божьего. Но в ряде случаев слова *bara* и *ktisis* указывают на продолжающийся провиденциальный труд Бога. Бог не стал безучастен к созданному Им миру. Он продолжает на него воздействовать. Он поддерживает само его существование.

Пс. 103:30. «Пошлёшь дух Твой – созидаются, и Ты обновляешь лице земли». Здесь слово «созидаются» (*bara*) обозначает не начальное *зарождение* жизни, а её продолжающееся *нарождение.* В контексте речь идёт о том, что

Бог порождает «траву для скота, и зелень на пользу человека, чтобы произвесть из земли пищу» (Пс. 103:14). Это Он «послал источники в долины: между горами текут [воды]» (Пс. 103:10) и простирает «тьму, и бывает ночь» (Пс. 103:20). Это Бог постоянно даёт пищу всем живым существам (Пс. 103:28). Раз за разом подчёркивается, что Бог провиденциально обеспечивает существование Своего творения.

Ам. 4:13. «Вот Он, Который образует горы и творит ветер и объявляет человеку намерение его, утренний свет обращает в мрак и шествует превыше земли. Господь Бог Саваоф – имя Ему». По всей видимости, здесь слово *bara* обозначает дела Бога в сотворённом Им мире, а не просто изначальное деяние Бога при сотворении мира. Слово, означающее «делать», которое часто употребляется в качестве синонима «творить» (ср. Быт. 1:26, 27; 2:18 {"сотворить"}), в других текстах описывает продолжающиеся провиденциальные дела Бога (ср. Пс. 103:3,4,10 {"творить», «посылать» и др.}).

Другие описания. Библия многочисленными способами изображает труды Божии. Кроме творения и созидания, Он «делает» и «устраивает» всё происходящее в природе. Он держит всё «словом силы Своей» (Евр. 1:3), «всё Им стоит» (Кол. 1:17), по Его воле всё существует (Отк. 4:11), Он производит самое жизнь (Пс. 103:14). Он неизменно является причиной бытия. Если бы не Бог, не было бы и реальности творения, ни в прошлом, ни в настоящем.

Сравнение творения и провидения. Двоякий труд Бога – творение и провиденциальное сохранение – нередко описывается на одной и той же странице, даже в одном и том же стихе. Рассмотрим эти показательные сопоставления.

Бог создал и всё же продолжает созидать. В Быт. 1:1 сказано, что «сотворил Бог небо и землю», а позже Бог устраивает так, чтобы на земле произрастала зелень (Быт. 1:11). Первое – акт творения, а второе – провиденциальное поддержание жизни. И то, и другое – дела Божии.

Бог почил от дел и все же продолжает труды. В Быт. 2:3 сказано, что после творения Бог «*почил* от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал». Тем не менее Иисус указывает

на дела, которые Бог «доныне делает» (Ин. 5:17). В первом случае речь идёт о завершении дел творения; во втором – о продолжении провиденциальных дел в творении.

Бог поставил землю на твёрдых основах и все же трудится над её плодородием. В Пс. 103:5 провозглашается, что Бог «поставил землю на твёрдых основах». А через несколько стихов сказано о том, что Бог *продолжает* делать, «чтобы произвесть из земли пищу» (Пс. 103:14). Первое – созидательный труд, второе – труд возделывания. Это труды Божии.

Бог сотворил мир и продолжает поддерживать его бытие. В Деян. 17:24 сказано: «Бог, сотворивший мир [...]»; а через несколько стихов говорится, что «мы Им живём и движемся и *существуем*» (Деян. 17:28). Бог – это и причина нашего появления *в прошлом*, и причина нашего существования *в настоящем*.

Мир создан Богом и Им стоит. В Кол. 1:16 о Боге говорится, что «Им создано всё», а уже в следующем стихе поясняется, что «всё Им стоит» (Кол. 1:17). Первое – это божественная причина появления, а второе – божественная причина существования.

Всё сотворено Богом, и Его словом всё держится. В Евр. 1:2 о творении Бога Отца сказано: «чрез Которого [Христа] и веки сотворил [Бог]». В Евр. 1:3 Писание учит, что Христос держит «всё словом силы Своей».

Бог сотворил всё, и по Его воле всё существует. В Отк. 4:11 апостол Иоанн сопоставляет Божии дела творения и провиденциального поддержания мира. Он пишет: «Ты *сотворил* всё, и всё по Твоей воле *существует*». Всё сущее *получило* существование от Бога и по-прежнему *продолжает получать* от Него существование.

Реальность творения включает в себя как появление мироздания, так и его нынешнее существование. Творец необходим не только для того, чтобы создать мир, но и для того, чтобы провиденциально его поддерживать. Картина творения не будет полной, если в неё не войдёт каждое из этих дел Божиих.

Разъяснение дел Божиих. Как мы видели, дела Божии в аспекте существования мира разделяются на две обширные категории: создание Вселенной и её сохранение (провиденциальная забота о ней). В каждой из этих категорий можно выбрать три области для сопоставления: это действующее лицо (Бог), Его деяния и результат Его дел. Сопоставим сначала деяния Бога при сотворении мира с Его делами для сохранения мироздания.

Божии дела создания и сохранения. Из уже приведённых нами цитат явствует, что в Библии описывается необходимость дел Божиих как для акта *появления* Вселенной, так и для процесса *продолжения её существования*. Это можно выразить несколькими способами, которые подчёркивают нюансы данного сопоставления:

– Бог создал Вселенную из ничего и удерживает её от исчезновения.

□ Бог выступает как порождающей, так и поддерживающей причиной всего сущего.

□ Бог Своим действием *произвёл* жизнь и Своим воздействием обеспечивает её *воспроизведение*.

□ Деянием Божиим установлено мироздание, и теперь Бог деятельно его обустраивает. Слово «провидение» самым непосредственным образом указывает на дела Божии по управлению всем, что существует, и всем, что происходит.

□ Бог занимался созданием Вселенной, и Бог занимается попечением о ней.

□ Действием Бога объясняется появление и функционирование мироздания.

Сказанное можно подытожить в следующей таблице:

Деяние создания

Дела сохранения/ провидения

Сотворение Вселенной

Сохранение Вселенной

Первичный акт

Последующий процесс

Вселенная создана из ничего

Вселенная удерживается от исчезновения

Начало
Продолжение
Порождение жизни
Воспроизводство жизни
Построение мироздания
Обустройство мироздания
Получение сущего
Попечение о сущем
Сделано
Возделывается

Бог как действующее начало: первопричина и вторичные причины. Учитывая, что Бог выступает и в качестве *Инициатора*, и в качестве *Устроителя* мироздания, мы сможем понять, почему действие Божье в Его Вселенной с начала и до конца бывает как *прямым*, так и *опосредованным*. Хотя Бог является *Первопричиной* всего сущего. Он иногда действует через *вторичные причины*. То, что мы обычно называем природными процессами, по сути дела представляет собой опосредованное действие Бога через вторичные (естественные) причины. В этом отношении Бог есть *дальнодействующая Причина*, тогда как природные силы выступают *непосредственной* причиной происходящего. Иными словами, речь идёт о том, что Бог – *высшая Причина*, а природа – *косвенная причина* большинства наблюдаемых событий. Соотношение между ролью *Инициатора* и ролью *Устроителя* мироздания можно выразить так:

Непосредственно в творении Бог есть:
Непосредственно в провидении Бог есть:
Инициатор
Устроитель
Первоисточник
Зиждитель
Творец
Попечитель
Создатель благ
Податель благ
Опосредованно Бог есть:

И действует через:

Первопричина

Вторичные причины

Дальнодействующая причина

Непосредственные причины

Высшая причина

Косвенные причины

Верховный управитель

Промежуточные звенья в цени управления

Результат дел Божиих. Дела Бога совершаются в Его Вселенной двумя способами: это *непосредственное действие* (сотворение) и *опосредованное воздействие* (провиденциальное сохранение). Первое есть Его *прямая* деятельность, а второе – *косвенная*. Прямые деяния Бога совершаются в *одно мгновение*; опосредованные предполагают *продолжающийся процесс*. Кроме того, результат Божиих деяний в творении не связан с минувшим. Это творение *ex nihilo* («из ничего») (*см*. творение: различные взгляды) или *de nova* («полностью новое»). Так, Бог создал Вселенную из ничего, жизнь – из небытия, рациональное – из внерационального. Это точки разрыва, где связующим звеном выступает прямое деяние Бога (*см*. эволюция биологическая).

Далее, акт Божьего творения повлёк *уникальные* события появления Вселенной, тогда как её провиденциальное сохранение предполагает *повторяемость* событий. Здесь речь может идти о таких категориях, как *сингулярность* и *регулярность*. Изначальные события творения сегодня *ненаблюдаемы*, а провиденциальное действие Бога в мироздании можно наблюдать и в настоящее время. Результаты деяний Бога можно сопоставить таким образом:

Результаты Божиих деяний

Результаты прямого действия

Результаты опосредованного воздействия

Непосредственные

Косвенные

Мгновение

Процесс

Отделённость от минувшего
Связь с прошлым
Уникальные события
Повторяющиеся события
Сингулярность
Регулярность
Ненаблюдаемое
Наблюдаемое

Это различие между сингулярностью в прошлом и регулярностью в настоящем, которые суть результат деяний Бога, выступает основой для разделения науки на две категории: наука о происхождении Вселенной и наука о функционировании Вселенной.

Значение для науки. До конца дарвиновского периода в естествознании основатели науки нового времени были креационистами, то есть они верили в сверхъестественное происхождение мироздания и жизни в нем. В число креационистов входят:

Иоганн Кеплер (Kepler; 1571–1630), небесная механика, физическая астрономия

Блез Паскаль (Pascal; 1623–1662), гидростатика

Роберт Бойль (Boyle; 1627–1691), химия, динамика газов

Николаус Стено (так же Стенсен, Стено; Steno; 1638–1686), стратиграфия

Исаак Ньютон (Newton; 25 декабря 1642 [4 января 1643 по новому стилю] – 1727), дифференциальное и интегральное исчисление, динамика

Майкл Фарадей (Faraday, 1791–1867), теория поля

Чарлз Бэббидж (Babbage; 1792–1871, вычислительные машины

Жан Луи Агассис (Agassiz; 1807–1873), гляциология, ихтиология

Джеймс Симпсон (Simpson; 1811–1870), гинекология

Грегор Мендель (Mendel; 1822–1884), генетика

Луи Пастер (Pasteur; 1822–1895), бактериология

Уильям Кельвин (Томсон, Kelvin; 1824–1907), теория энергии, термодинамика

Джозеф Листер (Lister; 1827–1912), антисептическая хирургия

Джеймс Клерк Максвелл (Maxwell; 1831 – 1879), электродинамика, статистическая термодинамика

Уильям Рамзай (Ramsay: 1852 – 1916), химия изотопов

Кроме этих основополагающих представителей естественных наук и математики, существовали их предшественники, которые тоже верили в сверхъестественное творение. К ним относятся Роджер Бэкон (Bacon; 1220–1292), Николай Коперник (Copernicus; 1473–1543) и Галилео Галилей (Galilei; 1564–1642). За немногими исключениями, учёные до 1860 г. были христианами. Одно из высказываний Ньютона характеризует типичные представления учёных на протяжении первых двух с половиной столетий эпохи Просвещения:

Эта, отличающаяся несравненной красотой, система Солнца, планет и комет могла появиться только благодаря мудрости и владычеству разумного и могущественного Существа. И если неподвижные светила представляют собой центры других подобных систем, то они, созданные столь же проникновенной мудростью, все должны находиться во власти Одного [Newton, 369].

Иоганн Кеплер так объяснял своё стремление заниматься наукой:

О, если бы Бог устроил так, чтобы мои чарующие гипотезы (в *Mysterium Cosmographicum*) сполна принесли среди всех разумных людей тот результат, к которому я стремился, публикуя их, а именно, чтобы вера в сотворение мира укрепилась благодаря этому свидетельству извне, чтобы мысль Творца была распознана в природе, и чтобы Его неисчерпаемая мудрость день ото дня сияла всё ярче [цитируется в Holton, 84].

Кроме того, что основатели науки нового времени были креационистами, сама концепция творения стала важным фактором в развитии естествознания. М. Б. Фостер в статье для престижного английского журнала *Mind* отмечал в 1934 г., что:

Возникает основополагающий вопрос: каков источник тех внегреческих элементов, которые. будучи введены в философию послереформационными философами, собственно,

и обусловили современность современной философии? А также […] каков источник тех внегреческих элементов в современном естествознании, которые предопределили характерные черты современной науки о природе? Ответ на первый вопрос гласит: христианское откровение, а ответ на второй вопрос: христианская доктрина творения [Foster, 448].

Поворот к натурализму. После того как Чарлз °Дарвии (1809–1882) опубликовал в 1859 г. свой труд «О происхождении видов», ситуация радикально изменилась. Сначала стало господствующим натуралистическое объяснение происхождения видов (*см*. натурализм). Однако в приписке к последнему параграфу во втором издании своей подобной разорвавшейся бомбе книги Дарвин сделал ту оговорку, что не настаивает на натуралистическом объяснении происхождения первого живого существа (или существ). Он писал: «Есть своё величие в таких, имеющих ряд достоинств, представлениях о зарождении жизни, которую Творец изначально вдохнул в несколько форм или в одну». Хотя Дарвин верил, что жизнь возникла в «тёплых лужах», он не пытался дать полностью натуралистическое объяснение происхождения Вселенной (*см*. эволюция космическая), несмотря даже на то, что его взгляды естественным образом подталкивали его в этом направлении. В конечном счёте, стали господствующими и такие натуралистические объяснения.

Логические ошибки отрицания сверхъестественного. Натуралистический уклон в науке обусловлен резко отрицательным отношением ко всему сверхъестественному, распространившимся после появления трудов Бенедикта °Спинозы, который доказывал, что чудеса невозможны, и Дэвида °Юма, который настаивал, что чудеса неправдоподобны. В обоих случаях аргументация имела изъяны, как то показано в статье *чудеса: аргументы против.*

В самом деле, к концу двадцатого века в науке произошло достаточно много событий, чтобы взоры снова обратились на сверхъестественного Творца, особенно в связи с теорий Большого взрыва, антропологическим принципом и достижениями молекулярной биологии.

Наука о происхождении и наука о функционировании. Обусловленное предубеждённостью против всего сверхъестественного, современное отрицание креационистских взглядов в науке вызвано непониманием различия между *операционной* наукой, то есть наукой о *функционировании* мироздания, которая имеет дело с наблюдаемой в настоящее время регулярностью, и наукой о его *происхождении*, которая занимается чисто теоретической реконструкцией ненаблюдаемой сингулярности в прошлом. Первая – эмпирическая наука; вторая ближе к юриспруденции. Ни проблемы макроэволюции, ни проблемы сотворения мира не относятся к ведению науки операционной. И то, и другое требует применения принципов науки о происхождении (*см*. происхождение вселенной). Творение есть настолько же научный вопрос – вопрос науки о происхождении – как и макроэволюция.

Значение для богословия. В сотворённом мироздании проявляется Божия слава: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18:2). Псалмопевец восклицает: «Господи, Боже наш! как величественно имя Твоё по всей земле! Слава Твоя простирается превыше небес!» (Пс. 8:2). Эти славословия Господу закладывают основы для теистического поклонения.

То, что создания должны поклоняться своему Творцу, явствует из множества текстов Писания. Иоанн пишет, что на небесах хвала творению будет воздаваться в славословиях Богу. Праведные будут петь: «достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу, ибо Ты сотворил всё, и всё по Твоей воле существует и сотворено» (Отк. 4:11).

Павел подтверждает, что обязанность поклонения распространяется на всё человечество и что нет никого, подлинно не знающего о необходимости поклоняться Творцу: «ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы». Однако «они, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, к не

возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце» (Рим. 1:19–21).

Поскольку мироздание есть творение, а не Бог, идолопоклонством было бы поклоняться ему или любой его части. Вселенная не состоит из божественной субстанции; она сотворена Богом из ничего. См. раздел о творении *ex nihilo* в статье *см*. творение: различные взгляды. Тяжкий грех – поклоняться и служить «твари вместо Творца» (Рим. 1:25). По этой причине Библия сурово осуждает идолопоклонство. Бог заповедал: «не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх. 20:4). Бог настолько же отличен от мира, насколько горшечник отличен от глины (Рим. 9:20–21). Восхищения и поклонения достоин Создатель, а не сделанная Им вещь.

Значение для общества/этики. *Творение освящает брак*. Иисус выводил нравственную основу брака из факта сотворения Адама и Евы. Отвечая на вопрос: «по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?» (Мф. 19:3), Иисус сказал: «не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19:4–6).

Творение утверждает человеческое достоинство. Моисей сказал, что убивать человека нельзя, «ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9:6). Иаков добавил, что проклинать человека нельзя по той же самой причине: «им [языком] благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человеков, сотворённых по подобию Божию» (Иак. 3:9).

Творение придаёт смысл нравственности. Все нравственные принципы (*см*. нравственность: абсолютная природа) определяются абсолютным совершенством и неизменно нравственной природой Бога (*см*. Бог: сущность). Творение самым непосредственным образом указывает на нравственные принципы, обязательные для взаимоотношений между человеческими существами, как собратьями, несущими в

себе образ Божий. Например, запрет на убийство другого человека обусловлен тем, что только Бог даёт человеческую жизнь и имеет право отнять её (Быт. 9:6; Иов 1:21). Мы не смеем делать то же самое без разрешения, потому что не мы создали человеческую жизнь, и мы не властны над нею. Наша нравственная обязанность защищать и оберегать человеческую жизнь вытекает из того факта, что она создана Богом.

Творение объединяет человечество. Бог сотворил Адама и Еву (Быт. 1:27) и наказал им растить детей (Быт. 1:28), что они и сделали (Быт. 5:1). Все человеческие существа являются их потомками (1Пар. 1:1; Лк. 3:38). На основе этой доктрины единства человечества в его прародителях Павел объявляет греческим философам, что Бог произвёл все народы от единого предка (Деян. 17:26–29). Малахия вопрошает: «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас?» (Мал. 2:10). Одним из следствий этого единства в творении является то, что расизм одновременно нравственно порочен перед Творцом и бессмыслен. Существует только одна раса, род Адамов, который делится на этнические группы. Смешанные браки между этими группами вполне законны. Национальная ненависть есть прямое выступление против Божьего замысла.

Творение предопределяет равенство полов. Доктрина творения противостоит попыткам как мужчин, так и женщин утвердить своё превосходство над другим полом. Несмотря на противоположные обвинения, направленные против консервативных христиан, насилие и унижение в отношениях полов противоречит учению Писания. Бог объявил, что в Его глазах оба пола равны: «и сотворил Бог человека по образу Своему […] мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27). Это равенство в сущности. Иисус повторил эту истину в Мф. 19:4. Точно так же апостол Павел отмечает взаимозависимость мужчин и женщин: «и не муж создан для жены, но жена для мужа […] Впрочем ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо, как жена от мужа, так и муж чрез жену; все же – от Бога» (1Кор. 11:9–12).

Творение узаконило авторитет властей. Как указывает Библия, «нет власти не от Бога, существующие же власти от

Бога установлены» (Рим. 13:1). В упомянутом выше отрывке из Быт. 9:6 наличие образа Божьего в сотворённом человеке признаётся настолько важным, что убийц надлежит карать смертью. Защита человеческой жизни и наказание тех, кто её отнимает, стали функцией властей. По словам апостола Павла, тот, кто имеет власть, «есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13:4).

Творение выступает основой гендерного распределения ролей и авторитета. Вопрос о мужском главенстве или руководстве продолжает оставаться актуальной темой в церквях, члены которых придерживаются библейских взглядов на творение. Но дело отнюдь не в том, чтобы консервативные христиане (мужского и женского пола) были женоненавистниками, как зачастую стремятся представить поборники и поборницы феминизма. Принципу равного достоинства мужчин и женщин, их взаимоуважения в сочетании с исполнением мужчиной руководящих обязанностей учит Книга Бытие, а в Новом Завете он формулируется применительно к Церкви.

Павел непреложно утверждает этот принципе 1Тим. 2:11–14: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщён; но жена, прельстившись, впала в преступление». Относительно распределения авторитета в семье Павел пишет: «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава – муж, а Христу глава – Бог […] Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа» (1Кор. 11:3, 8–9). Отсюда явствует, что иерархическая последовательность творения выступает одним из оснований для распределения ролей в семье.

На основе этой иерархической последовательности творения и роли Адама, как главы в завете между Богом и родом человеческим, руководящие обязанности в доме и Церкви возлагаются на мужчину. На Адама возлагалась главная ответственность за соблюдение условий завета. Именно через

его грех род человеческий стал подвластен смерти (см., например, Рим. 5:12–14).

В нашем кратком изложении этой сложной проблемы необходимо подчеркнуть, что упомянутые обязанности мужчины нельзя считать основанием для отрицания равенства мужчины и женщины в их сущности носителей образа Божьего (см. выше). Божий замысел о разделении гендерных ролей никак не указывает на сравнительное значение или ценность мужчин и женщин в духовном теле Христовом, где «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28).

Творение и грехопадение связаны со спасением. В главе Рим. 5 искупление прямо связывается с фактом сотворения Адама: «Посему, как одним человеком грех вошёл в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нём все согрешили [...] Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5:12, 17). В этом тексте факт физической смерти, которой подвержены все люди, прямо связывается с фактами существования Адама и его грехопадения. Точно так же, путём прямого сопоставления, факт физической смерти Христа и освобождения от греха связан с этим фактически существовавшим Адамом.

Творение связано с Воскресением. Обращаясь к стиху Быт. 2:7, Павел пишет в 1Кор. 15:45–49:

«первый человек Адам стал душою живущею»; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного.

Павел сопоставляет факт существования Адама и факт существования Христа в учении о том, какое значение имело фактически произошедшее воскресение Христа. Поскольку Христос есть «первенец» (1Кор. 15:20) в физическом

воскресении верующих, доктрина сотворения Адама связана с доктриной воскресения Христа и верующих.

Творение связано со Вторым пришествием. Апостол Пётр призывает:

Прежде всего знайте, что в последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям и говорящие: «где обетование пришествия Его? ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, всё остаётся также». Думающие так не знают, что в начале словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою: потому тогдашний мир погиб, быв потоплен водою. А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков. Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Придёт же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят. Если так всё это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламенённые небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают? Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда [2Пет. 3:3–13].

Пётр красочно описывает сотворение мира, его конечное разрушение и окончательное спасение верующих. Эти истины взаимосвязаны. То есть упование верующих на окончательное очищение и восстановление творения основано на свидетельстве о сотворении Вселенной.

Заключение. Бог Писания действует как в акте *творения*, так и в процессе провиденциального *сохранения* Вселенной. Он – причина её начала и причина продолжения её существования. Горизонтальное (*калам*) космологическое доказательство свидетельствует о первом типе причинного соотношения Бога с мирозданием (*горизонтальная причинная связь*). А

традиционное космологическое доказательство свидетельствует о *вертикальной причинной связи* при поддержании Богом существования Вселенной в данный момент. Второй тип причинной связи находится в противоречии с деизмом. Оба типа причинной связи подтверждают концепцию творения *ex nihilo*. Каждому типу связи соответствует свой род науки: порождающая причинность Бога является объектом *науки о происхождении* (*см*. происхождение вселенной), а Его провиденциально поддерживающая причинность является объектом *науки о функционировании* мироздания.

Наука развивалась бы совсем по-другому, если бы её основатели, начиная с Роджера Бэкона, придерживались атеистического мировоззрения, столь распространённого в научном сообществе конца двадцатого века. Большинство твёрдо верит в подчинённое единому замыслу теистическое творение с познаваемыми, поддающимися выявлению законами, которые установлены Творцом. Последарвиновская предубеждённость против любых сверхъестественных объяснений творения фактически обусловлена непониманием различия между наукой о происхождении и наукой о функционировании.

В самом деле, даже искупление описывается как новое *творение* (2Кор. 5:17), в котором предполагается связь с «древним». И даже доктрина богодухновенности Писания (*см*. Библия: свидетельства истинности) вытекает из того факта, что существует Бог, Который может Своим словом создать Вселенную (например, Быт. 1:3, 6). Апостол Павел провозглашает, что «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божьей в лице Иисуса Христа» (2Кор. 4:6). Как и Его творение, Слово Божье исходит «из уст Божиих» (Мф. 4:4).

Библиография:

I. Asimov, *The Beginning of I he End*.

Augustine. *Literary Commentary on Genesis.*

→ *On the Soul and Its Origin*.

F. Bacon, *Novum Organum*.

P. Simon de Laplace. *The System of the World*.

M. B. Foster, «Tile Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science», *Mind*. 1934.

N. L. Geisler and K. Anderson, *Origin Science*.

H. Gruber, *Darwin on Man*.

G. Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought*.

P. Kreeft, *Between Heaven and Hell*.

C. S. Lewis. *Miracles*.

K. Marx, *Marx and Engels on Religion*.

I. Newton. «General Scholium» in *Mathematical Principles of Natural Philosophy*.

Plato, *Timaeus*.

C. Sagan, *Cosmos*.

Thomas Aquinas, *On the Power of God*.

N. Whitehead, *Science and the Modern World*.

Творение: различные взгляды

(*CREATION. VIEWS OF*)

Происхождение Вселенной пытаются объяснить в трёх основных системах взглядов. Теисты (*см*. теизм) считают, что всё сущее создано *ex nihilo*, «из ничего». Пантеисты (*см*. пантеизм) полагают, что материальная Вселенная возникла *ex Deo*, «из Бога», как некий аспект существования безличностного божественного существа, а не как результат сознательной деятельности существа, которая направлена вовне. Материализм (*см*. материализм) настаивает на появлении *ex materia* (из предсуществовавшего вещества).

Материалисты, в том числе атеисты (*см*. атеизм) и дуалисты (*см*. дуализм), уверены, что происхождение Вселенной вообще не включало в себя творение, если под «творением» понимать совершаемое неким существом действие. В целях сравнения, однако, мы поместим взгляды материалистов и пантеистов под рубрику «представлений о творении». Материалистическую концепцию происхождения Вселенной можно назвать «творением *ex materia*», то есть «из материи».

"Творение ex materia". В материалистической (или дуалистической) концепции всего сущего обычно считается, что материя (или физическая энергия) вечна. Материя существовала всегда и, по своей сути, всегда будет существовать. Как это формулируют физики в виде Первого начала термодинамики, «энергия не может ни создаваться, ни уничтожаться».

В учении о «творении из материи» есть два основных течения: одно предполагает существование Бога, а другое – нет.

Бог творил из предсуществующей материи. Многие древние греки (дуалисты) верили в сотворение мира Богом из некоего уже существовавшего, предвечного «кома глины» (см. Plato, 27f.). То есть и Бог, и «вещество» материальной Вселенной (космоса) существовали всегда. «Творение» есть

вечный процесс, в ходе которого Бог постоянно придаёт форму веществу Вселенной.

°Платон называл материю «бесформенностью» (*chaos*). Бог – это её Формирователь (*Демиург*), «Горшечник». Обращаясь к миру вечных форм (идей). Бог придаёт облик и структуру бесформенной массе материи. Формирователь (Бог) с помощью форм (идей, которые вытекают из формы) создаёт из бесформенного (материи) оформленное (космос). Или, в греческих терминах, *Demiurges* с помощью *eidos* (идей) которые вытекают из *agathos* (благо), превращает *chaos* в *cosmoc.* Элементы платоновского дуализма выделить достаточно легко:

Материя вечна. Главная субстанция Вселенной существовала всегда. Не было такого времени, когда бы составляющие физической Вселенной не существовали.

«Творение означает формирование, а не создание». «Творение» не подразумевает появление чего-то из небытия. Оно предполагает лишь формирование. Бог организует материю, которая уже была.

«Творец – это Формирователь, а не Создатель». Итак, «Творец» – это не «Создатель», а «Строитель». Бог – это Зодчий материальной Вселенной, а не Источник всего сущего.

Бог не имеет верховного владычества надо всем сущим. Такой Бог не имеет верховной власти, поскольку нечто вечное существует помимо Бога. Вечная материя диалектически противоположна Богу, и Он не в состоянии ничего с этим поделать. Он может формировать материю в определённых рамках. Точно так же, как существуют ограничения на то, что можно сделать из бумаги (она хороша для воздушных змеев, но не для космических кораблей), сама природа материи оказывается здесь препятствием. Как само существование, так и природа материи обуславливают ограничения для могущества Бога.

Никакого Бога в творении не было. Второе течение обычно называют °атеизмом, хотя многие агностики (*см*. агностицизм) придерживаются практически тех же самых взглядов. Атеист говорит, что Бога нет; агностик заявляет, что он не знает, есть ли Бог. Но ни один из них не считает необходимым постулировать

существование Бога для объяснения мироздания. Материя просто была и будет. Вселенная и есть всё то, что только существует. Даже сознание возникает из материи.

Твёрдый материалист на вопрос «Откуда взялась Вселенная?» отвечает вопросом «А откуда взялся Бог?». В материалистическом мировоззрении этот вопрос бессмыслен, поскольку Вселенная занимает почти всю концептуальную нишу, в норме отводимую для Творца (*см*. принцип причинности).

В том, что творение вышло из материи, было уверено немало мыслителей, начиная с античных атомистов (*см*. атомизм). Карл °Маркс (Marx; 1818–1883), философ нового времени, стремился привести материализм к его логическому завершению, социализму (Marx, 298). Столетием позже астроном Карл Саган занимался популяризацией этих представлений в телепередачах и книгах для широких масс. Западный мир услышал кредо Сагана: «Космос – это всё, что только есть, всё, что только было, и всё, что когда-либо будет» (Sagan, 4). Род человеческий – не более чем звёздная пыль, размышляющая о звёздах. Люди создали Бога. Как говорил Маркс, разум не создавал материю; это материя создала разум (Marx, 231).

Исходя из вечного существования материи и движения, атеист объясняет всё остальное через доктрины *естественной эволюции* (*см*. эволюция космическая) и *естественных законов*. *Естественная эволюция* (*см*. эволюция биологическая) протекает по формуле *материя плюс время плюс случайность*. Даже человеческая жизнь, во всей её сложности, может быть объяснена с помощью чисто естественных законов физической Вселенной. Имея достаточно времени, обезьяна за пишущей машинкой напечатает все произведения Шекспира. Необходимости в разумном Творце не возникает.

Тезисы в «творении ex materia». Нетеистическую концепцию происхождения мироздания можно свести к четырём тезисам:

Материя вечна. Как уже отмечалось, центральной посылкой материализма является утверждение, что материя

существовала всегда. Или, как сказал один атеист, если уж материя обязательно должна была быть порождена, то она была порождена *«из ничего»* и *"ничем"* (Kenny, 147). Материальная Вселенная – это самоподдерживающаяся и самопорождающаяся закрытая система. Согласно рассуждениям Айзека Азимова (Asimov), имела место равная вероятность, что из ничего и получится ничего, или что из ничего получится нечто. К счастью, как раз получилось нечто (Asimov, 148). Итак, материя либо вечна, либо возникла из ничего спонтанно, без причины.

Первоначальные материалисты – атомисты (*см*. атомизм) – считали материю совокупностью бесчисленных неуничтожимых крупиц реальности, которые назвали атомами. После расщепления реально существующих атомов и появления формулы Альберта Эйнштейна $E = mc^2$ (энергия равна массе, умноженной на квадрат скорости света), материалисты стали говорить о неуничтожимости энергии (Первое начало термодинамики). Энергия не прекращает существовать; она просто принимает новые формы. Даже после смерти все составляющие нашего тела переходят в окружающую среду и используются заново. Так этот процесс и продолжается.

В Творце нет необходимости. Твёрдый материализм требует в качестве исходной посылки атеизма или нонтеизма. Бога нет или, по крайней мере, нет необходимости в Боге. Мир сам себя объясняет. Как сказано во «Втором гуманистическом манифесте» (*The Humanist Manifesto II*), «в качестве нонтеистов мы начинаем с человека, а не Бога, с природы, а не божества» (Kurtz, 16).

Люди не бессмертны. Ещё один постулат сводится к тому, что не существует бессмертной (см. бессмертие) души или, обобщённо, духовного аспекта человеческого существа. В «Первом гуманистическом манифесте» (*The Humanist Manifesto I*) отрицается «традиционный дуализм души и тела […] Современная наука упразднила такие исторические концепции, как «дух в машине» и «отделяемая душа"" (ibid., 8.16–17). Твёрдые материалисты вообще не верят в существование у человека души. Никакой души нет, есть только химические

реакции в мозговой ткани. Томас Гоббс (1588–1679) так определял материю:

Мир (я имею в виду не то земное существование, удовольствия которого называются «мирскими», а Вселенную, то есть целокупность всего сущего) вещественен, иными словами, представляет собой вещественное тело; и имеет измерения протяжённости, а именно, длину, ширину и глубину; также, каждая часть тела подобна телу и имеет те же измерения: и, соответственно, каждая часть Вселенной есть тело, а то, что не есть тело, не является частью Вселенной; а учитывая, что Вселенная есть всё то, что не является частью Вселенной, есть ничто и, соответственно, нигде не находится [Hobbes, 269].

Менее твёрдые материалисты признают существование души, но отрицают, что она может существовать независимо от материи. С их точки зрения душа относится к телу так же, как отражение в зеркале – к смотрящему в него. Когда тело умирает, умирает и душа. Когда материя разрушается, разум уничтожается вместе с ней.

Люди – не уникальные живые существа. Среди тех, кто верит в творение из материи, существуют разногласия по поводу природы человека. Большинство признаёт особый статус человека, как венца эволюции. Тем не менее практически все придерживаются общего мнения о том, что человек отличается от низших форм жизни только степенью своего развития, а не своей сущностью. Человек – просто высшая и самая поздняя ступенька на лестнице эволюции животных. У человека умственные способности развиты лучше, чем у приматов. Безусловно, люди по своей сущности не выше остальных представителей фауны, даже если они высшие из животных.

Оценка «творения ex materia». Критику дуализма см. в статье *ограниченный теизм*. Атеистическое мировоззрение критикуется в статье *атеизм*. Далее, свидетельство в пользу теизма есть свидетельство против тезиса о вечности Вселенной (*см*. доказательство космологическое; доказательство космологическое, горизонтальная форма; теизм). Современной наукой обнаружены убедительные доводы против тезиса о

вечном существовании материи (космологическая модель °Большого взрыва; также *см*. эволюция космическая).

«Творение ex deo». В то время как атеисты и дуалисты верят в «творение *ex materia*», °пантеизм предполагает «творение *ex deo*», «из Бога». Все пантеисты делятся на две категории: абсолютные и не абсолютные пантеисты.

Абсолютный пантеизм. Абсолютный пантеист заявляет, что существует только разум (или дух). То, что мы называем «материей», есть иллюзия, подобная сновидению или миражу. Она кажется существующей, но на самом деле её нет. Этого взгляда придерживались два классических представителя пантеизма, Парменид на Западе (грек) и Шанкара на Востоке (индус).

Парменид доказывал, что всё есть одно (*см*. монизм), поскольку признавать существование более чем одной сущности абсурдно (Parmenides, 266–83). Две, или более, сущности должны были бы отличаться друг от друга. Но единственная для них возможность различаться – или через нечто (бытие), или через ничто (небытие). Различаться через ничто нельзя, ибо различаться через ничто (небытие) – это то же самое, что не различаться ничем. И две сущности не могут различаться через бытие, поскольку бытие (существование) – это единственное, что есть у них общего. Это означало бы, что они различаются в том самом аспекте, в котором они одинаковы. Следовательно, двух, или более, сущностей быть не может; есть только одна сущность. Все есть одно, и это одно есть все. Ничего больше в реальности не существует.

В терминологии творения это значит, что Бог существует, а мир – нет. Есть Творец, но нет творения. Или, по крайней мере, мы можем только говорить, что творение существует, считая это творение происходящим от Бога так же, как сновидение происходит от души. Вся Вселенная есть лишь не что иное, как то, что думает Бог. Бог – это полнота всей реальности. А то нереальное, о чём думает Бог и что кажется нам существующим, подобно нулю. Это в буквальном смысле слова ничто.

Шанкара образно описывал соотношение мира и Бога, иллюзии и реальности по аналогии с объектом, который кажется змеёй, но при ближайшем рассмотрении оказывается верёвкой (см. Prabhavananda, 55). Когда мы смотрим на мир, то, что мы видим, не есть реальность (или *Брахман*). Это просто иллюзия (*maya*).

Сходным образом, когда человек смотрит на себя самого, то, что кажется ему существующим (тело), есть лишь иллюзорное проявление того, что на самом деле существует (душа). А заглядывая к себе в душу, человек открывает, что глубины его души (*атман*) на самом деле суть глубины Вселенной (*Брахман*). *Атман* (человек) – это *Брахман* (Бог). Мнение, что мы – не Бог, есть не более чем часть иллюзии или сновидения, от которого мы должны пробудиться. Рано или поздно нам всем предстоит обнаружить, что всё происходит от Бога и всё есть Бог.

Не абсолютный пантеизм. Другие пантеисты придерживаются более гибких и эластичных представлений о реальности. Хотя они верят, что всё сущее едино с Богом, в единстве Бога они признают множественность. Они полагают, что всё есть одно примерно таким же образом, как все радиусы круга сходятся в его центре или как все капельки сливаются в одном необъятном океане. К представителям этого течения относятся неоплатонический философ третьего столетия °Плотин (205–270), философ нового времени Бенедикт °Спиноза (Spinoza; 1632–1677) и современный индийский философ Радхакришнан (Radhakrishnan).

По представлениям не абсолютного пантеизма, в мире есть много существ, но все они происходят из Единой сущности (Бога). Множество в Одном, но Один – не в множестве. То есть все создания суть часть Творца. Они происходят от Него примерно так, как цветок происходит от семени или искры происходят от огня. Создания – это просто многочисленные капельки брызг, взметнувшихся над необъятным океаном, но только для того, чтобы в конце концов упасть назад и слиться с Одним. Все сущности происходят от Бога, являются частью Бога и снова сольются с Богом. В формальном смысле слова

для пантеиста творения нет, а есть лишь эманация всех сущностей от Бога. Вселенная не была создана из ничего (*ex nihilo*) или из чего-то предсуществующего (*ex materia*). Она состоит из Бога (*ex deo*).

Основные элементы пантеистических представлений о происхождении Вселенной можно сформулировать так:

Нет абсолютного различия между Творцом и творением. Творец и творение едины. Они могут различаться по ракурсу, как две стороны блюдца, или по соотношению, как причина и следствие. Но Творец и творение отличны не более, чем отражение в пруду отличается от плавающего в нём лебедя. Одно из них – зеркальный образ другого, реального существа. Даже для тех, кто верит, что мир реален, Творец и творение суть просто две стороны одной монеты. Реального различия между ними нет.

Эти отношения между Творцом и творением вечны. Пантеисты верят, что Бог есть причина мира, но настаивают, что Он выступает такой причиной вечно, точно так же, как лучи вечно исходят от вечного солнца. Вселенная так же стара, как Бог. Подобно тому как один камень может в вечном мире вечно лежать на другом, так и мир может вечно зависеть от Бога.

Мир состоит из той же субстанции, что и Бог. Пантеисты считают, что Бог и мир состоят из одного материала. В обоих случаях это божественная субстанция. Творение есть часть Творца. По своей сущности оно едино с Богом. Бог есть вода. Бог есть деревья. Как выразилась Мэрилин Фергюсон, когда молоко льют в кашу. Бога наливают в Бога (Ferguson, 382)! В конечном счёте есть лишь одна субстанция, один материал Вселенной, и это божественная субстанция. Мы все состоим из неё, так что все мы суть Бог.

Человечество есть Бог. Коль скоро всё творение есть эманация Бога, то и человечество тоже. Популярный богослов пантеизма в течении *Нью Эйдж*, Ширли МакЛейн, уверена, что каждый может с равным успехом сказать «я есмь Бог», «я есмь Христос» или «я есмь Сущий» (MacLaine, 112). В своей религиозной телепередаче («Out on a Limb», January 1987) она обвела рукой океан и воскликнула: «Я – Бог. Я – Бог!» Лорд

Майтрейя (Maitreya), которого многие в *Нью Эйдж* считают своим «Христом», заявил через Бенджамина Крима, своего пресс-агента: «Моя задача в том, чтобы показать человеку, что он может больше не бояться, что весь свет и вся истина пребывают в его сердце, что человек, узнав этот простой факт, станет Богом».

Оценка «творения ex deo". Есть несколько способов оценить концепцию «творения *ex deo*». Поскольку это составная часть пантеистического мировоззрения, к ней относится вся критика пантеизма. Например, существует реальное различие между финитным и инфинитным, необходимым и возможным бытием, между переменчивым и неизменным. И поскольку я не являюсь необходимым или неизменным существом, я должен оказаться существом лишь возможным. Однако возможное существо – такое, которого *может* не быть. И действительно, существует оно только потому, что причиной его существования стал Бог, а иначе его бы и не было. Словом, оно существует из ничего (*ex nihilo*).

Во-вторых, как показывается в горизонтальном (°*калам*) космологическом доказательстве, Вселенная не вечна. Следовательно, она начала существовать. Но прежде своего существования она была ничем. Вернее сказать, не было ничего (за исключением Бога), а после того, как Он создал мир, появилось нечто (что-то ещё, кроме Бога). Именно это и понимается под «творением *ex nihilo*». Таким образом, всё, что начинает существовать (как Вселенная), начинает существовать «из ничего», то есть *ex nihilo*.

Творение ex nihilo. Выражение *ex nihilo* на латыни означает «из ничего». Это теистическая концепция происхождения мироздания, согласно которой Бог дал существование Вселенной, не пользуясь предсуществовавшим материалом. Теизм утверждает, что только Бог вечен и что Он создал всё сущее, не используя предсушествовавшую материю и не собирая Вселенную из «кусочков» Своей собственной субстанции. Он сотворил её «из ничего» (*ex nihilo*).

Непротиворечивость «творения *ex nihilo*». Некоторые критики заявляют, что «творение *ex nihilo* – концепция

бессмысленная. Другие утверждают, что она – не библейская, что это позднейшее философское дополнение к христианскому мышлению. Аргументация о внутренней непоследовательности концепции «творения *ex nihilo*» выглядит примерно так:

1) Сама фраза «творение из» подразумевает предсуществующий материал.

2) Но концепция «творения *ex nihilo*» настаивает, что предсуществующего материала не было.

3) Следовательно, «творение *ex nihilo*» есть терминологическое противоречие.

В ответ теисты отрицают первую посылку, указывая, что оборот «из ничего» – это просто положительная формулировка отрицания «не из чего бы то ни было». То есть Бог не создавал Вселенную из какого бы то ни было предсуществовавшего материала. Афоризм «из ничего только ничто и получится» не следует понимать в абсолютном смысле. Он означает лишь, что нечто не может быть *порождено «ничем»*, а не то, что нечто не может *появиться после «ничего»*. Иными словами, нечто может быть сотворено «из ничего», но не «ничем». Бог породил бытие Вселенной из небытия. Оборот *ex nihilo* просто указывает на переход из состояния «ничто» в состояние «нечто». Он не предполагает, что ничто – это состояние существования, *из которого* Бог сформировал нечто. Ничто (отличное от Бога) есть состояние небытия, которое предшествовало началу существования Вселенной. Когда атеисты и пантеисты употребляют предлог *ex*, они имеют в виду «из», в смысле материальной причины. Но теисты подразумевают под предлогом *ex* причину порождающую. День получается «из утра», *после утра*, но не из него в буквальном смысле слова.

Логика «творения ex nihilo". Концепция «творения *ex nihilo*» имеет двоякую основу: во-первых, немногие логически возможные альтернативы неприемлемы; во-вторых, это логический вывод из космологического доказательства существования Бога типа «первой причины» (*см.* доказательство космологическое).

Три возможности. Можно показать, что «творение *ex materia*» и «творение *ex deo*» несовместимы с теизмом.

Следовательно, должна быть верна концепция «творения *ex nihilo*".

Прежде всего, теистический Бог не может творить *ex deo*. Поскольку Бог есть неразложимая, неделимая сущность (*см*. Бог: сущность), Он не может взять «часть» Себя и сделать из неё Вселенную. Неделимость подразумевает невозможность деления на составные части. Следовательно, сотворённый мир никак не может быть частью Бога. Такое предположение было бы пантеизмом, а не теизмом.

Далее, теистический Бог есть Необходимое Существо, то есть как раз такое, Которое не может не быть. Он не может начать или прекратить существование. Творение же – лишь возможная сущность; это сущность, которая есть, но которой могло бы и не быть. Итак, не может быть, чтобы творение было частью Бога, потому что оно лишь возможно, а Он необходим. Словом, Необходимое Существо не имеет в Себе «запасных частей», чтобы сделать из них что бы то ни было. Можно сказать, что существо Бога не имеет *долей*, которые можно было бы *отделить*. Если бы их можно было отделять, они бы не были необходимыми. Если же они необходимы, то отделять их нельзя. Таким образом, творение *ex deo* для теистического Бога невозможно.

Далее, теистический Бог не может творить *ex materia*. Ибо вера в то, что вне Бога есть что-то вечное – это уже не теизм, а дуализм. Ещё одного инфинитного существа вне Бога быть не может, так как невозможно существование двух финитных существ сразу. Если их двое, они должны различаться, а два инфинитных существа не могут различаться в своей сущности, потому что они имеют одну и ту же сущность. Два равнозначных существа не могут различаться по своей сущности, потому что это и есть тот самый их аспект, в котором они идентичны. Они могли бы различаться, только если бы имели разную сущность (*см*. проблема единственности и множественности). Итак, двух инфинитных существ быть не может.

А если существуют одно инфинитное и одно финитное существо (или несколько таковых), то финитное существо не может быть вечным Необходимым Существом. Оно не может

быть необходимым, потому что ограничено из-за своей потенциальности, а любое существо, имеющее потенциальность не существовать, не может быть необходимым существом. Оно не может быть вечным, поскольку для того, что ограничено в своём существовании, вечность недоступна. Таким образом, оно не могло предсуществовать в вечности (*см*. Бог: свидетельства существования).

Однако, если Вселенная не вечна, и если Бог не может творить из Своей субстанции, то получается, что Он должен был творить *ex nihilo*, потому что альтернатив уже не остаётся. Тем самым для теиста творение *ex nihilo* доказано.

«Доказательство Первой причины». В горизонтальной форме космологического доказательства (*см*. доказательство космологическое. горизонтальная форма) показывается, что материальная, пространственно-временная Вселенная имела начало. Но коль скоро Вселенная имела начало, то существовала она не всегда. Тем самым опровергается творение *ex materia* (из предсуществовавшего материала), поскольку такого материала до появления материи не было. Не было ничего, а затем появилась материя, сотворённая Богом, но отнюдь не из какой-то предсуществовавшей субстанции. Иными словами, если все финитные существа начали существовать благодаря Первопричине, существовавшей всегда, значит «до того» не было ничего, кроме вечной Первопричины. Следовательно, все финитные существа начали существовать «из» небытия.

Элементы концепции «творения ex nihilo". *Абсолютное различие между Творцом и творением*. Христианский теизм предполагает существование фундаментального отличия Творца от Его творения. Приведённое ниже сопоставление подчёркивает эти различия.

Творец
Творение
Несотворенный
Сотворённое
Инфинитный
Финитное

Вечный
Временное
Необходимый в Своём существовании
Лишь возможное
Неизменный
Изменяющееся

Бог и мироздание отличаются радикально. Бог – Создатель, а мироздание – Его произведение. Бог есть причина, а мироздание – следствие. Бог не ограничен, а мироздание ограниченно. Существование Творца самодостаточно, а творение в своём существовании всецело зависит от Него.

Возможно, некоторые примеры помогут ещё яснее представить реальное различие между Творцом и творением. В °пантеизме соотношение между Богом и творением такое же, как между океаном и каплями воды в нём или между огнём и летящими из него искрами. Но в теизме Бог соотносится с мирозданием так же, как художник и его картина или драматург и его пьеса. Хотя художник в каком-то смысле *проявляет* себя в своём шедевре, он *отличен* от него. Художник не есть его картина. Он находится выше своего произведения, превосходит его, стоит над ним. Творец Вселенной стал причиной её существования и раскрывает Себя в ней; но Бог не есть Вселенная.

Творение имело начало. Ещё один критически важный момент в теистической концепции «творения из ничего» заключается в том, что Вселенная (всё сущее, кроме Бога) имела начало. Иисус говорил о Своей славе с Отцом «прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Время не вечно. Пространственно-временная Вселенная была сотворена. Мир существовал не всегда. И мир не начался *во времени*. Мир стал *началом времени*. Не было так, что время существовало *прежде* творения, а потом, в какой-то момент времени, Бог сотворил мироздание. Напротив, это было не творение *во времени*, а сотворение *самого времени*.

И это не значит, что было время, когда не было Вселенной. Ибо до начала времени никакого времени не было. Единственное, что было «прежде» времени, это вечность. То

есть Бог существует в вечности; Вселенная же начала существовать. Таким образом, Бог предшествует сотворённой Им пространственно-временной Вселенной онтологически (в реальности), а не хронологически (во времени).

Сказать, что творение имеет начало, – значит указать, что его бытие началось из ничего. Сначала его не существовало, а потом оно уже было. Его не было, а потом оно появилось. Причиной этого начала бытия стал Бог.

Аналогии для «творения ex nihilo". Собственно говоря, хороших образных сравнений для «творения *ex nihilo*» нет, потому что это уникальное событие, не имеющее аналогов в нашем опыте. На опыте мы встречаемся только с тем, как нечто появляется из чего-то. Тем не менее кое-какие аналогии, пусть не совершенные, но полезные, найти можно. Одна из них – рождение новой идеи, благодаря которой появляется то, чего не было раньше. Она буквально создана нами из ничего, мы, по сути дела, даём ей жизнь, она начинает существовать. Разумеется, идеи, в отличие от физической Вселенной, нематериальны. Зато, подобно Божьему творению *ex nihilo*, они получают своё существование силой разума своего творца.

Ещё одна иллюстрация для «творения *ex nihilo*» – это акт свободы выбора, когда свободная воля производит действие, не существовавшее прежде. Поскольку свободный выбор (*см*. свобода воли) самообусловлен, он не предопределяется предшествующими условиями. Таким образом, по аналогии с «творением *ex nihilo*», он не зависит от чего-то внешнего; он буквально создаёт действие сам по себе.

Подтверждения концепции «творения ex nihilo". Один из древнейших известных археологам внебиблейских текстов о творении, насчитывающий свыше 4000 лет, ясно указывает на творение *ex nihilo*: «Господь неба и земли: земли не было, Ты сотворил её; дневного света не было. Ты сотворил его; дневной свет Ты [ещё] не сотворил» (Ebla Archives, 259). Концепция «творения из ничего» встречается вне Библии также во 2 Маккавейской: «посмотри на небо и землю и, видя всё, что на них, познай, что всё сотворил Бог из ничего» (2Мак. 7:28).

Хотя обозначающее «творение» древнееврейское слово *bara* не всегда подразумевает «творение из ничего» (ср. Пс. 103:30), в определённых контекстах оно, тем не менее, указывает именно на это. В Быт. 1:1 сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю». Учитывая контекст, в котором речь идёт об изначальном творении, здесь, по всей видимости, может подразумеваться только творение *ex nihilo*. Точно так же, когда Бог велел: «да будет свет», и стал свет (Быт. 1:3), произошло сотворение света *ex nihilo*. То есть свет в буквальном смысле слова и, надо полагать, мгновенно появился в мироздании, в котором его раньше не было.

В Пс. 148:5 сказано: «Да хвалят [ангелы] имя Господа, ибо Он повелел, и сотворились».

Иисус обращается к Богу: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Этот оборот повторяется в 1Кор. 2:7 и в 2Тим. 1:9. Очевидно, если мир имел начало, то он не существовал всегда. Он в прямом смысле слова перешёл от небытия к бытию. В этом аспекте каждая новозаветная цитата, в которой говорится о «начале» мироздания, подразумевает творение *ex nihilo* (ср. Мф. 19:4; Мк. 13:19). Стих Рим. 4:17 указывает на творение *ex nihilo* в очень простых и ясных словах: «пред Богом […] животворящим мёртвых и называющим несуществующее, как существующее». В Кол. 1:16 апостол Павел добавляет: «ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое». Тем самым опровергается мнение о том, что видимая Вселенная сотворена просто из невидимой материи, поскольку даже невидимая часть творения начала существовать «из ничего».

В Откровении Иоанна выражена та же самая мысль: «ибо Ты сотворил всё, и всё по Твоей воле существует и сотворено» (Отк. 4:11).

В Библии, от Книги Бытие до Откровения, провозглашается доктрина о сотворении Богом всего сущего, отличного от Него, *ex nihilo*.

Критика концепции творения ex nihilo. Существенно, что из концепции творения *ex nihilo* иногда делается ряд

неверных выводов. По большей части они обусловлены недопониманием этой концепции.

Концепция сотворения ex nihilo не подразумевает существование времени до времени. Иногда возражают, что эта концепция подразумевает, будто бы существовало время до начала времени, так как в ней утверждается, что время имело своё начало, и всё же Бог существовал «прежде» (хронологический термин), чем началось время. В ответ на это возражение теисты подчёркивают, что слово «прежде» употребляется здесь не в качестве хронологического термина, а в качестве указания на онтологическое первенство. Времени до начала времени не существовало, но Бог был. До начала времени было не время, а вечность. Для Вселенной небытие было «прежде» бытия в логическом смысле, а не в хронологическом. Творец был «прежде вековых времён» лишь по приоритету Своей сущности, а не по времени. Бог не творил во времени; Он совершил сотворение времени.

Она не подразумевает, будто бы «ничто породило нечто». Иногда концепцию «творения *ex nihilo*» критикуют так, как будто бы она утверждает, что «ничто породило нечто». Это явный абсурд – говорить, будто бы небытие может породить бытие (*см*. принцип причинности). Ведь для того, чтобы творить, необходима причина, которая существует, а несуществующее существовать не может. Следовательно, «ничто» не может создать нечто. Только нечто (или Некто) может стать причиной чего бы то ни было. «Ничто» порождает лишь ничто.

Вопреки тезису о том, что «ничто» порождает нечто, концепция «творения *ex nihilo*» утверждает, что Некто (Бог) создал из ничего нечто. Это вполне согласуется с фундаментальным принципом причинности, который требует, чтобы всё, что начинает существовать, имело свою причину. «Ничто» не может дать существование чему бы то ни было, но Некто (Бог) может дать существование чему-то, отличному от Него и не существовавшему прежде. Итак, с точки зрения теизма, «творение из ничего» не означает «сотворение ничем».

Она не подразумевает, будто бы «ничто» есть нечто. Когда теист заявляет, что Бог сотворил мир «из ничего», он не

имеет в виду, что это «ничто» было каким-то невидимым, нематериальным «чем-то», использованным Богом для создания материальной Вселенной. «Ничто» так и значит – абсолютное «ничто». То есть существовал Бог, и больше ничего. Бог сотворил Вселенную, и только Он стал причиной существования всего остального, что есть кроме Него.

Заключение. Концепция «творения *ex nihilo*» библейски обоснована и философски последовательна. Это существенная для христианского теизма истина, которая приметным образом отличает его от других мировоззрений, таких как пантеизм (творение *ex deo*) и атеизм (творение *ex materia*). Возражения против этой концепции не выдерживают пристального анализа.

Библиография:

Сотворение *ex materia*

I. Asimov, *The Beginning and the End*.

N. L. Geisler, *Knowing the Truth about Creation*.

T. Hobbes, *Leviathan*.

A. Kenny, *Five Ways.*

P. Kreeft, *Between Heaven and Hell.*

P. Kurtz, *Humanist Manifestos I and II.*

K. Marx, *Marx and Engels on Religion*, R. Niebuhr, ed.

Plato, *Timaeus*.

C. Sagan, *Cosmos*.

Сотворение *ex deo*

M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.

→ and W. Watkins, *Worlds Apart*.

S. MacLaine, *Dancing in the Light*.

Parmenides, *Proem* // G. S. Kirk et al., *The Presocratic Philosophers*.

Plotinus, «The Six Enneads».

Prabhavananda, *The Upanishads: Breath of the Eternal*.

S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*.

B. Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*.

Сотворение *ex nihilo*

Anselm, *Prologium*.

Augustine, *City of God*.

Philo, *The Works of Philo.*
Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

Теизм

(*THEISM*)

Теизм – это мировоззрение, основанное на вере в то, что инфинитный, личностный Бог сотворил Вселенную и время от времени чудесным образом вмешивается в её дела (*см*. чудеса). Бог одновременно трансцендентен Вселенной и имманентен ей. Три великих теистических религии – это иудаизм, °ислам и христианство.

°Ограниченный теизм, °деизм и, в некоторой мере, даже западный °панентеизм возникли на основе теистического мировоззрения. Главное отличие теизма от ограниченного теизма сводится к вопросу о том, финитен Бог или инфинитен. Деизм состоит, главным образом, из теистических убеждений, за вычетом концепции сверхъестественного вмешательства в дела мира (*см*. чудеса). В панентеизме теизм модифицируется так, что появляется финитный Бог, имеющий два «полюса», один из которых – Его потенциальная инфинитность. Иногда это называют также «неоклассическим теизмом».

Разновидности теизма. Один из лучших способов различать теистические системы – указывать, с каких позиций каждая из них подходит к Богу. Существуют *рационалистические* теисты, такие как Рене °Декарт и Готфрид °Лейбниц, *экзистенциалистические* теисты, такие как Серен °Кьеркегор, *феноменологические* теисты, такие как Петер Кестенбаум (Koestenbaum), *аналитические* теисты, такие как Алвин Плантинга, *эмпирические* теисты, такие как Томас °Рид, *идеалистические* теисты, такие как Джордж °Беркли, и *прагматические* теисты, такие как Чарлз Сандерс Пирс (Pierce). Каждый из них применяет несколько иной философский метод, чтобы прийти к своей вере в Бога.

Теистов можно также различать по их результирующим представлениям о Боге и Его соотношении с миром. Большинство считает, что материальный мир реален, но кое-кто полагает, что он существует только в разуме и в идеях (Беркли). Большинство теистов верит, что Бог неизменен, хотя некоторые

(как правило, под влиянием панентеизма) считают, что Бог может изменяться и изменяется. Одни теисты считают вполне возможным, что сотворённая Вселенная вечна (°Фома Аквинский), тогда как другие, находящиеся в большинстве, убеждены, что она должна быть лишь временной (Бонавентура [Bonaventure]). Самое, возможно, важное различие между теистами состоит в том, что, как верят многие, у единого Бога (это монотеизм) есть только одна ипостась, например, так считают в иудаизме и исламе. Другие же, в особенности ортодоксальные христиане, исповедуют тринитарную (триипостасную) форму монотеизма: у Бога есть три центра личности, три ипостаси в одном совершенном монотеистическом единстве.

К числу ведущих апологетов классического теизма относятся °Августин (354–430), °Ансельм (1033–1109) и Фома Аквинский (1224–1274). В новое время Рене °Декарт (1596–1650), Готфрид °Лейбниц (1646–1716) и Уильям °Пэйли (Paley; 1743–1805) стали одними из самых известных сторонников теизма. Вероятно, самым популярным пропагандистом теизма в двадцатом столетии можно назвать °К. С. Льюиса (1898–1963). Поскольку разновидности теизма подробно описываются в статьях об этих его представителях, здесь приводится только общий обзор теистических убеждений.

Основы теистического мировоззрения. У тех, кто придерживается теистического мировоззрения, есть общее для всех ядро убеждений. В той мере, в какой теисты последовательны, их мышления и действия обусловлены этим ядром.

Бог существует вне мира и в мире. В теизме приняты одновременно *трансцендентность* и *имманентность* Бога. Бог существует вне мира и независимо от него и всё же управляет всеми частями мира как его поддерживающая Причина. Мир был *порождён* Богом и *сохраняется* Им (*см*. творение и происхождение).

Мир был сотворён ex nihilo («из ничего»). Мир не вечен. Он начал существовать по декрету (указу) Бога. Бытие мира лишь возможно (хотя в нём нет никакой необходимости) и полностью

зависимо. Вселенная не была создана из предсуществовавшего материала (*ex materia*), как в °дуализме или °материализме, и не состоит из субстанции Бога (*ex deo*), как в °пантеизме. Она была сотворена Богом, но сотворена «из ничего» (*ex nihilo*; *см*. творение: различные взгляды).

Чудеса возможны. Хотя Бог действует в Своей Вселенной регулярным и упорядоченным образом, через законы природы, Он тем не менее стоит выше этих законов. Природа – это ещё не «всё, что есть». Существует сфера сверхъестественного (*см*. натурализм). Сверхъестественное может вторгаться в сферу естественного. Суверенно владычествующего Творца нельзя изолировать от Его творения. Хотя Бог обычно действует через регулярный ход вещей, иногда Он вмешивается напрямую. Такое эпизодическое вторжение сверхъестественного в природу называется «чудом».

В большинстве случаев теисты верят не только в то, что чудеса могут происходить; они верят и в то, что некоторые чудеса действительно *происходили* (*см*. чудеса: аргументы против). Иудейские теисты указывают на чудесные события, сопровождавшие Исход, мусульмане – на Божье откровение Мухаммеду, а христианские теисты указывают на рождение и смерть Христа в качестве главных примеров чуда.

Люди созданы по образу Божию. Теисты верят в сотворение человека по образу Божию. Это означает, что человек обладает и свободой (*см*. свобода воли), и достоинством, которое требует к себе полного уважения. Люди – представители Бога на земле. Человеческая жизнь священна. Человека нужно любить как личность, а не использовать как вещь.

Как создания Божии, люди не могут распоряжаться собственной жизнью. Никто не имеет права ни прекратить свою жизнь, ни отнять жизнь у другого, за исключением случаев, когда лишение жизни прямо санкционировано. Только Бог даёт жизнь, и только Бог может её взять или повелеть, чтобы её отняли.

Род человеческий имел своё начало во времени. Предсуществования души нет, поэтому она не вечна, но создана так, чтобы быть бессмертной (*см*. бессмертие). Нет и

уничтожения души (*см*. аннигиляционизм), в которое верят атеисты и некоторые теисты. Каждый человек бессмертен, но не по своей сущности, а потому что Бог будет поддерживать наше существование вечно.

Существует нравственный закон. Поскольку теистический Бог есть существо нравственное, а человек создан по образу Божию, мораль теизма такова, что высшая обязанность человека – подчиняться нравственному закону. Этот закон абсолютно обязателен, потому что исходит от Бога (*см*. нравственность: абсолютная природа). Он выше и главнее любого человеческого закона. Это закон предписывающий, а непросто описательный, как законы природы.

Грядущее воздаяние и возмездие. Жизнь каждого человека, как и вся история, подчинена определённому предназначению, цели. Дела людей в области этики будут вознаграждены или наказаны. Не будет ни реинкарнации, ни посмертного второго шанса. Каждый человек будет вознаграждён или наказан в соответствии с тем, какими были его отношения с Богом на протяжении жизни (*см*. ад). Всё обусловлено тем, что человек сделал, или же Божьей благодатью. Некоторые современные теисты минимизируют (или отрицают) аспект наказания в участи человека, надеясь, что все смогут спастись (*см*. универсализм) или, по крайней мере, неспасённые будут просто уничтожены. Но традиционные теисты считают, что тем самым желаемое выдаётся за действительное. Как бы то ни было, все теисты признают, что грядёт день, когда настанет справедливость.

Оценка. Многие противники теизма в буквальном смысле считают, что теизм слишком хорош, чтобы быть правдой. Зигмунд °Фрейд писал: «Мы говорим себе: в самом деле, как было бы замечательно, если бы существовал Бог, Который был бы одновременно Творцом мира и его благодатным Зиждителем, если бы существовали нравственный миропорядок и грядущая жизнь, но при этом весьма странно, что всё это оказывается устроено именно так, как нам самим бы хотелось» (Freud, 57–58).

На самом деле, конечно же, вопрос не в том, насколько нам нравится система взглядов, а в том, верна ли она. Многие

противники теизма считают, что неверна (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). Другие ограничиваются просто попытками найти изъяны в доказательствах существования Бога (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). Ни те, ни другие не могут выдвинуть состоятельную аргументацию, зато имеются веские доказательства того, что теистический Бог существует (*см*. доказательство космологическое; доказательство нравственное; доказательство телеологическое), что существуют нравственные абсолюты и что существует жизнь после смерти – всё это основные составляющие теистического мировоззрения.

Библиография:

Augustine, *On Free Will*.

→ *On the Nature of the Good.*

→ *The City of God*.

S. Freud, *The Future of an Illusion*.

N. L. Geisler and W. Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on World Views,* chap. 2.

→ and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

G. Leibniz, *Theodicy*.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*.

→ *On Evil*.

Телеологическое доказательство

см. **Доказательство телеологическое**

Теория Большого взрыва

(*BIG BANG*)

Космология Большого взрыва – это получившая широкое признание теория о происхождении Вселенной (*см*. эволюция космическая), согласно которой существование материальной Вселенной или Космоса началось со взрыва около 15 миллиардов лет назад. С тех пор Вселенная расширяется и развивается в соответствии с набором начальных условий на момент её возникновения. Будь эти условия хотя бы чуть-чуть другими, и наш мир и жизнь в нём, какой мы её знаем, в том числе жизнь человечества, никогда бы не возникли. Тот факт, что условия, необходимые и благоприятные для появления человеческой жизни, были предопределены с самого момента изначального космического взрыва, называется °"антропологическим принципом».

Свидетельства о Большом взрыве. Британский астроном Стивен Хокинг хорошо сформулировал эту проблему: «Поскольку Вселенная имеет своё начало, постольку мы можем предполагать, что она имеет своего Творца. Но если Вселенная действительно полностью самодостаточна, не имея никаких краёв или границ, тогда она не могла бы иметь ни начала, ни конца; тогда она просто есть» (Hawking, *Brief History of Time*). Роберт Джастроу одним из первых обратился к этой проблеме в своей книге «Бог и астрономы». Как отмечает этот агностически настроенный астроном, «три линии свидетельства – движение галактик, два начала термодинамики и биография звёзд – указывают на один и тот же вывод: все данные свидетельствуют, что Вселенная имеет своё начало» (Jastrow, 111).

Второе начало термодинамики. Второе начало термодинамики – это закон изменения энтропии. Оно утверждает, что количество *полезной* энергии в любой замкнутой системе не возрастает. Это нужно понимать в сочетании с Первым началом термодинамики (*см*. законы термодинамики), законом сохранения энергии, который гласит,

что *полная* энергия, существующая во Вселенной, изменяет свою форму, но не появляется и не исчезает. По мере того как энергия переходит в свои менее полезные формы, Вселенная, как замкнутая система, деградирует; всё превращается в хаос. Джастроу отмечает, что «когда водород выгорает внутри звезды, образуя более тяжёлые элементы, его уже никак нельзя вернуть в первоначальное состояние». Таким образом, «минута за минутой и год за годом, пока водород расходуется внутри звёзд, запасы этого элемента во Вселенной становятся всё меньше» (Jastrow, «A Scientist Caught», 15–16).

Так вот, если общее количество энергии остаётся постоянным, но полезная энергия во Вселенной необратимо расходуется, это значит, что Вселенная началась с ограниченного, конечного запаса энергии. Имеется в виду, что существование Вселенной не могло бы простираться в прошлое до бесконечности. Если Вселенная становится всё более и более хаотической, она не может быть вечной. Иначе к настоящему моменту уже наступил бы полный хаос, а этого пока нет. Поэтому Вселенная должна была в какой-то момент начаться с состояния высокой упорядоченности.

Разбегание галактик. Второй линией свидетельства является факт разбегания (разлёта) галактик. Данные показывают, что Вселенная не существует просто и неизменно, совершая своё равномерное движение из вечности в вечность. Она расширяется. Выглядит это так, как будто все галактики разбегаются из центральной точки своего возникновения; причём в прошлом расширение шло быстрее, чем сейчас. Вглядываясь в дали космоса, мы также вглядываемся в дали прошлого, потому что мы видим космические объекты не такими, какие они сейчас, а такими, какими они были много лет назад, когда испустили дошедший до нас свет. Излучение от звезды, удалённой от нас на 7 миллионов световых лет, показывает, где она находилась и как выглядела 7 миллионов лет назад. Самое скрупулёзное из осуществлённых к настоящему времени исследований выполнил Алан Сэндидж (Sandage) на 200-дюймовом телескопе. «Он собрал информацию о 42 галактиках, проникая в космос на добрые 6

миллиардов световых лет от нас. Его измерения показывают, что Вселенная в прошлом расширялась быстрее, чем в наши дни. Этот результат служит ещё одним подтверждением теории о том, что Вселенная начала существовать, взорвавшись» (Jastrow, *God and the Astronomers*, 95).

Ещё один астроном, Виктор Дж. Стенджер, употребил похожий оборот, указывая, что «Вселенная взорвалась из ничего» (Stenger, 13). Этот взрыв, так называемый «Большой взрыв», стал точкой отсчёта, с которой началась вся Вселенная. Мысленно возвращая расширяющуюся Вселенную к её исходному состоянию, мы видим, как она становится всё меньше и меньше, пока не исчезнет совсем. Согласно таким расчётам, Вселенная начала существовать в какой-то момент отдалённого прошлого.

Фоновое реликтовое излучение. Третьей линией свидетельства о том, что Вселенная имела начало, служит явление фонового реликтового радиоизлучения, которое словно бы пронизывает всю Вселенную. Сначала это явление приняли за неисправность аппаратуры или наводки и даже за помеху от голубиного помета. Но дальнейшие исследования показали, что «помеха» исходит отовсюду – в самой Вселенной остался еле различимый микроволновый «автограф», след какого-то давнего феномена наподобие исполинского огненного шара. Джастроу приходит к такому выводу: «Никаких иных объяснений, кроме Большого взрыва, для этого исполинского излучающего шара до сих пор не найдено. Последний довод, убедивший уже практически каждого Фому неверующего, состоял в том, что излучение, которое обнаружили Пензиас (Penzias) и Вильсон (Wilson), по своему распределению энергии между колебаниями с различной длиной волн в точности соответствовало предполагаемому излучению при температурах грандиознейшего взрыва. Сторонники стационарной Вселенной отчаянно пытались найти альтернативное объяснение, но так в этом и не преуспели» (Jastrow, «A Scientist Caught», 15). И опять же, эти данные заставляют нас прийти к выводу, что Вселенная имела своё начало.

Открытие больших масс материи. С тех пор как Джастроу писал о трёх линиях свидетельства о начале Вселенной, была обнаружена и четвёртая такая линия. Согласно предсказаниям теории Большого взрыва, должны были существовать значительные количества материи, ассоциированной с изначальным, породившим Вселенную взрывом, однако их никак не удавалось обнаружить. Позднее, пользуясь орбитальным телескопом «Хаббл» (1992), астрономы смогли сообщить, что «вглядываясь в прошлое, в начало времени, орбитальный комплекс обнаружил самую большую и самую древнюю структуру из когда-либо наблюдавшихся – свидетельство того, как происходило формирование Вселенной 15 миллиардов лет назад». Фактически, астрономы обнаружили ту самую массу материи, которую предсказывала космологическая теория Большого взрыва. Как воскликнул один учёный, «это всё равно, что смотреть на Бога!» (Lemonick, 62).

Возражения против теории Большого взрыва. Разумеется, не все учёные, согласные с моделью Большого взрыва, полагают, что Вселенная была сотворена из ничего деянием Бога. Кое-кто из них добросовестно искал альтернативы такому теистическому объяснению.

Теория пульсирующей Вселенной. Некоторые космологи отстаивают ту или иную разновидность теории пульсации, согласно которой Вселенная коллапсирует, а затем снова начинает расширяться, и так до бесконечности. Они предполагают, что существует достаточно материи для гравитационного стягивания, которое сожмёт расширяющуюся Вселенную. Они усматривают в этом проявление пульсационного, циклического характера реальности, в духе представлений индуистской философии, где Вселенная проходит через бесконечные циклы существования.

Однако сторонники модели Большого взрыва отмечают, что данных в поддержку этого взгляда нет. Маловероятно, что общее количество материи достаточно, чтобы расширяющаяся Вселенная смогла коллапсировать хотя бы один раз. И даже если материи хватит на ещё одно расширение, есть основания полагать, что такие циклы не смогут продолжаться вечно. Ведь,

согласно твёрдо установленному Второму началу термодинамики, взрывной энергии для каждого последующего расширения будет оставаться меньше, чем было для предыдущего, пока Вселенная в конце концов не утратит возможность заново начинать расширение после коллапса. Пульсации, подобно подскокам прыгающего мячика, рано или поздно прекратятся, доказав, что ничто не вечно. Гипотеза пульсаций основана на ложной предпосылке, будто бы Вселенная на 100 процентов эффективна, что не соответствует действительности. Полезная энергия теряется в каждом из происходящих процессов.

С точки зрения логики и математики свидетельства в пользу Большого взрыва предполагают, что изначально не существовало ни пространства, ни времени, ни материи. Следовательно, даже если Вселенная начала с этого момента какие-либо циклы расширения и сжатия, в исходный момент она возникла из ничего. Таким образом, по-прежнему стоит вопрос о первоначальном Творце.

Плазменная космологическая модель. Ханнес Альфвен (Alfven) предложил плазменную космологическую модель, согласно которой Вселенная наполнена электрически заряженным газом, что косвенно порождает эффект отталкивания галактических суперкластеров друг от друга, приводящего к наблюдаемому расширению Вселенной. Однако это расширение не начинается с единичной исходной точки; происходит что-то вроде частичного Большого взрыва, а затем сжатие примерно до одной трети размера нынешней Вселенной. Далее вмешивается какой-то неизвестный нам эффект, заставляющий Вселенную снова раздуваться, тем самым поддерживая вечное равновесие. Этой умозрительной модели не хватает научных подтверждений. Подобно другим моделям расширения-сжатия, она противоречит Второму началу термодинамики. Не опираясь на какие-либо данные, она предполагает, что Вселенная никогда не деградирует, но неизменно утилизирует прежнюю энергию во всех её формах. Ничто при этом не пропадает.

Сторонники плазменной модели признают, что не знают никаких сил, способных вызвать такое расширение Вселенной. Это просто теоретическая спекуляция, выстроенная на предпосылке о вечности Вселенной. Не может плазменная модель и объяснить присутствие во Вселенной гелия и лёгких изотопов, которые в таких количествах не могли бы быть синтезированы только в ходе термоядерных реакций в звёздах. Объяснить это можно за счёт Большого взрыва. Данная модель также не находит удовлетворительных объяснений для фонового микроволнового излучения, которое прекрасно вписывается в модель Большого взрыва. Согласно плазменной модели, общая масса материи должна быть намного больше. Но обнаружить ничего не удалось.

И наконец, плазменная модель ничего не может сказать о начале Вселенной. Популяризатор плазменной модели Эрик Лернер (Lerner) предложил в качестве «точки старта» для мироздания такое состояние Вселенной, когда она была «наполнена более-менее однородной водородной плазмой, смесью свободных электронов и протонов» (Heeren, 81). На вопрос, чем было порождено существование этой плазмы, он признал, что «мы, в сущности, не знаем, что это были за процессы» (ibid., 81).

Бесконечное время Хокинга. Ещё одной умозрительной альтернативой модели Большого взрыва стала гипотеза Стивена Хокинга о бесконечном времени, согласно которой Вселенная не имела начала. Однако это возрождение взглядов Альберта Эйнштейна подверглось той же самой критике, которая заставила самого Эйнштейна отказаться от подобных предположений (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). Это остроумнейшая теория, рухнувшая под напором тех же самых упрямых фактов, которые требуют вывода о том, что Вселенная всё-таки имела начало. Да и сам Хокинг проводит различие между своим абстрактным математическим временем, не имеющим начала, и тем реальным временем, в котором мы живём и которое имеет своё начало. И даже Хокинг признаёт, что из факта существования

такого начала вполне разумно сделать вывод о существовании и Творца.

Хокинг далее признаёт, что из его построений – даже если окажется, что они описывают реальную Вселенную – не может быть сделано никаких заключений относительно существования Бога. Он пишет: «Я не верю, что модель с отсутствием граничных точек может опровергнуть существование Бога; однако она способна изменить наши представления о природе Бога». По словам Хокинга, это просто покажет, что «мы не нуждаемся в том, чтобы кто-то зажёг факел Вселенной» (Heeren, 88). Это, однако, не значит, что Бог останется не у дел, поскольку обеспечение существования Вселенной требует чего-то большего, нежели просто инициация первоначального Большого взрыва.

Учёные не могут предложить теорию, объясняющую, каким образом могла бы существовать бесконечная Вселенная. Как, например, может сочетаться представление о расширяющейся Вселенной с отсутствием каких-либо границ? Алан Гут (Guth), отец модели расширения, пришёл к выводу, что построения Хокинга «наталкиваются на ту проблему, что до сих пор нет полной, законным образом сформулированной теории, в которую их можно было бы включить. То есть речь, фактически, идёт о квантовой гравитации, а мы до сих пор не имеем законченной теории гравитации, в которой могли бы найти себе место эти идеи» (Heeren, 83).

Сам Эйнштейн не смог найти такие объяснения для своих уравнений общей теории относительности, при которых не требовался бы вывод о начале Вселенной и её Зачинателе. Позднее Эйнштейн писал о своём желании «узнать, как Бог создал Вселенную» (ibid., 84). В самом деле, даже Хокинг поднимает вопрос о том, кто же «вдыхает огонь жизни в эти уравнения» и устроил начальный взрыв Вселенной (Hawking, *Black Holes*, 99).

Спонтанный выброс: без необходимости в причине. Некоторые атеисты утверждают, что никакой необходимости в причине для начала существования Вселенной нет. Они настаивают, что нет никакого противоречия в идее о спонтанном

возникновении некоей сущности «из ничего». В качестве контраргументации следует отметить несколько моментов.

Во-первых, такие представления противоречат твёрдо установленному принципу причинности (*см*. принцип причинности), который утверждает, что все существующее имеет свою причину. Действительно, даже скептик Дэвид Юм исповедовал свою веру в этот освящённый временем принцип, воскликнув: «Никогда я не выдвигал такой абсурдной посылки, будто бы хоть что-то может появиться без причины» (Hume, 1.187).

Во-вторых, это противоречит научному подходу, при котором стремятся подыскать причинные объяснения вещей. Фрэнсис Бэкон, отец современной науки, утверждал, что истинное знание – это «знание через причины» (Bacon, 2.2.121).

В-третьих, непосредственная интуиция отрицает веру в то, что вещи вдруг начинают существовать из ничего, сами по себе. Согласно нашему опыту, реальности такое не свойственно.

В-четвёртых, идея о том, что ничто может произвести нечто, логически несостоятельна, так как «ничто» не в состоянии сделать что бы то ни было – ведь оно даже не существует. Как эта аксиома формулируется на латыни, *ex nihilo nihil fit* – «из ничего ничто не возникло».

В-пятых, если исследовать «ничто», из которого Вселенная якобы возникла без действия сверхъестественной причины, обнаруживается, что это, в сущности, не совсем «ничто». Айзек Азимов описывает это как некое состояние «существования», в котором имеется «энергия» (Asimov, 148). Это уже далеко не абсолютное «ничто». Даже с физической точки зрения это не настоящее «ничто». Эд Трайон (Tryon), выдвинувший данную идею (в своей статье 1973 г. в журнале *Nature*), признавал эту проблему ответа на вопрос – как нечто сотворяется из чистого небытия? – поскольку для квантовых эффектов требуется нечто большее, чем «ничто»; для них требуется *пространство*, то есть такая сущность, которую физики сейчас строго отделяют от понятия «ничто» (см. Heeren, 93). Как отметил Фред Хойл, «физические свойства вакуума [то есть «пустоты», «ничего"] всё равно будут востребованы, и окажется, что это уже есть нечто»

(Hoyle, 144). Более того, общая теория относительности показывает, что пространство нашей Вселенной не есть чистое «ничто». Как писал Эйнштейн, «не существует такой вещи, как пустое пространство, то есть пространство без поля. Пространство-время не претендует на существование само по себе, а только в качестве структурного свойства поля» (Heeren, 93). Как указывает космолог Пол Дэвис (Davies), когда физик спрашивает, каким образом материя возникла из ничего, «это подразумевает не только вопрос «каким образом материя возникла из ничего?», но и вопрос «почему уже существовали пространство и время, так что из них смогла возникнуть материя?"". А специалист по космонавтике Джон Мазер (Mather) отмечает: «У нас нет никаких уравнений, описывающих порождение пространства и времени. И сама эта концепция даже звучит на английском языке бессмысленно [...] И я решительно не знаю ни одной работы, которая всерьёз бы это объясняла, если невозможно даже сформулировать саму концепцию» (ibid., 93–94). Джордж Смут (Smoot), ведущий исследователь в программе спутника «COBE», сказал: «Можно представить себе создание Вселенной почти что из ничего – не из ничего, но практически из ничего» (ibid., 94). Итак, то «ничто», из которого, как полагают некоторые учёные, Вселенная могла возникнуть без действия сверхъестественной причины, не есть настоящее «ничто» – на самом деле это «нечто». Оно, по крайней мере, предполагает существование пространства и времени. Но до Большого взрыва не было ни пространства, ни времени, ни материи. Только сверхъестественная причина может «из ничего» создать «нечто».

Первое начало термодинамики. Многие астрономы, считающие, что Вселенная может быть вечной, в том числе Карл Саган (Sagan), в подтверждение своих взглядов ссылаются на Первое начало термодинамики. Зачастую это начало, закон сохранения энергии, формулируют так: «энергия не может ни создаваться, ни уничтожаться». Если бы это было так, отсюда бы следовало, что мироздание (то есть общая сумма всей энергии) вечно.

Однако это неверное понимание Первого начала, которое следовало бы формулировать иным образом: «общее количество энергии во Вселенной остаётся постоянным». Такая формулировка основана на научных наблюдениях того, что происходит, а не на догматических философских утверждениях о том, что *может* и что *не может* произойти. В действительности не существует научных свидетельств того, что Вселенная вечна.

Второе начало термодинамики подтверждает, что Первое начало нельзя формулировать так, чтобы порождение энергии оказалось невозможным. Ведь Второе начало показывает, что никакой энергии и не было бы, если бы она не поступала в систему извне. Следовательно, не может существовать система, которая была бы идеальной, действительно полностью замкнутой.

Сказать, что энергия *не может* быть порождена, – означает строить порочный круг. Ведь это именно то, что требуется доказать. Результат обеспечивается благодаря подгонке исходного определения под заданный ответ – классический пример логической ошибки *petitio principii*, вывода из недоказанного утверждения.

Вечная бессобытийная Вселенная. Кое-кто полагает, что Большой взрыв стал лишь первым отклонением в существовании мироздания, до этого вечного. То есть Вселенная находилась в вечном покое вплоть до этого первого события. Сингулярный скачок Большого взрыва лишь ознаменовал переход от первичного физического состояния Вселенной. Следовательно, не возникает необходимости в Творце, из ничего создающем нечто.

Теисты отмечают, что ни один из известных законов природы не может иметь отношения к такому внезапному нарушению вечного покоя. Иногда также указывают, что вечно покоящаяся Вселенная физически невозможна, потому что она должна была бы существовать при температуре абсолютного нуля, которая недостижима. Материю в момент начала Вселенной никак нельзя было назвать холодной, так как она собралась в огненный шар с температурами, превышающими

миллиарды градусов Кельвина. В скоплении материи, замороженной до абсолютного нуля, такое первичное событие просто не смогло бы произойти.

Предположение о вечном первичном состоянии материи никак не объясняет ту невероятную упорядоченность, которая возникла после момента Большого взрыва. Объяснить её можно только существованием разумного Творца.

Модель стационарного состояния. Хойл выдвинул свою модель стационарного состояния, чтобы избежать вывода о существовании Творца. В ней принято, что во Вселенной постоянно рождаются атомы водорода, чем компенсируется исчерпание полезной энергии. Данная гипотеза имеет ряд фатальных для неё дефектов, не последним из которых является полное отсутствие научных данных о том, чтобы подобное событие хоть когда-нибудь происходило. Никто и никогда не наблюдал такое рождение энергии из ничего.

Модель стационарного состояния противоречит принципу причинности, гласящему, что для каждого события должна существовать адекватная причина. Только Творец мог бы стать адекватной причиной для возникновения водородных атомов из ничего. Для учёных отрицание принципа причинности – слишком высокая цена за эту гипотезу.

Хотя Хойл не отказался от своей модели стационарного состояния, он пришёл к выводу, что невероятная сложность даже простейших форм жизни указывает на существование Творца. Рассчитав, что вероятность возникновения первичной жизни без вмешательства Творца составляет один шанс из $10^{40\,000}$, Хойл признал Творца жизни (Hoyle, 24, 147, 150).

Реакция на свидетельство. Многогранное свидетельство о происхождении Вселенной в результате Большого взрыва служит достаточно сильной аргументацией в вопросе о начале Вселенной. Никаких жизнеспособных научных альтернатив найдено не было. Но если Вселенная имеет начало, то, как признал Хокинг, научные данные указывают на существование Творца. Отсюда логически следует – то, что имеет начало, имеет и Зачинателя. Ознакомившись с таким весомым свидетельством о происхождении Вселенной, небезынтересно

проследить, как некоторые выдающиеся учёные отреагировали на это известие.

Астрофизик Артур Эддингтон (Eddington) ёмко выразил отношение многих представителей естественных наук, когда написал: «С философской точки зрения, представление о начале существующего в Природе порядка для меня неприятно […] Я предпочёл бы найти какую-нибудь честную увёртку» (Heeren, 81).

Сначала Эйнштейн отказывался признать, что из его собственной общей теории относительности следует вывод о том, что Вселенная имела начало. Чтобы избежать такого вывода, Эйнштейн добавил в свои уравнения специальный «фадж-фактор», осуществив подтасовку, за что потом краснел, когда всё выяснилось. Надо сказать, что Эйнштейн, к его чести, в конце концов признал свою ошибку и пришёл к заключению, что Вселенная была сотворена. Так, он писал о своём желании «узнать, как Бог создал этот мир». Он заявил: «Меня не интересуют те или другие феномены, спектры тех или иных элементов. Я хочу понять Его мысли; остальное суть детали» (цит. в Herbert, 177).

Возникает вопрос, почему же рациональные мыслители таким иррациональным образом реагируют на известие о том, что Вселенная имела своё начало. Джастроу вносит в этот вопрос некоторую ясность.

«В науке существует своего рода религия. Это религия мыслителя, верящего в существование во Вселенной упорядоченности и гармонии […] Каждое явление должно иметь свою причину: первопричины не существует […] Эту религиозную веру учёных сильно задело то открытие, что мир начал существовать при таких условиях, в которых известные законы физики не действуют, и в результате проявления таких сил и факторов, о которых мы ничего не сможем узнать. Когда происходит подобное, *учёный теряет самообладание*" [Jastrow, *God and the Astronomers,* 113–14; *курсив Н. Г.*]

Теистические выводы. Рассмотрев свидетельства о том, что Космос имел своё начало, физик Эдмунд Уиттейкер (Whittaker) пришёл к следующему заключению: «проще

постулировать творение *ex nihilo* – когда божественная воля формирует природу из ничего» (цитируется в Jastrow, «A Scientist Caught», 111). Даже Джастроу, убеждённый агностик, сказал: «Существование того, что я, как и любой другой человек, назвал бы действием сверхъестественных сил, является теперь, насколько я знаю, научно доказанным фактом» (Jastrow, *God and the Astronomers*, 15, 18). Джастроу добавил слова, способные привести в замешательство как скептических астрономов, так и либеральных богословов: «Ныне мы видим, что научные данные свидетельствуют в пользу библейских представлений о происхождении мира. Детали отличаются, но существенные элементы в астрономическом и в библейском описании происхождения мира совпадают: цепочка событий, заканчивающаяся появлением человека, начинается резко и внезапно, в предопределённый момент времени, со вспышки света и всплеска энергии» (Jastrow, «A Scientist Caught», 14). Позднее он отмечает, что «астрономы в настоящее время обнаружили, что сами себя загнали в угол, потому что они доказали, причём собственными научными методами, что мироздание возникло внезапно, в едином акте творения […] И они выяснили, что всё это стало результатом действия сил, относительно которых они не могут надеяться что-либо узнать» (Jastrow, *God and the Astronomers*, 15). Итак, как он отмечает, «стремление учёных проникнуть в прошлое приводит их к моменту творения». И «это чрезвычайно странное развитие событий, неожиданное для всех, кроме богословов. Те всегда помнили слова Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю"" (Jastrow, «A Scientist Caught», 115).

Джастроу заканчивает свою книгу примечательными словами: «Для учёного, который жил верой в могущество разума, эта история кончается словно ночной кошмар. Он преодолел горные хребты невежества; он приступил к покорению величайшей вершины; взобравшись, наконец, на последний уступ, он встречается с компанией богословов, которые сидят там уже не одно столетие» (Jastrow, *God and the Astronomers*, 116).

В высказываниях других атеистов видны сходные признаки того, что по своей сути проблема выведения из имеющихся данных теистических следствий является не рациональной, а духовной. Как сказал Джулиан Хаксли, «Лично для меня чувство духовного облегчения, возникающее после отвержения идеи Бога как сверхъестественного существа, чрезвычайно велико» (Huxley, 32). Но если человек рассматривает свидетельство чисто объективно, с какой стати ему испытывать «духовное облегчение» при известии, что Бога нет?

Самый, возможно, знаменитый атеист, Фридрих Ницше, высказался вполне откровенно: «Если кто-то должен доказывать нам существование этого Бога христиан, мы от этого находим ещё меньше способности верить в него» (Nietzsche, 627). Очевидно, проблема для Ницше была не рациональной, а *нравственной*.

Заключение. Рассматривая невероятную упорядоченность и гармонию Вселенной, трудно прийти к иному выводу, нежели вывод о действии в ней сверхъестественного и сверхразумного Существа. Как иронизирует один учёный, вы можете показать скептическому астроному эту гармонию, но не сможете заставить его признать её. Даже великий агностический философ Иммануил Кант, изложив то, что сам считал исчерпывающей критикой любой попытки доказать существование Бога, написал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и всё более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звёздное небо надо мной и моральный закон во мне» (Кант, «Критика практического разума», первая фраза «Заключения»). Современные астрономы снова сталкиваются со свидетельством о том, что Бог есть Творец космоса. Небезынтересно, что именно такое свидетельство апостол Павел считал причиной того, что все они «безответны» (Рим. 1:19–20).

Библиография:

I. Asimov, *The Beginning and the End.*

F. Bacon, *Novum Organum*.

W. L. Craig, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*.

→ *The Existence of God and the Origin of the Universe.*
A. Einstein, *Ideals and Opinions – The World as I See It*.
N. L. Geisler, *Origin Science*.
S. Hawking, *Black Holes and Baby Universes*.
→ *A Brief History of Time*.
F. Heeren, *Show Me God*.
N. Herbert, *Quantum Reality – Beyond the New Physics*.
F. Hoyle, et al., *The Intelligent Universe*.
D. Hume, *The Letters of David Hume*.
J. Huxley, *Religion without Revelation*.
R. Jastrow, «A Scientist Caught between Two Faiths: Interview with Robert Jastrow», *CT*, 6 August 1982.
→ *God and the Astronomers.*
I. Kant, *Critique of Practical Reason*.
M. D. Lemonick, «Echoes of the Big Bang», *Time*, 4 May 1993.
J. P. Moreland, *The Creation Hypothesis.*
F. Nietzsche, *Antichrist*.
C. Sagan, *The Edge of Forever*.
A. Sandage, «A Scientist Reflects on Religious Belief», *Truth*, 1985.
V. J. Stenger, «The Face of Chaos», *Free Inquiry*, Winter 1992–93.
S. Weinberg, *Dreams of a Final Theory – The Search for the Fundamental Laws of Nature.*

Теория логоса

(*LOGOS THEORY*)

Древнегреческое слово *logos* происходит от *legó* («я говорю»). *Logos* означает «слово, речь, объяснение, принцип, разум». В древнегреческой философии концепция *логоса* имела различные значения. Гераклит считал, что это рациональный закон, управляющий мирозданием. Анаксагор видел в нём разумное начало мироздания, хотя, как и °Платон, называл его *nous* («разум»). Для стоиков *логос* был принципом всякой рациональности в мироздании. Однако незадолго до того, как был написан Новый Завет, иудейский философ °Филон Александрийский (28 до Р. Х. – 45 по Р. Х.) описывал *логос* как образ Божий, отличный от Бога и служащий посредником между Богом и миром (Edwards, «*Logos*»). Позже, в третьем столетии, °Плотин трансформировал *logos* или *nous* в эманацию низшего уровня, исходящую от Единого (Бога).

Такое понимание *логоса* на низшем, по сравнению с Богом, уровне побудило некоторых отцов Церкви, в том числе °Оригена, приписывать Христу не совсем полную божественность. Это стало основой для арианской ереси, которой противостоял Афанасий (Александрийский; *см*. Христос: божественная сущность). Как полагают некоторые учёные, в Евангелии от Иоанна (Ин. 1:1) заимствовано такое греческое понимание *логоса*, и поэтому оно не учит о полной божественности Христа.

Нет, однако, никаких причин думать, будто бы Иоанн под *логосом* понимает нечто низшее по сравнению с Богом. Иоанн ясно и твёрдо провозглашает, что «Слово [*Logos*] было Бог» (Ин. 1:1; см. также Ин. 8:58; 10:30; 20:28). У Иоанна *Логос* есть личностное существо (Христос), тогда как в греческом мышлении это безличностное рациональное начало. У Иоанна «Слово [*Logos*]» обозначается личными местоимениями, такими как «Оно» (Ин. 1:2) и «Его» (Ин. 1:14). К древнегреческому *логосу* это не относится.

Согласно Иоанну, Слово «стало плотью» (Ин. 1:14). Совмещать *logos* (разум) или *nous* (рассудок) с плотью для греческого мышления было неприемлемо. Плоть – это зло, как в °гностицизме, или почти зло, как у последователей Платона или Плотина (*см*. Плотин). Только в иудейско-христианской традиции материя или плоть считается во всех отношениях достойной. Христиане полагали её достаточно благой, чтобы стать вместилищем Бога при воплощении.

Ветхозаветные, а не греческие идеи послужили источником для новозаветной концепции. Иоанн, как и все новозаветные священнописатели (за исключением, может быть, Луки), был евреем. Корни их представлений уходили в иудаизм. Ветхий Завет они цитируют в сотнях случаев. Поэтому для новозаветных священнописателей противоречило бы их иудейскому воспитанию и образу мыслей исходить в своих богословских представлениях из греческих источников.

Новый Завет – книга теистическая (*см*. теизм), тогда как греческое мышление было политеистическим и пантеистическим (*см*. пантеизм). Трудно ожидать, что Иоанн для выражения своих концепций обратился бы к подобному мировоззрению. В Ветхом Завете говорится о пришествии Мессии, Который есть Бог (Пс. 109:1; Ис. 9:6; 45:6; Зах. 12:10), Который придёт в человеческой плоти, примет страдание, умрёт и физически воскреснет из мёртвых (ср. Ис. 53). Древнегреческая религия или философия никогда не учили подобной доктрине. Заявления о том, будто бы христиане заимствовали у язычников их идеи или богов, не имеют под собой оснований (*см*. митраизм; притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях).

Библиография:

G. H. Clark, *Selections from Hellenistic Philosophy*.
P. Edwards. «Logos» // *EP*.
W. R. Inge. «Logos» // *ERE*.
J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*.
R. Nash, *Christianity and the Hellenistic World*.
Philo, *De Vita Contemplative.*

F. E. Walton, *Development of the Logos Doctrine in Greek and Hebrew Thought.*

Теория приспособления

(*ACCOMMODATION THEORY*)

В апологетике под *теорией приспособления* может подразумеваться любая из двух концепций, одна из которых для евангельских христиан приемлема, а другая вызывает возражения. Речь здесь может идти о приспособлении Богом Своего откровения с учётом нашей финитности (ограниченности, конечности нашего бытия) и в целях лучшего общения с нами, как то осуществляется через Писание или через воплощение Христа (*см*. Библия: свидетельства истинности; Кальвин, Жан; Христос: божественная сущность). И в том, и в другом случае таковы формы божественного самоограничительного приспособления к общению с финитными существами.

Негативные критики Библии (*см*. Библия: критика) убеждены, что Иисус приспосабливался к ошибочным взглядам иудеев того времени, считавших Писание богодухновенным и непогрешимым (*см*. Библия в понимании Иисуса). Ортодоксальные богословы отрицают такой вид приспособления.

Две разновидности приспособления. Узаконенную форму приспособления точнее было бы назвать «адаптацией». Бог в Своей беспредельности, чтобы раскрыть нам Себя, *адаптирует* Себя для нашего ограниченного понимания. Тем не менее Бог, Который есть Истина, никогда не приспосабливается к человеческим заблуждениям. При сравнении этих двух концепций легко заметить существенные различия:

Адаптация

Приспособление

Адаптация для ограниченно понимающих

Приспособление к ошибкам нашей ограниченности

Ограниченность

Греховность

Частичная истина

Фактические ошибки
Раскрытие истины на человеческом языке
Сокрытие истины на человеческом языке
Снисхождение, оставаясь в истине
Компромисс с истиной
Необходимость антропоморфизма
Необходимость мифов
Раскрывается природа Бога
Раскрываются действия Бога
То, что действительно есть
То, что кажется

Библия учит о том, что Бог трансцендентен. Его пути и мысли лежат далеко за пределами наших путей и мыслей (Ис. 55:9; Рим. 11:33). Человеческие существа бесконечно малы перед бесконечностью Бога. Бог должен «склониться», чтобы говорить с нами. Однако этот божественный акт адаптации, учитывающей нашу финитность, никогда не подразумевает приспособление к нашим заблуждениям. Ведь Бог не может изрекать ложное (Евр. 6:18). Бог прибегает к антропоморфизму (истинному выражению сущности Бога в человеческих терминах), чтобы говорить с нами, но Он не прибегает к мифам. Иногда Он открывает нам лишь часть истины, однако эта частичная истина никогда не становится ложью (1Кор. 13:12). Божье откровение развёртывается постепенно, но никогда не бывает неверным (*см*. откровение развёртывающееся). Он не всегда говорит нам *всё*, но всё, что Он говорит нам, – истинно.

Иисус и приспособление. Хорошо известно, что в Новом Завете Иисус высоко ставил Писание (*см*. Библия в понимании Иисуса). Иисус указывал на его божественную авторитетность (Мф. 4:4, 7, 10), на его вечность (Мф. 5:17–18), богодухновенность (Мф. 22:43), ненарушимость (Ин. 10:35), на его приоритетность как источника (Мф. 15:3,6), непогрешимость (Мф. 22:29; Ин. 17:17), историческую достоверность (Мф. 12:40; 24:37–38), его научную, фактическую правильность (Мф. 19:4–5). Чтобы избежать напрашивающегося вывода о том, что Иисус действительно подтверждал истинность всех этих положений, некоторые критики настаивают, будто бы Он лишь

приспосабливался к бытовавшим в те дни среди иудеев верованиям, не делая попыток развенчать несостоятельность этих взглядов. Эти ошибочные взгляды будто бы служили отправной точкой в Его намерении научить нас более важным истинам из области нравственности и богословия.

Приспособление не согласуется с жизнью Иисуса. Всё, что нам известно о жизни Иисуса и Его учении, указывает, что Он никогда не приспосабливался к ложным учениям того времени. Напротив, Иисус, укоряя тех, кто прислушивался к иудейским поучениям, расходящимся с Библией, провозгласил: «зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего? […] таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим» (Мф. 15:3, 6).

Иисус исправлял ошибочные представления о Библии. Например, в знаменитой Нагорной проповеди Иисус решительно заявляет: «Вы слышали, что сказано древним: «не убивай; кто же убьёт, подлежит суду». А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мф. 5:21–22). Такая же или почти такая же конструкция: «Вы слышали, что сказано древним […] А Я говорю вам […]» – повторяется и в следующих стихах (см. Мф. 5:23–43).

Иисус укорял известного иудейского учителя Никодима: «Ты – учитель Израилев, и этого ли не знаешь?» (Ин. 3:10). Это отнюдь не приспособление к ошибочным взглядам последнего. Иисус даже упрекает Никодима за непонимание эмпирически доступных (данных нам на опыте) вещей: «если Я сказал вам о земном, и вы не верите, – как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3:12). Затрагивая тему одной конкретной ошибки в представлениях о Писании, Иисус резко выговаривает саддукеям: «заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божьей» (Мф. 22:29).

Обличение Иисусом фарисеев вряд ли можно считать приспособлением. «Горе вам, вожди слепые […] Безумные и слепые! […] Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры […] Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие! Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры […]

Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?» (Мф. 23:16–33).

Иисус настолько был далёк от приспособления к ложному учению и к ложной религиозной практике в храме, что Он, «сделав бич из верёвок, выгнал из храма всех, также и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул; и сказал продающим голубей: возьмите это отсюда, и дома Отца Моего не делайте домом торговли» (Ин. 2:15–16).

Даже враги Иисуса признавали, что Он не идёт на компромиссы. Фарисеи говорили: «Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лице» (Мф. 22:16). Ничто в рассказе Евангелий не указывает на то, чтобы Иисус в каком бы то ни было вопросе приспосабливался к общепринятым заблуждениям.

Приспособление не согласуется с характером Иисуса. С чисто человеческой точки зрения Иисус был известен как человек высокой нравственности. Его ближайшие друзья считали его безупречным (1Ин. 3:3; 4:17; 1Пет. 1:19). Народные толпы изумлялись Его учению, «ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф. 7:29).

Пилат, допросив Иисуса, объявил: «я не нахожу никакой вины в этом человеке» (Лк. 23:4). Римский сотник, участвовавший в распятии Иисуса, воскликнул: «истинно человек этот был праведник» (Лк. 23:47). Даже неверующие отдают Иисусу должное. Эрнест Ренан (Renan), французский атеист, говорил о Иисусе: «Его совершенный идеализм есть высшее правило безупречной и добродетельной жизни» (Renan, 383). Ренан также писал: «поставим поэтому личность Иисуса на высочайший пьедестал человеческого величия» (ibid., 386) и «Иисус остаётся неисчерпаемым источником нравственного возрождения для человечества» (ibid., 388).

С библейской точки зрения Иисус был Сыном Божиим и в таковом качестве не мог обманывать. Ведь Бог – «неизменный в слове» (Тит. 1:2). В самом деле, «невозможно Богу солгать» (Евр. 6:18). Его слово «есть истина» (Ин. 17:17). «Бог верен, а всякий человек лжив» (Рим. 3:4). Какое бы божественное

самоограничение ни потребовалось для общения с человеческими существами, никаких ошибок в нём не будет, поскольку Бог не может ошибаться. Это противоречило бы самой Его природе.

Ответ на одно возражение. Разумеется, Бог адаптирует Себя применительно к человеческой ограниченности, чтобы общаться с нами. В самом деле, Иисус, Который есть Бог, был также человеческим существом. В качестве человеческого существа Он располагал ограниченным знанием. Это подтверждается несколькими местами в Писании. Во-первых, в качестве ребёнка Он «преуспевал в премудрости» (Лк. 2:52). Даже в качестве взрослого Он характеризовался определёнными ограничениями в знании. Согласно Евангелию от Матфея, Иисус не знал, есть ли что-нибудь на смоковнице, пока не подошёл к ней (Мф. 21:19). Иисус сказал, что не знает срока Своего второго пришествия: «о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные [*ни Сын* {в синод, эта фраза отсутствует}], а только Отец Мой один» (Мф. 24:36; *курсив Н. Г.*).

Тем не менее, несмотря на ограниченность человеческого знания у Иисуса, ограниченное понимание отличается от ложного понимания. Из того факта, что в качестве человека Он не знал некоторых вещей, не следует, будто бы Он ошибался в том, что знал. Одно дело – сказать, что Иисус в качестве человека не знал «теорию **J-E-P-D**» в вопросе об авторстве книг Закона. Но совсем другое дело – сказать, будто бы Иисус ошибался, когда утверждал, что Псалом 109 написан Давидом (Мф. 22:43), что Моисей написал книги Закона (Лк. 24:27; Ин. 7:19, 23) или что Даниил написал книгу пророчеств (Мф. 24:15; *см*. Библия в понимании Иисуса). Ограниченность Иисуса в вещах, которые Он в качестве человека не знал, не мешает Ему истинно провозглашать то, что Он знал (*см*. пророчества как подтверждение Библии; Пятикнижие: авторство Моисея).

Тому, что Иисус знал, Он учил с божественной властью. Он сказал Своим ученикам: «дана Мне всякая власть на небе и на земле; итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам;

и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:18–20). Иисус учил с уверенностью. В Евангелии от Иоанна Иисус двадцать пять раз сказал: «Истинно, истинно [...]» (Ин. 3:3, 5, 11). В самом деле. Он указал, что Его слова равносильны словам Божиим, провозгласив: «небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:35). И более того, Иисус учил только тому, о чём велел Ему учить Отец. Иисус сказал: «[Я] ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8:28). Он добавил: «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен, ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5:30). Поэтому обвинять Иисуса в ошибках – то же самое, что обвинять в ошибках Бога Отца; ведь Иисус говорил только то, что сказал Ему Отец.

Заключение. Не существует таких свидетельств, чтобы Иисус когда-либо приспосабливался к человеческим заблуждениям в чём бы то ни было из тех вещей, которым Он учил. Нет и никаких указаний на то, чтобы Его самоограничение при воплощении привело Его к ошибочности. Он никогда и ничему не учил в тех вопросах, в которых воплощение в качестве человека повлекло за собой ограничения для Него. А то, чему Он учил, Он подтверждал властью Отца, имеющего всю власть на небе и на земле.

Библиография:

«Accommodation», ISBE.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, chapter 18.

E. Renan, *The Life of Jesus*.

J. W. Wenham, *Christ and the Bible*.

Термодинамики законы

см. **Законы термодинамики**

Тертуллиан

(*TERTULLIAN*)

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (ок. 160/170 – 215/220) – это раннехристианский апологет, родившийся в североафриканском городе Карфагене. Он получил юридическое образование, в христианство обратился ок. 190 г. Тертуллиан посвятил себя изучению Писания. Он отклонился от главной линии Церкви и возглавил небольшую общину монтанистов. Его полемика с неверующими современниками весьма показательна как иллюстрация раннехристианских представлений о соотношении веры и рассудка.

В число главных произведений Тертуллиана входят «Апологетика», «О крещении», «Предписание против еретиков», «Против Гермогена», «О плоти Христовой», «Трактат о душе», «Ad Scapulam» и «Против Маркиона». В то время как °Иустина Мученика и °Климента Александрийского ошибочно считают рационалистами, Тертуллиан нередко подвергается напрасным обвинениям в фидеизме.

Предполагаемый °фидеизм Тертуллиана выводят на основе нескольких цитат из его произведений. Он писал: «С нашей верой нам не нужно никаких других убеждений» (Tertullian, *The Prescription against Heretics*, 7). Он также спрашивал: «Что, в самом деле, общего у Афин с Иерусалимом? Какое согласие может существовать между Академией и Церковью?» (ibid.). Он даже называл философов «эти патриархи всякой ереси» (Tertullian, *Against Hermogones*, 8). В своём самом известном тексте Тертуллиан доходит до того, чтобы заявить относительно распятия Христа, что «в него во что бы то ни стало надо верить, ибо оно абсурдно». А далее: «И Он [Христос] был погребён, и воскрес, это установленный факт, ибо сие невозможно» (Tertullian, *On the Flesh of Christ,* 5).

Тертуллиан не был ни иррационалистом, ни фидеистом. Вопреки распространённому мнению, Тертуллиан никогда не говорил: «Credo ad absurdum». Он не употребил здесь латинское слово *absurdum*, обозначающее логическое

противоречие. Напротив, в этом месте он поставил слово *ineptum* – «глупый, безумный». Как и апостол Павел (в 1Кор. 1:18 и далее), Тертуллиан просто говорит, что благовестие кажется неверующим «безумием» и «юродством», но он никогда не утверждал, что само по себе оно логически противоречиво. Точно так же Воскресение «невозможно» с чисто человеческой точки зрения, но в нём нет ничего невозможного в его божественном или фактическом аспекте.

Роль разума у Тертуллиана. Как юрист и защитник христианской религии, Тертуллиан прекрасно понимал всё значение разума для проповеди и апологетики веры. Он говорил о рациональности, логичности всякого блага (Tertullian, *Against Marcion*, 1.23). Он написал: «Ничто не может быть объявлено рациональным, если нет в нём порядка, тем более не может сам разум обходиться без порядка, чьим бы этот разум ни был» (ibid.). Даже относительно тайны человеческой свободы воли (*см*. свобода воли) Тертуллиан утверждает: «И даже здесь её нельзя установить иррациональной» (ibid., 1.25). Он также говорит о применении «правил рассудка» в качестве определяющего принципа при толковании Писания (Tertullian, *The Prescription against Heretics*, 9). Ещё Тертуллиан указывает, что «все качества Бога должны быть настолько же рациональными, насколько они естественны». Ибо «ничто иное не может быть по праву названо благим, кроме того, что окажется рационально благим; тем более не может само благо оказаться испорченным какой бы то ни было иррациональностью» (Tertullian, *Against Marcion*, 1.23). Тертуллиан даже высказывался против крещения новообращённого в христианскую веру, если тот «довольствуется тем, что просто уверовал, без полного изучения основ или традиции» (Tertullian, *On Baptism*, 1).

Иногда Тертуллиан даёт благоприятный отзыв о философах, признавая, например: «Разумеется, мы не станем отрицать, что некоторые философы приходили к таким же мыслям по этому поводу, как и мы сами». Это объясняется Божиим откровением «в природе», то есть тем «общим разумением, которым Богу было угодно наделить душу

человека» (Tertullian, *Treatise on the Soul*, 2). Высшая же хвала человеческому разуму предназначена у Тертуллиана для аспекта существования свидетельств о Боге в человеческой душе. «Эти свидетельства души столь же просты, сколь правдивы, столь же обыкновенны, сколь просты, столь же всеобщи, сколь обыкновенны, столь же естественны, сколь всеобщи, и столь же божественны, сколь естественны […] И если есть у вас вера в Бога и в Природу, имейте веру в душе; так вы поверите в себя» (Tertullian, *Treatise on the Soul*, 5). Речь здесь не идёт о том, что Тертуллиан отвергает общее откровение во внешнем мире. Фактически, он говорил: «Мы поклонники единого Бога, о существовании и качествах Которого всякого человека учит Природа» (Tertullian. *To Scapula*, 2).

Заключение. Несмотря на всю свою сосредоточенность на вопросе веры, Тертуллиан, как и Иустин Мученик и Климент Александрийский, считал, что человеческому разуму отведена важная роль в отстаивании истин христианской религии (*см*. вера и разум). Он верил в °общее откровение, проявляющееся как во внешнем мире, так и во внутреннем мире души, хотя основное внимание уделял второму аспекту.

Библиография:

Tertullian. *Against Hermogones*.

→ *Against Marcion.*

→ *Apologeticus.*

→ *On Baptism.*

→ *On the Flesh of Christ.*

→ *The Prescription against Heretics.*

→ *To Scapula.*

→ *Treatise on the Soul.*

Тиндал, Мэтью

(*TINDAL, MATTHEW*)

Мэтью Тиндал (Тиндейл, Тиндаль; 1655–1733), английский юрист, был одним из самых известных и уважаемых деистов (*см*. деизм) своего времени. Важнейшим его труд о деизме, книга «Христианство так же старо, как мир; или Евангелие: переиздание религии природы» (*Christianity as Old as the Creation: or, the Gospel, a Republicanon of the Religion of Nature*, 1730), был издан только тогда, когда автору исполнилось семьдесят четыре года. Книгу, в силу её влияния на умы и благодаря полноте изложения, стали называть «библией деистов», а её автора – «великим апостолом деизма». Этот фундаментальный труд вызвал свыше 150 литературных откликов, в число которых входит классическая критика деизма – «Аналогия религии» (*Analogy of Religion*, 1872) Джозефа °Батлера.

Существование и сущность Бога. Представления Тиндала о существовании и сущности Бога весьма схожи с воззрениями теистов. Он верил, что Бог – полностью совершенный, беспредельно любящий, вечный, справедливый, милосердный, неизменный, вездесущий, всеведущий, истинный, всеблагой, мудрый, не имеющий составных частей и невидимый (Tindal, 39, 41, 42, 44, 45, 65, 66, 87). Он также считал, что Бог бесстрастен, не подвержен страстям. Он доказывал:

Если мы осмелимся положиться на наш рассудок, он скажет нам, что ревность из-за почестей и власти, любовь к хвале и славе могут встречаться лишь у ограниченных созданий; но с такой же необходимостью исключаются у неограниченного, абсолютно совершенного Существа, как и гнев, мстительность и прочие подобные страсти; которые уподобили бы Божество слабой, женственной, беспомощной стороне нашей природы вместо мужества, благородства и великодушия [ibid., 39].

Точно так же Бога не задевают деяния людей. Ведь «строго говоря, если бы Бога могло сердить, возмущать или огорчать то, как ведём себя мы, жалкие смертные, Он не знал бы и минуты

покоя; и должен был бы оказаться гораздо несчастней, чем самые ничтожные из Его созданий». С другой стороны, «если бы Бог находил какое-то утешение или удовлетворение в мыслях и делах Своих созданий. Он никак не мог бы остаться без неисчислимого множества таких созданий, которые сообща старались бы ради достижения этой цели» (ibid.).

Творение и человечество. По убеждению Тиндала, Вселенная была сотворена Богом *ex nihilo* («из ничего»). Роду человеческому существование тоже было дано прямым творческим актом Бога: «Это Бог, Который породил нас «из ничего», сформировал нас так, как Ему было угодно, вложил в нас такие способности, склонности, стремления и страсти, какие счёл нужным» (ibid., 29, 30, 106).

Что касается вопроса, зачем Бог создал всё сущее, Тиндал утверждал, что это не было связано с нехваткой чего-то у Бога или Его потребностью в чём-то, ведь Он абсолютно совершенен. Напротив, побуждением Бога к творению было исключительно желание блага для Его созданий (ibid., 30).

Отношения Бога с миром. По воззрениям Тиндала, Бог не только сотворил всё сущее, но также постоянно поддерживает и сохраняет существование мироздания. Поэтому всё в своём существовании, в продолжение своего бытия зависит от Бога, тогда как Бог ни от чего не зависит в Своём существовании и в Своей сущности. Действительно, Богу ничего не нужно от Его созданий, ибо Он абсолютно совершенен и самодостаточен в Себе (ibid., 30, 44–46).

Бог также есть космический Управитель мира. Его божественные законы – это законы природы, регулирующие действия Его созданий. Законы эти совершенны, непреложны и вечны, ибо им подчиняются и действия Бога. Соответственно, Бог требует, чтобы «весь рациональный мир руководствовался» в своих действиях именно этими законами. Чтобы обеспечить это, Бог «продолжает каждодневно прививать» Свой закон «в умах всех людей, как христиан, так и всех остальных» (ibid., 59, 114).

Бог установил цель, предназначение всего происходящего – это слава для Бога и благо для людей – но не средства для её

достижения:

Это заповедь не только о том, что творящие зло должны быть наказаны, но также о том, что люди, соответственно различным обстоятельствам, в которых находятся, должны выбирать самые подходящие способы для осуществления этого, меняя их по мере надобности; итак, требуется не только то, чтобы людьми, в ряду их обязанностей, вершилась справедливость, но и то, чтобы был избран самый прямой и верный путь к этому; и то же самое можно сказать обо всех других проявлениях названной Сущности [ibid., 115].

Естественный закон раскрывает, *к чему* люди должны стремиться в своих действиях, но не указывает в точности, *как именно* достичь этой цели (ibid., 70, 107). И это совершенно правильно. «Если бы Бог вмешался в дальнейшее и предписал бы конкретный способ для осуществления этого, способ, от которого люди никогда и ни при каких обстоятельствах не должны были бы отклоняться, то Он не просто вмешивался бы без необходимости, но и сделал бы предвзятой самое цель, ради которой вмешивался» (ibid., 115). Поэтому Бог не имеет нужды вмешиваться в дела Своего творения, да и не должен. Установленных им естественных законов вполне достаточно для того, чтобы управление миром продолжалось. Чудес не бывает (*см*. чудеса: аргументы против).

Человеческие существа. Люди – это личностные, персональные и свободные существа; однако не что иное, как разум, «делает нас подобием Самого Бога и выступает тем связующим звеном, которое соединяет небо и землю». С помощью разума мы можем доказать существование Бога, выявить Его атрибуты, раскрыть и выстроить всю естественную религию. Естественную религию Тиндал определяет как «веру в существование Бога, а также понимание и исполнение тех обязанностей, которые вытекают из полученного нами с помощью разума знания о Нём и Его совершенстве, о нас самих и нашем несовершенстве, и о наших отношениях с Ним и нашими собратьями в Его творении» (ibid., 13).

Каждый человек способен воспринять основные заповеди естественной религии: 1) верить в Бога; 2) поклоняться Богу; 3)

делать то, что ведёт к личному благу и счастью и способствует общему благу (ibid., 11–18).

Тиндал прекрасно знает, что не все люди принимают естественную религию, раскрытую в природе. Причиной этого, считает он, является «врождённый недостаток» людей – их приверженность суевериям. Из-за этого недостатка возникает большинство проблем рода человеческого (ibid., 165, 169).

Хотя многие люди отпали от естественной религии, Бог устроил природу человеческую так, чтобы человек действовал в согласии с остальным творением. Те, кто ведёт себя иначе, противоречат собственной рациональной сущности, то есть поступают иррационально (ibid., 26).

Происхождение и сущность мирового зла. Тиндал считал, что зло возникло из-за наклонности людей предаваться суевериям и действовать вопреки естественному порядку вещей (*см*. проблема зла). Он был убеждён, что некоторым людям, вследствие их нечестия, Спаситель необходим. Иисус Христос приходил «учить» таких людей «покаяться в нарушении известных им обязанностей». Как указывает Тиндал, Иисус сказал: «Я пришёл призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9:13). Есть два типа людей, говорит Тиндал, «здоровые или праведники» и «больные или грешники». Иисус занимался исключительно вторыми, ибо «существует только одно универсальное лекарство для всех больных – *покаяние* и *исправление*». Это было раскрыто в природе со времени творения (ibid., 48, 49). Далее, если Бог, Который не взирает на лицо человека, будет судить мир в праведности и примет праведных, то праведным врач не нужен. Они уже живут так, как угодно Богу. Христос приходил для исправления тех, чья нравственность недостаточно высока (ibid., 49).

Сущность этики. «Принцип, из которого вытекают все действия человека, есть стремление к счастью», – писал Тиндал. Этот главный принцип является «единственным врождённым принципом у людей», и поэтому он должен прививаться человеку Богом. Поскольку люди – существа рациональные, их счастье приходит, когда они подчиняют все свои «действия правилам верного разумения». Эти правила

самодисциплины основаны на нравственном совершенстве Бога, раскрытом в природе. Когда мы живём согласно «правилам верного разумения, мы всё больше и больше перенимаем себе нравственное совершенство Бога, от которого Его счастье [и наше] неотделимо» (ibid., 23, 24, 30).

«Из этих посылок, – пишет Тиндал, – мы можем сделать тот вывод, что люди, соответственно тому, приобщены ли они или не приобщены к сущности Бога, неизбежно должны быть либо счастливы, либо несчастны». В мудрости Божьей, последствия как добрых, так и злых дел проявляются в виде счастья или несчастья уже в этой жизни. Поэтому «нет добродетели, с которой не было бы неразрывно соединено какое-то благо; и нет порока, который не приносил бы с необходимостью какое-то зло» (ibid., 25).

Тиндал отвергает ту идею, что некая книга или книги могли бы применяться Богом для указания, что правильно и что неправильно. Одна книга не может охватить все случаи жизни. Однако в большинстве случаев нашим обязанностям учит нас исходящий от Природы свет (ibid., 27).

История и предназначение. Об истории Тиндал говорит мало. По его мнению, история показывает, как народ дурачили алчные и нечестные религиозные руководители, которые пользовались предрасположенностью людей к суевериям (ibid., 169).

Тиндал также пытается оспорить историческую достоверность Библии (*см*. Библия: критика). Он высмеивает многие библейские сюжеты, такие как рассказы о саде Едемском, грехопадении человека, о том, как Иаков боролся с Богом, и о говорящей ослице Валаама. Далее он утверждает, что многие описанные в Библии чудеса имеют параллели в языческой мифологии и поэтому тоже представляют собой мифы (ibid., 170, 192, 229, 340, 349).

В загробную жизнь Тиндал верил. Рациональная, разумная сущность человека сохраняется после смерти и переходит к другой жизни, где нет «чувственных атрибутов, отвлекающих от мыслей». Также грядёт «последний день», когда Бог будет судить каждого человека, не за то, что тот сказал или во что

верил, «а за то, чего вы сделали больше других». Суд Божий будет беспристрастным и справедливым, так как «Бог во все времена давал людям достаточно средств, чтобы понять, чего Он хочет от них и что это за средства» (ibid., 1, 25, 26, 51).

Оценка. Отрицание деизмом всего сверхъестественного критикуется в статьях о °деизме, о таких деистах, как Томас °Джефферсон и Томас °Пейн, а также в статьях о конкретных чудесах, о °рождении от Девы и о °воскресении Христа. Также *см*. чудеса; чудеса: аргументы против. Исторически, два лучших критических возражения Тиндалу даны Батлером (Butler, *Analogy of Religion*) и Джонатаном °Эдвардсом – в его разнообразных произведениях, посвящённых критике деизма, рационализма и универсализма.

Библиография:

J. Butler, *Analogy of Religion*.

J. Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*.

N. L. Geisler. *Worlds Apart: A Handbook on Worldviews*. chap. 6.

H. M. Morals. *Deism In Eighteenth Century America*.

J. Orr, *English Deism: Its Hoots and Its Fruits.*

M. Tindal*, Christianity as Old as the Creation: or. the Gospel. a Republication of the Religion of Nature*.

Трансцендентальное доказательство

см. **Доказательство трансцендентальное**

Трельч, Эрнст

(*TROELTSCH. ERNST*)

Эрнст Петер Вильгельм Трельч (Troeltsch; 1865–1923) родился в г. Хаунштеттен и получил образование в Геттингене, Берлине и Эрлангене. Трельч был в Германии министром просвещения перед Первой мировой войной, а также вёл преподавательскую деятельность, преимущественно в Берлине и Гейдельберге, с 1894 г. до самой своей смерти. Он был либеральным богословом, интенсивно занимался социальными и политическими вопросами, а также историей и философией. В его трудах Библия ставилась под сомнение, рассматривалась культурная обусловленность всякой религии, хотя он отнюдь не одобрял этический релятивизм, к которому вели его идеи. Трельч считал христианство религией, наиболее подходящей для западного мира, и стремился обосновать её легитимность социальными явлениями в истории нового времени, а не сверхъестественными явлениями в древней истории. В число его произведений входят «Христианское мышление в истории и приложениях» (1924; англ. перевод 1923) и «Социальное учение христианской Церкви» (1912; англ. перевод 1931).

Трельч установил правило аналогии: единственный способ, которым можно познать прошлое, – познавать его по аналогии с настоящим. К неизвестному прошлому можно приблизиться только через то, что известно. На основе этого принципа кое-кто доказывает, что в библейские чудеса не следует верить, потому что они не соотносятся ни с чем из происходящего сейчас (*см*. чудеса: аргументы против). Правильный исторический метод, таким образом, исключает чудеса. Энтони °Флю достроил этот «довод критической истории» собственными теоретическими изысками.

Трельч применял для отрицания чудес *принцип аналогии*, а Флю – *принцип критической истории*. Оба опираются на одну и ту же основу в виде натурализма (*см*. натурализм).

Следует отметить, что термин «принцип аналогии» употребляется в двух совершенно разных смыслах. Обсуждение

принципа аналогии применительно к разуму и к познанию Бога см. в статье *принцип аналогии*.

Принцип, аналогии. Рассматриваемый принцип аналогии в формулировке Трельча гласит, что «на основе аналогии с событиями, известными нам, мы стремимся с помощью догадок и сопереживания объяснить и реконструировать прошлое». Без уверенности в единообразии прошлого и настоящего мы не могли бы ничего знать о прошлом. Ведь без аналогии с настоящим мы не способны понять прошлое (Troeltsch, *Historicism and Its Problems*).

Ссылаясь на этот принцип, кое-кто настаивает, что «никакое количество свидетельств не сможет установить в качестве реальности прошлого то, что нельзя обнаружить в реальности настоящего». Даже если свидетель будет характеризоваться всеми совершенными качествами, его показания не имеют доказательной силы (Becker, «Detachment and the Writing of History», 12–13). Это значит, что мы, если не можем обнаружить в сегодняшнем мире такие чудеса, которые упоминаются в Новом Завете, не имеем оснований считать, что они происходили в прошлом. Философ Ф. Г. Брэдли (1846 – 1924) формулирует эту проблему так:

Мы видим, что история опирается, в конечном счёте, на выводы из нашего опыта, на суждения, основанные на нашем нынешнем положении дел (...) когда нас просят подтвердить реальность событий прошлого, следствий из причин, не имеющих, по общему признанию, аналогий в мире, в котором мы живём и который мы знаем, мы совершенно теряемся, не зная, что нам ответить, за исключением того, что (…) нас просят построить дом без фундамента (…) А как нам приступить к этому, не противореча самим себе? (Bradley, 100).

Широко и всесторонне признано, что такие события, как °рождение от Девы, воскрешение мёртвых и хождение по водам, сегодня не происходят, и из этого, согласно принципу аналогии, следует, что невозможно познать, чтобы такие события происходили в истории. Таким образом, библейские чудеса исторически непознаваемы.

С принципом аналогии Трельча сходен принцип «критической истории» Флю. Идеология критической истории своим существованием отчасти обязана двум принципам, которые сформулировал Дэвид °Юм, пытаясь опровергнуть правдоподобность чудес (Hume, *Treatise on Human Nature,* 2.3.1; *Inquiry Concerning Human Understanding*, 8; *см*. чудеса: аргументы против). Флю комментирует:

1) «Сохранившиеся до наших дней детриты [следы] прошлого вообще нельзя рассматривать в качестве исторического свидетельства, пока мы не примем допущение, что тогда действовали те же самые фундаментальные закономерности, что и сейчас».

2) «Историк должен пользоваться в качестве критерия всеми своими имеющимися сейчас знаниями или предполагаемыми знаниями о том, что возможно и невозможно, что вероятно и невероятно» (Flew, 350).

Только предполагая, что современные законы управляли реальностью и в прошлом, может историк рационально истолковать свидетельство и построить описание того, что произошло в действительности (ibid., 351).

Флю приходит к выводу, что критический историк исключает рассказы о чудесах из рассмотрения. Вслед за Юмом Флю утверждает, что разумные люди считают «абсолютную невозможность, чудесный характер произошедшего» вполне достаточным основанием, чтобы отвергать рассказы о подобных явлениях (ibid., 352). Чудеса возможны в принципе, но на практике историк всегда должен отвергать их. Сама сущность исторического метода требует, чтобы прошлое интерпретировалось в соответствии с (натуралистическими) регулярными закономерностями настоящего. В логической форме эту аргументацию против чудес можно представить так:

1) Критическая история целиком зависит от правильности двух принципов: а) следы прошлого могут считаться свидетельствами для реконструкции истории только при том предположении, что тогда действовали те же самые фундаментальные законы регулярности в природе, что и сейчас; б) критический историк должен пользоваться

современным знанием о том, что возможно и вероятно, в качестве критерия для познания прошлого.

2) Вера в чудеса противоречит обоим этим принципам.

3) Следовательно, вера в чудеса противоречит критической истории.

И наоборот, в чудеса может верить только наивный и не мыслящий критически исследователь. Прошлое познаваемо лишь в терминах регулярного хода событий в настоящем. И эти регулярные законы природы в настоящем исключают для нас возможность какого бы то ни было знания о чудесах в прошлом.

Оценка. Прежде всего, следует отметить, что рассмотренная аргументация не претендует на то, чтобы исключить саму возможность чудес (*см*. Спиноза, Бенедикт). Она просто пытается исключить их *познаваемость* для методологии, которую Флю называет «критической историей». Далее, эта аргументация (как признавал и сам Флю) по форме следует основной логической структуре отрицания всего сверхъестественного у °Юма, что подвергнуто критическому рассмотрению в статье *чудеса: аргументы против*. Иными словами, заранее предполагается, что для того, чтобы мыслить подлинно исторически и критически, исследователь должен отрицать всё сверхъестественное. Любой, кто допускает возможность сверхъестественных явлений, автоматически объявляется чересчур наивным (между прочим, это аргументация *ad hominem*, апеллирующая к чувствам, а не к логике). И всё же, надо полагать, догматичность мышления нельзя так высоко ставить в качестве необходимой предпосылки для правильной оценки свидетельств и реконструкции истории.

Вполне законен тот принцип, что «настоящее служит ключом к прошлому» или «прошлое познаваемо через аналогию с настоящим». Это верно, потому что живущие в настоящем не имеют прямого доступа к прошлому. Нас там не было, и вернуться в прошлое мы не можем. Мы, следовательно, должны полагаться на сравнение следов прошлого с событиями в настоящем. Именно так и действует наука о происхождении (*см*. происхождение вселенной), обращается ли она к области археологии, биологии или геологии. В геологии принцип

аналогии известен под названием «принципа единообразия» или униформизма. Однако два эти принципа следует различать. Дело в том, что униформизм имеет неоправданный уклон к отрицанию всего сверхъестественного. Тогда как в науках о прошлом принцип единообразия (аналогии) вполне законен. Когда археолог находит осколки керамики, ему полезно знать, для чего служит керамика в настоящее время, каким различным функциям соответствуют её различные материалы, формы и покрытия, а также, каким конкретно образом гончар изготавливает своё изделие. Исходя из этого, археолог строит предположения о том, каким могло быть происхождение найденных им черепков.

Законный способ применения принципа «настоящее служит ключом к прошлому» сводится к формулировке «о причинах такого рода, которые, как нам известно, порождают определённого рода следствия в настоящем, можно предположить, что они порождали такого же рода следствия и в прошлом». Однако, вопреки Трельчу и Флю, этот принцип отнюдь не исключает оправданной веры в чудесные события прошлого, даже если подобных чудес в настоящее время не происходит. Это было бы неверным применением данного принципа.

Проблемы аргументации. Ряд трудностей, возникающих при попытке отрицать чудеса, обсуждается в статье чудеса: аргументы против (раздел об аргументации против чудес на основе аналогии). В сокращённом виде ход рассуждений таков:

И Трельч, и Флю привержены историческому униформизму. Они полагают, что все события прошлого единообразно тождественны всем событиям настоящего. Следуя логике униформизма, геология долгое время не придавала значения тому факту, что многие процессы в прошлом были катастрофическими, вызывая изменения более быстрые, чем те, которые можно было бы наблюдать. Согласно доводам униформистов, учёным не следует изучать сингулярные, неповторимые события прошлого, связанные с возникновением Вселенной и появлением жизни на Земле.

В исторической аргументации единообразие смешивается с униформизмом. Ни из чего не следует, что какое-то явление в прошлом не могло быть сингулярностью. Уникальные находки археологов можно изучать по аналогии с другими находками. Они могут не быть единообразно тождественны, может быть, они окажутся вообще ни на что не похожими, но это ещё не повод для запрета их изучать. Программа SETI (*Search for Extra Terrestial Intelligence* – «Поиск внеземного разума») не является ненаучной из-за той своей предпосылки, что приём уникального сообщения из космоса доказал бы существование в нём разумной жизни (*см*. Саган, Карл). Основой для суждения о том, что сингулярная, уникальная последовательность радиоволн послана разумными существами, является её организационная сложность, а не получение повторных сообщений. Исторические свидетельства служат достаточно веским основанием для того утверждения, что чудеса Христа действительно были совершены, даже если сейчас ничего подобного не происходит.

Было бы предвзятостью предполагать, что чудес не бывает. Бог может как продолжать, так и перестать действовать в Своём творении таким образом. Трельч и Флю не доказали, что сегодня никаких чудес нет. А если чудеса ещё бывают, то и аналогия для познания прошлого существует.

На практике оказывается, что Флю объявляет чудеса «абсолютно невозможными» и требует заведомо исключать их из рассмотрения. Это логическая ошибка *petitio principii*, вывод из недоказанного и, по сути, построение порочного круга. С какой стати критически мыслящий историк должен быть настолько предубеждён в отношении исторической реальности чудес, чтобы заведомо отказываться от рассмотрения всех иных свидетельств?

Закрывая вопрос для обсуждения и высмеивая тех, кто не соглашается с их предпосылками, представители униформизма фактически совершают предательство по отношению к основам науки. Недавним примером служит то обстоятельство, сколько времени и сил было потрачено на отрицание свидетельств о начале существования Вселенной во времени, хотя извержение

гигантских масс материи во время Большого взрыва сегодня признают без возражений.

Почему об исключительных событиях прошлого необходимо судить только по сравнению с нормальным ходом вещей в современном мире? Исцеление человека, слепого от рождения, было во времена Иисуса настолько же невероятным чудом, как если бы оно произошло сегодня (см. Ин. 9). Единственно законным сравнением для аномальных явлений прошлого будет сравнение их с современными аномальными явлениями, а не с обычным ходом вещей.

Аргументация униформизма доказывает, что многое из того, во что сами его представители верят относительно прошлого, не может быть истиной. Многие признаваемые ими исторические события были исключительными, уникальными.

«Критическая история» не критикует некритическое, необоснованное признание предпосылок и допущений, которые препятствуют вполне законному историческому познанию. Это поиск подтверждений, а не истины.

Заключение. Трельч стремился осуществить синтез религии и социальной культуры, но зачастую не мог точно определить, к чему в итоге приводит такой синтез, поэтому он создал кое в чём полезное, но незавершённое богословие в вопросе христианского поведения в мире. Одной из проблем был его скептицизм либерального богослова, из-за чего остались без ответа вопросы об основаниях христианской веры и о том, как сама эта религия соотносится с реальным миром. Большая часть проблем в его исторической философии связана с его «принципом аналогии», этой догмой униформизма, которая отрицает уникальную реальность жизни и чудес Христа. Кем был Христос и что Он совершил – это даже нельзя рассматривать, коль скоро сейчас не повторяется подобных явлений. Такой °натурализм в истории предполагает, что для всех исторических событий можно найти естественное объяснение. Но эта догма несовместима с рациональным мышлением в целом и с научным мышлением в частности (*см*. происхождение вселенной).

Библиография:

C. Becker, «Detachment and the Writing of History» // *Detachment and the Writing of History*, ed. P. L. Snyder.

F. H. Bradley, T*he Presuppositions of Critical History*.

D. K. Erlandson, «A New Look», *Religious Studies* (December 1977).

A. Flew, «Miracles» // *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards.

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.

→ *Miracles and the Modern Mind*.

S. Hawking, *A Brief History of Time*.

D. Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding*.

→ *Treatise on Human Nature*.

R. Jastrow, *God and the Astronomers*.

C. S. Lewis, *Miracles*.

E. Troeltsch, *Historicism and Its Problems*.

→ «Historiography» // *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

R A Vhately, «Historical Doubts Concerning the Existence of Napoleon Bonaparte» // H. Morley, ed., *Famous Pamphlets*, 2d ed.

H. P. Yockey, «Self Organization, Origin of Life Scenarios, and Information Theory» // *Journal of Theoretical Biology* (1981).

Троица

(*TRINITY*)

Троица означает «триединство». Бог не есть простое единство; в Его единстве присутствует множественность. Троица – это одна из величайших тайн (*см*. тайна) христианской веры. В отличие от антиномий (*см*. Кант, Иммануил) или парадоксов, связанных с логическими противоречиями (*см*. логика), доктрина Троицы превышает возможности разума, но не противоречит ему. Она известна нам только из божественного откровения, так что Троица – это предмет не °естественного богословия, а особого Божьего откровения (*см*. откровение частное, или особое).

Основа доктрины. Хотя самого слова «Троица» в Библии нет, Библия явным образом содержит учение об этом понятии. Логика учения о Троице проста. В Писании ясно изложены две библейские истины, логическим выводом из которых и будет доктрина Троицы:

1) Существует один Бог.

2) Существует три различных ипостаси Бога: Отец, Сын и Святой Дух.

Один Бог. Центральный тезис иудаизма, который называется «Шема», гласит: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш. Господь един есть» (Вт. 6:4). Когда Иисусу задали вопрос: «Какая первая из всех заповедей?», Он начал ответ с провозглашения «Шма» (Мк. 12:29). Несмотря на твёрдую убеждённость в своём учении о божественности Христа (ср. Кол. 2:9), апостол Павел восклицает: «но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него» (1Кор. 8:6). С самого начала и до конца Писание говорит об одном Боге, объявляя всех других богов ложными (Исх. 20:3; 1Кор. 8:5–6).

Библия также признаёт множественность ипостасей Бога. Хотя доктрина Троицы не присутствует в Ветхом Завете так явно, как в Новом Завете, в нём тем не менее есть места, где о лицах Троицы говорится по отдельности. Иногда даже описывается общение между лицами Троицы (см. Пс. 109:1).

Отец есть Бог. Во всём Писании указывается, что Бог есть Отец. Иисус наставляет Своих учеников молиться: «Отче наш, сущий на небесах» (Мф. 6:9). Бог – не только «Отец ваш небесный» (Мф. 6:32), но также «Отец духов» (Евр. 12:9). Как Бог, Он принимает поклонение. Иисус сказал женщине из Самарии: «но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4:23). Бог не только много раз упоминается в качестве «Отца нашего» (Рим. 1:7), но именуется и просто «Отец» (Ин. 5:45; 6:27). Он также может быть назван «Бог и Отец» (2Кор. 1:3). Павел провозглашает, что «у нас один Бог Отец» (1Кор. 8:6). Кроме того, Бог упоминается в качестве «Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 15:6). Действительно, об Отце и Сыне, обозначенных именно этими терминами, зачастую говорится в одном и том же стихе (Мф. 11:27; 1Ин. 2:22).

Сын есть Бог. Вопрос о божественности Христа рассматривается ниже, в разделе о критических нападках на доктрину Троицы, а также, более подробно, в статье *Христос: божественная сущность*. В качестве общих замечаний необходимо высказать следующее:

Иисус провозглашал Себя Богом Яхве. Имя YHWH, иногда переводимое как «Иегова», – это особое имя Бога, раскрытое Моисею согласно Исх. 3:14, где Бог сказал: «Я есмь Сущий». Согласно Ин. 8:58, Иисус указывал: «прежде нежели был Авраам, Я есмь». Это утверждение подразумевает не только существование до Авраама, но и равенство с «Я есмь» из Исх. 3:14. Присутствовавшие Иудеи ясно поняли этот смысл Его слов и схватили каменья, чтобы убить Его за богохульство (см. Мк. 14:62; Ин. 8:58; 10:31–33; 18:5–6). Иисус также сказал, что Он – «Первый и Последний» (Отк. 2:8).

Иисус принял славу Божию. Исаия пишет: «Я Господь [Яхве], это – Моё имя, и не дам славы Моей иному и хвалы Моей истуканам» (Ис. 42:8) и «Так говорит Господь [Яхве] […]: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис. 44:6). Точно так же Иисус молится: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира»

(Ин. 17:5). Но ведь Яхве сказал, что не даст славы Своей «иному».

Тогда как Ветхий Завет запрещает поклоняться кому бы то ни было, кроме Бога (Исх. 20:1–4; Вт. 5:6–9), Иисус принимал поклонение (Мф. 8:2; 14:33; 15:25; 20:20; 28:17; Мк. 5:6). Ученики соотносили с Ним обозначения, которые в Ветхом Завете отведены для Бога, такие как «Первый и Последний» (Отк. 1:17; 2:8; 22:13), «Свет истинный» (Ин. 1:9), «камень», «скала» или «твердыня» (1Кор. 10:4; 1Пет. 2:6–8; ср. Пс. 17:3; 94:1), «муж» и «жених» (Еф. 5:28–33; Отк. 21:2), «Пастыреначальник» (1Пет. 5:4), «Пастырь овец великий» (Евр. 13:20). Они говорили об осуществлении Иисусом таких божественных действий, как творение (Ин. 1:3; Кол. 1:15–16), искупление (Ос. 13:14; Пс. 129:7), прощение (Деян. 5:31; Кол. 3:13; ср. Пс. 129:4; Иер. 31:34) и суд (Ин. 5:27). Они называют Иисуса именами Бога. Фома воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). Павел говорит о Иисусе, что «в Нём обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). В Послании к Титу Иисус упоминается в качестве «великого Бога и Спасителя нашего» (Тит. 2:13), а священнописатель Послания к евреям обращается к Нему: «престол Твой, Боже, в век века» (Евр. 1:8). Как указывает Павел, прежде чем Иисус существовал в качестве человека, Он существовал в качестве Бога (Флп. 2:5–8). В Евр. 1:3 сказано, что в Христе отражены сияние славы Божьей и Его сущность, что Им держится мироздание. Во вступлении к Евангелию от Иоанна также прямо говорится, что «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1).

Иисус и другими способами указывал на Свою единосущность с Богом. Он брал на Себя прерогативы Бога. Он провозгласил, что будет судить всех людей (Мф. 25:31–46; Ин. 5:27–30), а ведь Иоиль приводит такие слова Яхве: «ибо там Я воссяду, чтобы судить все народы отовсюду» (Иоиль 3:12). Иисус сказал расслабленному: «чадо! прощаются тебе грехи твои» (Мк. 2:5). Услышав это, книжники задали совершенно законный вопрос: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Мк. 2:7). Иисус говорил о Своей власти воскрешать и судить умерших, власти, обладает которою один только Бог

(Ин. 5:21, 29). Однако Ветхий Завет ясно учит, что только Бог даёт жизнь и только Бог воскрешает мёртвых (Вт. 32:39; 1Цар. 2:6; Пс. 2:7).

Иисус, указывая, что Его нужно чтить как Бога, говорит: «кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:23). Слушавшие Его иудеи знали, что никто не вправе таким образом делать себя равным Богу, поэтому снова взялись за каменья (Ин. 5:18). На суде синедриона в ответ на вопрос: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» Иисус сказал: «Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:61–62).

Святой Дух есть Бог. В том же самом откровении от Бога, в котором Христос провозглашается Сыном Божиим, указана ещё одна ипостась триединого Бога, именуемая «Дух Божий» или «Святой Дух». Он тоже есть Бог, наравне с Отцом и Сыном, и тоже есть отдельное лицо Троицы.

Святого Духа называют «Богом» (Деян. 5:3–4). Он обладает божественными атрибутами, такими как вездесущность (ср. Пс. 138:7–12) и всеведение (1Кор. 2:10–11). Он соединён с Богом Отцом в творении (Быт. 1:2). Он участвует с другими ипостасями Троицы в делах искупления (Ин. 3:5–6; Рим. 8:9–17, 26–27; Тит. 3:5–7). Он и другие лица Троицы объединяются понятием «во имя» Бога (Мф. 28:18–20). И наконец. Святой Дух упоминается, вместе с Отцом и Сыном. в новозаветных благословениях (например, 2Кор. 13:13).

Святой Дух не только обладает божественной природой, но и является отдельной ипостасью. То, что Он имеет особый личностный аспект, явствует из употребления в Писании относящихся к Нему личных местоимений (Ин. 14:26; 16:13). А во-вторых, Он делает то, что может делать только личностное существо, поскольку Он учит (Ин. 14:26; 1Ин. 2:27), обличает в грехе (Ин. 16:7–8), может быть оскорблён грехом (Еф. 4:30). И наконец, у Святого Духа есть разум (1Кор. 2:10,11), воля (1Кор. 12:11) и чувства (Еф. 4:30).

То, что три ипостаси Троицы имеют отдельные личностные аспекты, явствует из того, что каждая ипостась упоминается по отдельности. Сын молится Отцу (ср. Ин. 3:17). Отец с небес

говорит о Сыне во время Его крещения (Мф. 3:15–17). Действительно, при этом присутствовал и Святой Дух, что указывает на одновременность в сосуществовании всех трёх ипостасей. Далее, тот факт, что употребляются различные имена (Отец, Сын и Святой Дух), свидетельствует, что речь не идёт об одном лице. Кроме того, каждая ипостась имеет особую сферу деятельности, что помогает нам в отождествлении лиц Троицы. Например, Отцу принадлежит замысел о спасении (Ин. 3:16; Еф. 1:4); Сын совершает дело спасения при распятии (Ин. 17:4; 19:30; Евр. 1:1–2) и при воскресении (Рим. 4:25; 1Кор. 15:1–6), а Святой Дух несёт спасение в жизнь верующих (Ин. 3:5; Еф. 4:30; Тит. 3:5–7). Сын покоряется Отцу (1Кор. 11:3; 15:28), а Святой Дух прославляет Сына (Ин. 16:14).

Философская апологетика Троицы. Учение о Троице не может быть обосновано в рамках человеческого разумения – оно известно нам только потому, что раскрыто в особом откровении (в Библии). Тем не менее одно только то, что эта доктрина выходит за пределы постижимого для разума, ещё не означает, что она противоречит разуму (*см*. тайна). Она отнюдь не иррациональна и не противоречива, как полагают многие критики.

Логика доктрины Троицы. Философский принцип непротиворечивости указывает нам, что никакое положение не может быть истинным и ложным в одно и то же время и в одном и том же смысле. Это фундаментальный принцип всякого рационального мышления. И доктрина Троицы его не нарушает. Это можно показать, сформулировав сначала, чем Троица не является. Догмат Троицы не является верой в то, что Бог есть три личности и Бог есть только одна личность – в одно и то же время и в одном и том же смысле. Это было бы противоречием. Наоборот, речь идёт о вере в три лица единой *Сущности.* Это может быть тайной, но это не противоречие. То есть это может выходить за пределы способности разума постичь это до конца, но это не идёт вразрез со способностью разума мыслить последовательно.

Далее, догмат Троицы не есть вера в то, что существуют три природы в одной природе или три сущности в одной

сущности. Это было бы противоречивым утверждением. Христиане же утверждают, что существуют три *ипостаси* единой сущности. Противоречия здесь нет, потому что проводится различие между ипостасью и сущностью. Или, обращаясь к терминологии принципа непротиворечивости, хотя Бог оказывается единственным и множественным в одно и то же время, Он не будет единственным и множественным *в одном и том же смысле*. Он является единственным в смысле Своей сущности и множественным в смысле Своих ипостасей. Таким образом, никакого нарушения принципа непротиворечивости в доктрине Троицы нет.

Структура Троицы. Под словами о том, что Бог имеет одну сущность и три ипостаси, подразумевается, что это одно «Что» и три «Кто». Все три «Кто» (ипостаси) объединяются в одном и том же «Что» (сущности). Итак, Бог – это единство сущности при множественности ипостасей. Все ипостаси различны, однако природа у них общая.

Бог един в Своей субстанции. Единство имеет место в Его сущности (*что* есть Бог), а множественность – в Его ипостасях (как Он соотносится с Собой внутри Себя). Эта множественность отношений является одновременно внутренней и внешней. Внутри Троицы существуют определённые отношения между всеми ипостасями. Здесь есть некоторая аналогия с человеческими взаимоотношениями. Обозначение Библией Яхве как Отца, а Иисуса – как Сына говорит нам нечто о том, как Сын соотносится с Отцом. Кроме того, Отец посылает Святого Духа как Своего представителя, и Дух свидетельствует о Сыне (Ин. 14:26). Эти описания помогают нам понять разделение сфер деятельности внутри триединства Бога. Каждая ипостась полностью божественна, имеет особую сферу деятельности и взаимоотношения с остальными ипостасями. Важно, однако, помнить, что у всех трёх ипостасей общая сущность, так что они сливаются в единое Существо.

Некоторые иллюстрации для Троицы. Ни одно из сравнений для Троицы не является совершенным, но некоторые всё же лучше других. В первую очередь следует полностью отказаться от нескольких неудачных иллюстраций. Троица *не*

подобна цепи из трёх звеньев. Ведь это три обособленные, разделяемые части. Но Бог не только не разделён, но и неделим. Не похож Бог и на актёра, играющего в пьесе три разные роли. Ибо Бог одновременно един в трёх лицах, а не выступает в трёх ипостасях, как в трёх ролях, поочерёдно. Не стоит сравнивать Бога и с тремя состояниями воды – твёрдым, жидким и газообразным. Ведь вода обычно не находится во всех трёх этих состояниях сразу, а Бог всегда имеет три ипостаси одновременно. Кстати, в отличие от других неудачных сравнений, данное не подразумевает «тритеизм», трёхБожье. Однако оно связано с другой ересью, которая называется «модализм».

Самые неправильные иллюстрации для Троицы зачастую вызывают то обвинение, будто бы триипостасный теизм есть, по сути дела, трёхБожье, так как в них фигурируют разделяемые составные части. Более полезные сравнения подчёркивают единство Бога, при этом поясняя Его одновременную множественность. Таким критериям удовлетворяет несколько иллюстраций.

Математическая иллюстрация. Один из аспектов проблемы можно описать в математической терминологии. Критики настаивают, что с точки зрения математики невозможно поверить в существование внутри Троицы Отца, Сына и Святого Духа, не являющихся тремя разными богами. Разве можно отрицать, что 1 + 1 + 1 = 3? Безусловно, в результате получится 3, но при *сложении*, а христиане настаивают, что триединство Бога имеет больше сходства с примером на умножение: 1×1×1 = 1. Бог – это триединство, а не тройственность. Его единая сущность имеет несколько центров личности. Таким образом, с точки зрения математики понять доктрину Троицы не труднее, чем вычислить, чему равна единица в кубе (в третьей степени).

Геометрическая иллюстрация. Самая, возможно, распространённая иллюстрация для Троицы – это треугольник. Один треугольник содержит три угла, которые неотделимы друг от друга и существуют одновременно. В такой трактовке это хорошая иллюстрация для Троицы. Разумеется, треугольник

финитен, а Бог инфинитен, поэтому такая иллюстрация будет несовершенной.

Ещё один аспект доктрины Троицы состоит в том, что Христос есть одна ипостась (изображаемая в виде одного из углов треугольника), и всё же Он имеет две природы – божественную природу и человеческую. Иногда это обстоятельство показывают графически, символически изображая божественную природу Христа одним из углов треугольника и используя ещё одну геометрическую фигуру, например круг, для отображения Его человеческой природы. В точке личности Иисуса Христа круг соединяется с треугольником, Его человеческая природа соприкасается с божественной, хотя и не сливается с нею. Человеческая природа и божественная существуют в Сыне рядом, не смешиваясь. Две Его природы объединяются в одной ипостаси. Иными словами, Христос – это два «Что» и одно «Кто», тогда как Бог – это три «Кто» и одно «Что».

Нравственная иллюстрация. °Августин предложил иллюстрацию того, как Бог одновременно есть три и одно. В Библии нам сказано, что «Бог есть любовь» (1Ин. 4:16). Любовь означает существование любящего, любимого и духа любви между любящим и любимым. Отца можно сравнить с Любящим, Сына – с Любимым, а Святой Дух – это Дух любви. Но любви не может быть без соединения этих трёх в одно. Такая иллюстрация хороша тем, что охватывает личностный аспект, ведь речь в ней идёт о любви, а это отношения, возможные только между личностными существами.

Антропологическая иллюстрация. Поскольку человек создан по образу Божию (Быт. 1:27), разумно предположить, что в сущности людей есть какой-то отблеск Троицы. Одна из иллюстраций, которая, впрочем, порождает больше проблем, чем решает, состоит в том, что человеческое существо изображается как «трихотомия», «трёхчленение» тела, души и духа. Правильна ли такая «трихотомия» или неправильна, данную иллюстрацию нельзя назвать полезной. Душа и тело не образуют неделимого единства. Они могут разделяться (и

разделяются) в момент смерти (ср. 2Кор. 5:8; Флп. 1:23; Отк. 6:9). Сущность и ипостаси Троицы разделены быть не могут.

Лучшая иллюстрация, основанная на природе человека, указывает на соотношение между человеческим *разумом*, его *идеями* и выражением этих идей *словами*. Очевидно, здесь имеет место единство всех трёх, но нет их тождественности. В такой трактовке это будет иллюстрацией для Троицы.

Исламская иллюстрация множественности Бога. При разговоре с мусульманами лучшей иллюстрацией множественности служит соотношение между Кораном и Богом, по представлениям ислама. Юсуф К. Ибиш (Ibish) в своей статье, озаглавленной «Мусульмане живут по Корану» (цитируется по C. Waddy, *The Muslim Mind*), пишет об этом так: Коран «есть выражение Божественной Воли. Если хотите сравнить его с чем-нибудь в христианстве, вы должны сравнить его с Самим Христом. Христос был выражением Божественного среди людей, откровением Божественной Воли. Именно это и представляет собой Коран».

Ортодоксальные мусульмане верят, что Коран – вечный и несотворенный. Он не тождественен Богу, а является выражением мысли Бога, столь же нетленным, как и Сам Бог. Бесспорно, здесь имеет место множественность внутри единства, это нечто отличное от Бога, но тем не менее единое с Богом по свойствам своей сущности.

Возражения против доктрины Троицы. Вера в Троицу – это самое средоточие ортодоксального христианства. Но многие критики – в особенности иудейские и мусульманские – заявляют, будто бы она непоследовательна и противоречива. Ортодоксальные христиане настаивают, что учение о единстве сущности Бога при тройственности Его ипостасей может быть сложным, но оно не противоречиво.

Центральным вопросом выступает концепция божественной природы Христа (*см*. Христос: божественная сущность), неотделимая от доктрины Троицы. Тот, кто признаёт учение Библии о божественности Христа, признаёт и множественность ипостасей Бога в Троице. И наоборот, тот, кто принимает доктрину Троицы, в комплекте с ней принимает и тезис о

божественности Христа. Разумеется, строгие монотеисты (*см*. ислам), такие как мусульмане и ортодоксальные иудеи, отрицают и божественность Христа, и Троицу как несовместимые с абсолютной единственностью Бога.

Непонимание со стороны мусульман. В мышлении мусульман есть препоны, не дающие им признать триединство Бога. Некоторые из них связаны с философией, другие – с толкованием Библии. Для исламских учёных зачастую характерны произвол и избирательность при толковании библейских текстов в соответствии со своими собственными целями (*см*. Библия в понимании мусульман). Причём даже такие тексты, которые они признают «аутентичными», они искажают и неверно толкуют, чтобы подтвердить свою точку зрения (*см*. Новый Завет: историческая достоверность).

Христос как «Единородный Сын». Пожалуй, ни одна христианская концепция не встречает такого активного неприятия со стороны мусульман, как учение о том, что Иисус – «Единородный Сын» Бога. Оно мгновенно вызывает у них шок, потому что мусульмане понимают эти слова вульгарно антропоморфным образом. Для евангелических христиан не менее оскорбительно было бы услышать то, что слышится в данной фразе мусульманам. Разъяснять это недоразумение необходимо.

В Библии сказано, что Христос – единственный рождённый Сын Бога (the only begotten {"Единородный"}, Ин. 1:18; ср. Ин. 3:16). Однако исламские учёные нередко усматривают здесь указание на деторождение в буквальном, плотском смысле. Такой способ «порождения детей» предполагает физический, сексуальный акт совокупления. Это, считают мусульмане, было бы абсурдно; и христиане с ними согласны. Бог есть Дух без тела. Как утверждает исламский учёный Анис Шоррош, «Он [Бог] не рождает детей, потому что деторождение есть животное действие. Оно связано с низшими актами животного секса. Мы не можем приписывать такие акты Богу» (Shorrosh, 254). Но ведь только в очень немногих сектах, в частности у «святых последних дней» (мормонов), есть доктрины, соответствующие такому способу «деторождения».

Далее, в исламском понимании «порождать» означает «творить». «Бог не может творить другого Бога [...] Он не может сотворить другого Несотворённого» (ibid., 259). И опять же, христиане с этим полностью согласны. Приведённые цитаты показывают, до какой степени неверно понимается исламскими учёными библейская концепция богосыновства Христа. Ведь ни один ортодоксальный христианин не приравнивает глагол, переведённый в Библии короля Иакова как *begat*, к глаголам «создать» или «сотворить». Этому учила арианская ересь, с которой упорно боролись всякий раз, когда она возникала на протяжении истории Церкви. Её главные приверженцы сегодня принадлежат ещё к одной секте, к «свидетелям Иеговы». Не приходится удивляться, если Абду Л-Ахад Давуд (Dawud) делает вывод о том, что «с мусульманской точки зрения христианская догма относительно вечного рождения, порождения Сына есть богохульство» (205).

Новые, более корректные английские переводы точнее передают на английском языке то, что изначально было написано по-гречески. Слово «Единородный» указывает не на какой бы то ни было физический способ деторождения, а на особые взаимоотношения между Отцом и Сыном. Подразумевая такие уникальные отношения, оно может быть переведено, как в «Новом международном переводе», «один-единственный» Сын (*New International Version*, «one and only»). Оно не означает сотворения Сына Отцом и какого бы то ни было другого способа порождения. Точно так же, как между земными отцом и сыном существуют особые родственные отношения, вечный Отец и вечный Сын уникальным образом сотрудничают в тесном и согласном взаимодействии. Речь идёт не о физическом порождении, а о вечном *происхождении* от Отца. Как у мусульман Слово Божье (Коран) не тождественно Богу, но вечно происходит от Него, так и у христиан Христос, Слово Божье (Коран, сура 4:169/171), вечно происходит от него (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение). Такие слова, как «рождение» и «происхождение» употребляются по отношению к Христу в смысле родства и взаимоотношений, а отнюдь не в физическом, плотском смысле.

Некоторые исламские учёные ошибочно отождествляют богосыновство Иисуса с Его °рождением от Девы. Майкл Назир-Али отмечает, что «в понимании мусульман происхождение Сына зачастую сводится к Его рождению от Девы Марии» (Nazir-Ali, 29). Как указывает Шоррош, многие мусульмане считают, что христиане превратили Марию в богиню, Иисуса – в её сына, а Бога Отца – в её мужа (114). При таком плотском понимании духовных реальностей не приходится удивляться, что мусульмане отвергают христианскую концепцию вечного Отца и Сына.

Непонимание Троицы в исламе обусловлено непониманием самого Мухаммеда, который написал: «"О Иса, сын Марйам! Разве ты сказал людям: примите меня и мою мать двумя богами кроме Аллаха?"" (Коран, сура 5:116). За сотни лет до Мухаммеда христиане осуждали такое вульгарное толкование богосыновства Иисуса. Христианский писатель Лактанций (240–320) около 306 г. писал: «Всякий, кто услышит, как говорят «Сын Божий», не должен в своём воображении доходить до такого нечестия, чтобы представлять себе, будто бы Бог порождал потомство в брачном соитии с какой-либо женщиной – подобным занимаются только животные, наделённые телом и обречённые на смерть». Более того, «поскольку Бог единственен, с кем Он мог бы соединяться? – или же [sic], поскольку могущество Его столь велико, что в Его власти достигать всего желаемого, Он, безусловно, ничуть не нуждается в чьём-либо соучастии для целей созидания» (Pfander, 164).

Искажение Ин. 1:1. Если отрицание вечного богосыновства Христа основано на серьёзном недопонимании христианских представлений о Иисусе как Сыне Божьем, то зачастую трактуют искажённо и другой текст, провозглашающий божественность Христа: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Не имея текстуальных подтверждений хотя бы в одной из более чем 5300 рукописей на древнегреческом языке, мусульмане переводят последнюю фразу как «и Слово было Бога [в смысле «Божье"]«. Давуд, без каких бы то ни было оснований, заявляет, будто бы «греческая

форма родительного падежа *Theou*, то есть «Бога», подверглась искажению до формы *Theos*; это означает «Бог», и это обозначение в именительном падеже!» (Dawud, 16–17).

Такой перевод – не только чистый произвол, но он ещё и противоречит смыслу всего остального текста Евангелия от Иоанна, в котором много раз указывается, что Христос есть Бог (ср. Ин. 8:58; 10:30; 12:41; 20:28).

Искажённое исповедание Фомы. Когда Иисус призвал Фому стать верующим, осмотрев Его воскрешённое физическое тело (*см*. воскресение Христа: свидетельства), Фома исповедал божественность Иисуса, воскликнув: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 8:28). Многие исламские авторы умаляют смысл этой декларации, сводя её к эмоциональному восклицанию типа «Боже мой!». Дидат (Deedat) пишет: «Что-что? Он назвал Иисуса своим Господом и своим Богом? Нет. Это просто одно из восклицаний, которые издают люди […] Это характерное выражение» (Shorrosh, 278).

Альтернативное прочтение Дидата не выдерживает критики. Во-первых, очевидна связь со смысловым содержанием этого исповедания Фомы «Господь мой и Бог мой!», когда Иисус благословляет Фому за то, что тот действительно «увидел» и «поверил» (Ин. 20:29). Исповедание Фомой божественности Христа происходит в контексте чудесного явления воскресшего Христа, не говоря уже о том, что это была кульминация служения Иисуса после воскресения, когда в Его учениках укрепилась вера в Христа, основанная на сотворённых Им чудесных знамениях (ср. Ин. 2:11; 12:37). Исповедание Фомой божественности Христа полностью соответствует объявленной цели Евангелия от Иоанна – «дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20:31). И даже если не учитывать всё это, Фома был набожным иудеем, который чтил имя Божье. Он просто не стал бы поминать имя Бога в таком неблагочестивом восклицании.

Несомненно, в голосе Фомы прозвучала нотка изумления, когда он провозглашал божественность Христа, но сводить его слова к чисто эмоциональному восклицанию – означает

утверждать, будто бы Иисус благословил Фому за нарушение запрета произносить имя Бога напрасно.

Сын Давида и Господь Давида. Согласно Мф. 22:43, Иисус, вспоминая слова Пс. 109, сказал: «как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом [Мессией] ?». По мнению Давуда, «Своим указанием на то, что «Господь», «Адон» не может быть сыном Давида, Иисус отказывает в этом титуле и Себе» (89).

Однако внимательное изучение контекста показывает, что Иисус говорил как раз обратное. Иисус поставил в тупик Своих скептически настроенных иудейских оппонентов, указав им на дилемму, которая превращала все их прилежные расчёты относительно пришествия Мессии в пустую фикцию. Разве может Давид называть Мессию своим «Господом» (как в Пс. 109:1), если в Писании сказано также, что Мессия будет сыном Давидовым (как во 2Цар. 7:12 и далее)? Единственно возможный ответ состоит в том, что Мессия будет *одновременно* и человеком (сыном или потомком Давида), и Богом (Господом Давида). Иисус провозглашает Себя и Богом, и человеком. Для исламского мышления понимание того, как Иисус может совмещать в одном лице человеческую и божественную природу, не должно было бы составлять большей трудности, нежели понимание собственной концепции ислама о том, что человеческое существо совмещает в себе дух и плоть, сохраняющийся и преходящи# элементы человеческой личности (Коран, сура 89:27–30/27–30; ср. Коран, сура 3:182/185). Даже по собственным убеждениям мусульман, всё, чего бы Всемогущий Бог, Создатель и Управитель всего сущего, ни пожелал в Своей беспредельной мудрости, Он в силах осуществить, ибо «Он – властвующий» (Коран, сура 6:61/61).

Благ один только Бог. Многие исламские учёные заявляют, будто бы Иисус отрицал Свою божественную природу, когда, упрекая богатого юношу из начальствующих, сказал: «что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мк. 10:18). Анализ этого высказывания с учётом его контекста выявляет, что Иисус отнюдь не отрицал Своей божественности. Напротив, Он призывал юношу задуматься о значении

легкомысленно упомянутого им титула. Иисус отнюдь не сказал: «Я не Бог, и зря ты Меня так называешь» или «Я не благ». Действительно, и Библия, и Коран учат, что Иисус был безгрешен (ср. Ин. 8:46; Евр. 4:15). В данном же случае Иисус побуждает юношу понять, какой истинный смысл несёт в себе его обращение к Иисусу «Учитель благий». По сути дела, Иисус как бы спрашивает: «Осознаёшь ли ты, что в действительности говоришь, когда называешь Меня «Учитель благий»? Благ один только Бог. Понимаешь ли ты, что назвал Меня Богом?» Тот факт, что богатый юноша отказался от предложенного ему Иисусом пути, свидетельствует, что на самом деле он не считал Иисуса своим Учителем. Но Иисус нигде не отрицает, что для этого юноши из начальствующих Он – Учитель и Бог. Ведь в других случаях Иисус прямо провозглашает Себя Господом и Учителем для всех людей (Мф. 7:21–27; 28:18; Ин. 12:40).

Великий Отец. Утверждение Иисуса «Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28) мусульмане тоже понимают неверно. Отрывая его от реального контекста, его толкуют так, что Отец больше *по Своей сущности*, хотя Иисус подразумевает лишь, что Отец больше *по Своим делам*. Это явствует из того факта, что в том же самом Евангелии (от Иоанна) Иисус говорит о Себе «Я есмь», то есть называет Себя ветхозаветным Богом Яхве (Исх. 3:14). Он также провозглашает Себя равным Богу (Ин. 10:30, 33). Кроме того, во многих случаях Он принимает поклонение (Ин. 9:38; ср. Мф. 2:11; 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 28:9,17; Лк. 24:52). Он также сказал: «Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:23).

Далее, когда Иисус сказал, что Отец «более» Его, контекстом было пророчество «иду к Отцу» (Ин. 14:28). Всего лишь через несколько глав Иисус, обращаясь к Отцу, говорит: «Я […] совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (Ин. 17:4). Но это чисто функциональное отличие Его роли, Его дел в качестве Сына Божьего не должно, как выявляется уже в следующем стихе, повлиять на тот факт, что Иисус равен Отцу по Своей природе и по Своей славе. Ибо Иисус говорит: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5).

Ошибочно понятые философские концепции. Исламские учёные выдвигают также философские возражения против доктрины Троицы. Этот вопрос тоже необходимо прояснить, чтобы могло стать понятным библейское учение о множественности ипостасей в единстве Бога.

Утверждение тезиса о единственности Бога является основополагающим для ислама. По словам одного исламского учёного, «по сути дела, °ислам, подобно другим религиям до него – в их изначальной чистоте и ясности, – есть не что иное, как провозглашение Единственности Бога, и его проповедь сводится к призыву свидетельствовать об этом» (Mahud, 20). Другой автор добавляет: «Единственность Аллаха – вот отличительный признак ислама. Это самая чистая форма единобожия, то есть поклонения Аллаху, Который не родил и не был рождён и не имеет в Своей божественности сотоварищей. Ислам учит этому самым недвусмысленным образом» (Ajijola, 55).

Именно вследствие такой непреклонности в провозглашении абсолютной единственности Бога величайшим из всех грехов в исламе является грех *shirk*, придание Богу сотоварищей. Коран сурово предостерегает: «Поистине, Аллах не прощает [тот грех], чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому Он пожелает. А кто придаёт Аллаху сотоварищей, тот заблудился далёким заблуждением [от праведного пути]» (Коран, сура 4:116/116). И всё же это неверное понимание единственности Бога.

Троица и ереси. Существуют две основные ереси, которым следует противопоставлять доктрину Троицы: это модализм и «тритеизм» (трёхБожье). В ереси моделизма, который называется также савеллианством, отрицается, что Троица имеет три различные, вечные ипостаси. Модализм гласит, что так называемые «ипостаси» Троицы суть разные моды или модальности субстанции Бога, а не отдельные лица. По аналогии с водой, имеющей три состояния (жидкое, твёрдое и газообразное), Троица объявляется лишь тремя различными модальностями одной и той же сущности. В отличие от модалистов, тринитарии (триипостасники) убеждены, что в

единой сущности Бога есть три разные ипостаси (а не просто модальности).

И в исламе, и в христианстве провозглашается, что в Своей сущности Бог един. Спорным оказывается вопрос о том, возможна ли множественность ипостасей в этом единстве сущности. Неадекватность мусульманских представлений о Боге отчасти обусловлена неверным пониманием христианского монотеизма (*см*. теизм). Многие мусульмане ошибочно воспринимают христианское учение о Боге как тритеизм, а не монотеизм. Противоположное заблуждение, тритеизм, сводится к вере в то, что существует три разных бога. Немногие, если таковые вообще найдутся, христианские богословы или философы придерживались подобных взглядов, однако их часто приписывают тринитариям. В отличие от тритеистов, триипостасные теисты не утверждают, будто бы у Бога есть три разных сущности; они исповедуют три разных ипостаси Бога в единой сущности.

Библия провозглашает категорически: «Господь, Бог наш. Господь един есть» (Вт. 6:4). И Иисус (Мк. 12:29), и Его апостолы повторяли эту истину в Новом Завете (1Кор. 8:4, 6). И в раннехристианских символах веры говорится о том, что Христос един с Богом в Своей «субстанции» или «сущности». Символ Афанасиев гласит: «Мы поклоняемся единому Богу в Троице, и Троице – в Единстве; не смешиваем ипостаси, как и не разделяем субстанцию (сущность)». Итак, христианство – это разновидность монотеизма, вера в одного и только одного Бога.

Троица и сложность. Многие мусульмане сетуют на то, что христианская доктрина Троицы слишком сложна для понимания. Они, однако, забывают, что истина не всегда оказывается простой. Заимствуя доходчивое разъяснение этого обстоятельства у °К. С. Льюиса: «Если бы христианство было нашей выдумкой, мы, безусловно, сумели бы придумать что-нибудь попроще. Но это не так. Мы не в состоянии соперничать простотой результата с людьми, которые сами выстраивают себе религию. Да где уж нам! Мы имеем дело с фактами. Конечно, любой может добиться простоты, когда нет фактов, которые бы ему мешали» (Lewis, 145).

Факт, с которым сталкиваются христиане и который заставляет их формулировать столь сложные истины, состоит, разумеется, в том, что Иисус из Назарета провозгласил и засвидетельствовал, что Он – Бог (*см*. Христос: божественная сущность). Это ставит их перед необходимостью постулировать существование множественности в единстве, то есть доктрину Троицы, ибо Иисус не был тождественен Тому, к Кому Он обращался как к Отцу. Поэтому христиане верят, а мусульмане отрицают, что у этого единого Бога есть три ипостаси. Начиная с этого момента проблема становится философской.

Неоплатоническая концепция единства. В подоплёке неспособности мусульман понять доктрину Троицы лежит неоплатоническая концепция единства. Во втором столетии по Р. Х. философ °Плотин, оказавший сильное влияние на средневековое мышление, рассматривал Бога (Высшее Существо) как Единое, как абсолютное единство, в котором нет никакой множественности. Это Единое до такой абсолютной степени просто, что не может даже познать само себя, поскольку самопознание предполагает отличие познающего от познаваемого. И вплоть до его эманации, находящейся уровнем ниже, *Нуса*, то есть Разума, Единое не может размышлять о самом себе и таким образом познавать себя. Согласно Плотину, само по себе Единое находится вне знания, вне сознания и даже вне бытия. Оно столь нераздельно просто, что не имеет в себе ни разума, ни мыслей, ни личности, ни сознания. Это отсутствие всего, даже бытия. Поэтому оно никак не может быть познано, разве что через его следствия, которые, впрочем, ничуть с ним не схожи (Plotinus, 1.6; 3.8–9; 5.1,8; 6.8,18).

Легко заметить существенное сходство между представлениями о Боге у Плотина и в исламе. Нетрудно догадаться и о проблемах, возникающих при такой позиции. В ней сохраняется строгое единство Бога ценой реального существования Его личностных качеств. Цепляясь за твердокаменное единство, жертвуют возможностью личностных взаимоотношений. Мы остаёмся с пустой и бесплодной концепцией божества. Сводя Бога к строгому единству, мы и

получаем бесплодное единство. По глубокому замечанию Джозефа Ратсингера,

Ни с чем не соотнесённое и не соотносимое, абсолютное единство не может быть личностным. Нет такого понятия, как личность в категорически единственном числе. Это явствует уже из самих слов, лёгших в основу понятия личности; греческое слово *prosopon* буквально означает «взгляд на» (приставка *pros* – «на»). Сюда входит понятие соотнесённости, как составная часть самости [...] В этом смысле преодоление единственности подразумевается самим понятием личности [Ratsinger, 128–29].

Ошибочные отождествления, связанные с доктриной. *Отождествление единства с единственностью*. Мусульманский Бог характеризуется единством и единственностью. Но это не одно и то же. Возможно единство без единственности. Ведь внутри единства может существовать множественность. И действительно, Троица как раз и представляет собой множественность ипостасей в единстве общей сущности. Человеческие аналогии помогут это проиллюстрировать, хотя и поверхностно. Мой разум, мои мысли и мои слова характеризуются единством, но не единственностью, так как отличаются друг от друга. Сходным образом, Христос может быть проявлением той же сущности, что и Отец, имея иную, нежели у Отца, ипостась.

С этой точки зрения мусульманский монотеизм жертвует множественностью в попытке избежать дуализма. Избегая той крайности, чтобы придавать Богу каких бы то ни было сотоварищей, ислам впадает в другую крайность, отрицая в Боге любую личностную множественность. Однако, как отмечает Джозеф Ратсингер, «вера в Троицу, признающая множественность в единстве Бога, – это единственный способ избежать в конечном счёте дуализма, как средство развернуть множественность в дополнение к единству; только через эту веру позитивная легализация множественности получает определённую основу. Бог стоит выше единственности и множественности. Он разрывает обе эти категории» (Ratsinger, 128).

Смешение ипостаси («кто») и сущности («что»). То, что Христос «разрывает категории», объясняет, почему христианам и нехристианам наравне так трудно понять, что у Христа две природы. Одно из лучших объяснений христианской веры, хотя оно и не слишком преуспело в разъяснении, встречается в относящемся к шестнадцатому столетию реформатском символе веры – в Бельгийском исповедании, глава 19:

Мы верим, что через это слияние [человеческой и божественной природы] личность Сына нерасторжимо соединена и связана с человеческой природой; так что нет ни двух Сыновей Бога, ни двух ипостасей, но есть две природы, соединившиеся в одной ипостаси; и всё-таки каждая природа сохраняет свои особые качества. Таким образом, подобно тому как божественная природа всегда остаётся несотворенной, не имеющей ни начала дней, ни конца жизни, наполняющей небо и землю, так и человеческая природа не теряет своих качеств, но остаётся тварной, имеющей начало дней, будучи природой финитной и сохраняющей все качества реального тела […] Но эти две природы так прочно соединены в одной ипостаси, что не были разделены даже Его смертью […] Почему мы и исповедуем, что Он есть подлинно Бог и подлинно человек: подлинно Бог Своею властью победить смерть; и подлинно человек, чтобы Он мог умереть за нас соответственно уязвимости Своей плоти.

Ортодоксальные христиане не считают, что Иисус Христос состоял, словно какой-нибудь молочный коктейль, из однородной смеси двух компонентов. Не думают христиане и то, что у Иисуса было раздвоение личности, когда Его божественная и человеческая природа оказались бы столь разделены, что им пришлось бы посылать друг другу телеграммы. Эти и другие ошибочные представления замутняли христианское богословие на протяжении его долгой истории. Популярная современная теория, в которой упускается из виду всё содержание главы Флп. 2 и та причина, по которой Богу надлежало усвоить человеческую природу, гласит, что Иисус опустошил Себя от всех божественных атрибутов силы и власти, сохранив только нравственное совершенство.

Но разве это мыслимо? Ортодоксальный взгляд состоит в том, что Бог Сын не лишился ничего из Своей божественности, а, напротив, прибавил к ней человеческую природу. Он принял ограничения Своих возможностей. Как человек, Иисус должен был расти и учиться. Он испытал нужду и печали, и существовали вещи, которые не были открыты человеческой природе Иисуса, например сроки Его возвращения (Мф. 24:36).

Один богослов, Чарлз Ходж (Hodge), задумался, не провёл ли Бог явную аналогию с идеей о двух природах в устройстве Иерусалимского храма Израиля. Внутренний двор, где совершалось ежедневное служение поклонения и жертвоприношений, назывался «двор Израиля» или «святое». Но внутри этого пространства было ещё одно помещение, символизирующее присутствие Бога Израиля среди Своего народа. В это центральное святилище, во Святое-святых, входил только первосвященник, и только один раз в году. Две части святилища разделяла завеса, так что эта комната была закрыта. Но символически она укрепляла священников в их ежедневном храмовом служении. Эти две части не сливались друг с другом, но были едины и неразделимы.

Ортодоксальные представления о природе Христа состоят в том, что одна ипостась является одновременно Богом и человеком. Две природы тесно взаимодействуют, но не смешиваются. У Христа две объединённые природы. Таким образом, когда Иисус умер на кресте за наши грехи. Он умер как Богочеловек. Не будет преувеличением сказать, отмечал Жан °Кальвин, что в тот момент, когда Иисус был распят на кресте, только Его могуществом в качестве Бога-Творца удерживалась сама та гора, на которой высился крест. Если бы Иисус не был и Богом, и человеком, Он не мог бы примирить Бога и человечество. Но в Библии сказано ясно: «един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1Тим. 2:5).

Поскольку Христос – это одно «Кто» (одна ипостась), имеющее два «Что» (две природы), какой бы относительно Него ни задавался вопрос, он должен быть разделён на два вопроса, каждый соответствующий своей природе. Например, испытывал

ли Он усталость? Как Бог – нет; как человек – да. Чувствовал ли Христос голод? В Своей божественной сущности – нет; в Своей человеческой сущности – да. Умер ли Христос? В Своей человеческой сущности Он умер; Его божественная сущность живёт вечно. Он умер как Богочеловек, но Его Божественность не умерла.

Когда та же самая логика применяется в отношении других задаваемых мусульманами богословских вопросов, она даёт такого же рода ответы. Знал ли Иисус всё? В качестве Бога знал, потому что Бог всеведущ. Но в качестве человека Иисус не знал времени Своего второго пришествия (Мф. 24:36), а в детском возрасте «преуспевал в премудрости» (Лк. 2:52).

Мог ли Иисус грешить? Ответ тот же самый: как Бог – нет; как человек – да (но не грешил). Бог не может грешить. Например, в Библии сказано: «невозможно Богу солгать» (Евр. 6:18; ср. Тит. 1:2). Однако Иисус был «подобно нам, искушён во всём, кроме греха» (Евр. 4:15). Хотя Он никогда не грешил (ср. 2Кор. 5:21; 1Пет. 1:19; 1Ин. 3:3), Он подвергался реальным искушениям, и для Него было возможно согрешить. Иначе Его искушение оказалось бы фарсом. Иисус обладал властью делать свободный выбор, и это означает, что Он, когда избрал не грешить, сделал по-настоящему важный выбор. Он мог бы поступить иначе.

Разделяя каждый вопрос о Христе на два вопроса и соотнося их с первой и второй природой Христа, мы получаем ключ к решению множества богословских проблем, которые иначе были бы окутаны туманом неопределённости. И благодаря этому мы можем избежать логических противоречий, в которых обвиняют христиан мусульмане и другие неверующие.

Заключение. Доктрина Троицы – одна из величайших тайн христианской веры. То есть она выходит за пределы постижимого разумом, хотя и не противоречит разуму (*см*. вера и разум). Она постижима не через разум (*см*. откровение общее), а только через частное откровение (*см*. откровение частное, или особое). Бог имеет одну сущность, но три

ипостаси. Это множественность внутри единства. Бог – это триединство, а не жёсткая единственность.

Благодаря пониманию этих концепций многие барьеры, отделяющие даже таких радикальных монотеистов, как правоверные иудеи и мусульмане, сразу рушатся.

Библиография:

A. Ajijola, *The Essence of Faith In Islam*.

Augustine, *On the Trinity*.

S. Balic, «The Image of Jesus in Contemporary Islamic Theology» // A. Shimmel and A. Falaturi, eds., *We Believe In One God*.

C. Beisner, *God In Three Persons*.

A. Dawud, *Muhammad In the Bible.*

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

M. Nazir-Ali, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*.

C. G. Pfander, *The Mizanu'l Haqq (The Balance of Truth).*

Plotinus, *The Enneads*.

G. L. Prestige, *God in Patristic Thought.*

J. Ratsinger, *Introduction to Christianity*, J. R. Fester, trans.

A. Shorrosh, *Islam Revealed*.

Thomas Aquinas, *On the Trinity*.

Трублад, Элтон

(*TRUEBLOOD, ELTON*)

Элтон Трублад (1900–1994) – американский богослов-квакер и философ. После служения священником в Стэнфордском университете он стал профессором философии в колледже Эрлхама. Из этого колледжа он вышел в отставку в 1966 г., с тем чтобы стать освобождённым профессором.

Трублад опубликовал тридцать семь книг, в том числе «Сущность духовной религии» (*The Essence of Spiritual Religion*, 1937), «Затруднения современного человека» (*The Predicament of Modern Man*, 1944), «Сообщество преданных» (*The Company of the Committed,* 1961), «Братство поджигателей» (*The Incendiary Fellowship*, 1967), «Пока длится день. Автобиография» (*While It Is Day: An Autobiography*, 1974). Особый интерес для апологетов представляет его «Философия религии» (Philosophy of Religion, 1957).

Хотя Трублад оставался верен своим квакерским убеждениям относительно «внутреннего света», пацифизма и прав человека, он приблизился к главному руслу евангелизма. Его рассуждения в «Философии религии» выходят за рамки традиционного °мистицизма квакеров.

Как утверждает Трублад, «откровение должно поверяться разумом по той простой причине, что существуют ложные притязания о якобы полученном откровении» (Trueblood, *Philosophy of Religion*, 32). Хотя он признаёт необходимость авторитета, он настаивает, что это должен быть разумно обоснованный авторитет, чтобы ему вполне можно было довериться (ibid., 67). Он убеждён, что существует убедительнейшее свидетельство для подтверждения истинности христианства в качестве такого авторитета. Вместе с Джозефом °Батлером он полагает, что «вероятностные доказательства, при добавлении их к аргументации, в итоге не только *складываются* со свидетельствами, но и *умножаются* с ними» (ibid., 74).

Свидетельство о Боге. Свою апологетику существования Бога Трублад строит на классических источниках свидетельства.

Космологическое доказательство. Обращаясь ко Второму началу термодинамики (*см*. законы термодинамики), Трублад утверждает: «Если у Вселенной кончается завод, как у часов […] часы должны были быть заведены […] Мир, если его ожидает конец времени, должен был иметь своё начало во времени». Подводя итоги: имеющееся свидетельство предполагает, что «мир не объясняет сам себя […] Природа указывает на что-то вне природы для объяснения природы» (ibid., 104). См. также статью *теория большого взрыва.*

Нравственное доказательство. Одна из лучших формулировок °нравственного доказательства существования Бога дана Трубладом. Согласно его рассуждениям, должен существовать объективный нравственный закон (*см*. нравственность: абсолютная природа). Иначе не было бы такого полного согласия в вопросах этики. Без общего нравственного закона каждый был бы прав, что бы он ни совершил, и не могло бы возникать никаких разногласий по поводу этических норм. Никакой этический вопрос нельзя было бы даже обсуждать, так как само понятие этики оказалось бы бессмысленным. Противоречащие друг другу взгляды были бы одинаково правильными, так как противоположности могли бы оказаться одновременно истинными. Этот нравственный закон, который действительно существует, должен существовать вне отдельных людей и вне человечества в целом, так как им измеряется нравственное совершенствование каждого человека и всего рода человеческого.

Этот нравственный закон должен исходить от нравственного Законодателя, потому что закон не имеет смысла, если не исходит от разума, который и придаёт ему смысл. Неверность лишена смысла, если верность не есть обязанность по отношению к какой-либо личности, однако люди умирают ради верности тому, что нравственно правильно. Истина бессмысленна вне контекста общения разума с разумом, однако люди умирают за истину. Поэтому постижение

нравственного закона и обязанности по отношению к нему имеют смысл, только если за ним стоит Разум или Личность.

Следовательно, нравственный личностный Разум, существующий вне человечества, стоит за этим нравственным законом. Иначе Вселенная была бы иррациональной. Коль скоро мы не считаем, что Вселенная иррациональна, должны существовать объективный нравственный закон и объективный нравственный Законодатель.

Религиозное доказательство. Трублад также даёт хорошую сводку доказательств на основе религиозного духовного опыта (*см*. апологетика духовного опыта). Как он указывает, кроме того, что множество людей заявляет о своём опыте приобщения к Богу, даже если один-единственный человек прав относительно своего религиозного духовного опыта, то должен существовать Бог. С учётом этого остаются две альтернативы: «Или Бог есть, или все, кто говорил о приобщении к Нему, заблуждались» (ibid., 146). Но поскольку среди тех, кто испытал приобщение к Богу, встречаются самые выдающиеся и критически настроенные мыслители в истории человечества, представляется маловероятным, чтобы все они ошибались. Более вероятно, что Бог существует. Разумеется, всегда возможно, что заблуждались абсолютно все (*см*. Фейербах. Людвиг; Фрейд, Зигмунд), но это ещё не предполагает достаточных оснований считать, что именно так и было. Фактически, имеются достаточные основания считать, что Бог существует (*см*. Бог: свидетельства существования).

Библиография:

E. Trueblood, *Philosophy of Religion*.

Туринская плащаница

(*SHROUD OF TURIN*)

Описание. Туринская плащаница представляет собой льняное полотнище размерами 434 см на 109 см (*Biblical Archaeology Review* [1986]: 26), хранящееся в итальянском городе Турине. На ткани имеются два смыкающихся в районе головы изображения человека со стороны передней и задней части тела.

О существовании плащаницы известно с 1354 г., но многие считают, что она гораздо старше. В 1978 г. плащаница стала предметом интенсивных научных исследований. Не было обнаружено никаких признаков красок или красящих веществ, использованием которых могло бы объясняться появление изображения. Изображение соответствует трёхмерным проекциям и находится только на поверхности ткани.

Однако в 1988 г. три лаборатории независимо произвели радиоуглеродную датировку нитей ткани. Во всех случаях полученные даты относились к позднему Средневековью. В защиту плащаницы приводились те возражения, что образцы были слишком малыми и брались из загрязнённой её части, где остались следы средневекового пожара в церкви.

Подлинность. Вопрос подлинности плащаницы горячо дебатируется. Сторонники подчёркивают её уникальность. Противники указывают на отсутствие исторических свидетельств и отрицательный результат научных методов датировки.

Доводы «за». Те, кто считает плащаницу подлинной (см. Habermas), доказывают, что: 1) мы не знаем ни одного естественного объяснения для появления на плащанице этого уникального изображения; 2) также нет других объяснений для найденной на ткани пыльцы, встречающейся только в Палестине; 3) рисунок переплетения соответствует тканям первого столетия; 4) монета, закрывающая веко, вполне вероятно, была отчеканена при Понтии Пилате ок. 29–32 гг. по Р. Х.; 5) следы соответствуют способу распятия и обряду погребения в первом столетии; 6) отсутствие композиционных

признаков на ткани свидетельствует, что тело исчезло мгновенно; 7) по некоторым сообщениям, в 1982 г. «секретная» датировка нитей указывала на период первого или второго века по Р. Х.

Доводы «против». Те, кто оспаривает её подлинность (см. Mueller), отмечают, что ни один из приведённых выше доводов не является решающим. Дело в том, что: 1) имеется ряд вполне возможных естественных объяснений появления на ткани изображения, а могут существовать и неизвестные естественные объяснения; 2) пыльца могла налипнуть, пока плащаница в период Средневековья находилась в Святой Земле, или же могла быть как-то занесена оттуда; 3) рисунок переплетения не обязательно соответствует именно первому столетию, а может быть, это позднейшая реконструкция ткани или даже ткань первого столетия, но со средневековым изображением на ней; 4) предполагаемый отпечаток монеты не настолько отчётлив, чтобы быть бесспорным, а если плащаница – подделка, то вместо реального отпечатка монеты есть лишь искусственно нанесённое изображение; 5) подробности об особенностях распятия и погребения в первом столетии могли быть кому-то известны и в конце Средневековья; 6) отсутствие композиционных признаков тоже могло быть предусмотрено компетентным художником при фальсификации; 7) упомянутая «секретная» датировка не имеет подтверждений и противоречит средневековой дате, полученной в 1982 г. в результате трёх независимых научных датировок.

Далее, оппоненты утверждают, что: 1) отсутствие каких бы то ни было сведений о ранней истории плащаницы ставит её подлинность под сомнение; 2) в Библии сказано о нескольких кусках ткани, а не одном-единственном (Ин. 19:40); 3) независимые радиоуглеродные датировки единообразно указывают на конец Средневековья, а не на первое столетие (*Time*, 81). Как признают даже защитники плащаницы, «возможно всё же, что плащаница представляет собой подделку» (Habermas, «Turin, Shroud of», 1116). Римская католическая церковь никогда официально не объявляла её подлинной. В самом деле, «вскоре после древнейшей

известной демонстрации плащаницы в 1354 г. епископ Французский назвал её подделкой» (*Time*, 81). А когда научная датировка дала отрицательные результаты, папа Иоанн Павел распорядился: «Опубликуйте это» (ibid.).

Значение для апологетики. Что касается значения плащаницы для апологетики, фактически вопрос её подлинности не так уж важен. Все существенные свидетельства в защиту христианства в действительности никак не зависят от плащаницы. Если она подлинная, это отнюдь не даёт нам новые существенные свидетельства о смерти и воскресении Христа, не полученные нами ранее из других источников. А если она не окажется подлинной, мы рискуем обратиться к ложному доводу в защиту истинной посылки и тем самым подорвать доверие к христианской апологетике.

Существенное значение. Никакого существенного значения плащаница для апологетики не имеет. Свидетельств в пользу христианства и без неё более чем достаточно. Чудеса Иисуса подтверждают, что Он – Сын Божий. Слов Иисуса и сверхъестественных пророчеств достаточно для того, чтобы засвидетельствовать: Библия есть Слово Божье. Необходимости в каких-то других свидетельствах нет. Для христианства вопрос подлинности Туринской плащаницы не может быть критическим ни в каком аспекте.

Теоретическое значение. В теории плащаница может иметь некоторое фактографическое значение для апологетики. В случае её подлинности она, надо полагать, окажется подтверждением для факта смерти и для факта воскресения Христа. Для первого из них – безусловно, а для второго – возможно, так как Воскресение станет вполне вероятным объяснением появившегося на плащанице изображения.

Тактическое значение. Учитывая споры вокруг плащаницы и ту возможность, что она поддельная, её тактическое значение для использования в апологетике следует расценивать как сугубо отрицательное. Поскольку для христианской апологетики никакой необходимости в плащанице нет, а сомнений много, тактически благоразумней не обращаться к ней в качестве свидетельства об истинности христианства.

Библиография:

G. Habermas, *Verdict on the Shroud*.

M. E. Mueller, «The Shroud of Turin: A Critical Appraisal» // *Skeptical Inquirer,* Spring, 1982.

D. Sox, *Is the Turin Shroud a Forgery?*

K. F. Weaver, «The Mystery of the Shroud» // *National Geographic,* June 1980.

R. A. Wild, «The Shroud: Probably the Work of a 14th Century Artist or Forger» // *Biblical Archaeology Review*, March-April 1984. Time, October 24,1998.

У

Уайтхед, Алфред Норт

(*WHITEHEAD. ALFRED NORTH*)

Алфред Норт Уайтхед (1861–1947) был основателем современной мировоззренческой системы, известной под названием °панентеизм (не пугать с пантеизмом), или «богословие процесса». Уайтхед родился на острове Тейнт (северо-восток графства Кент) в семье англиканского священника. Он посещал Шерборнскую публичную школу в графстве Дорсет, изучая классические дисциплины, историю и математику. Затем поступил математическим стипендиатом в Тринити-колледж Кембриджского университета (1880–1884), а с 1884 г. получал стипендию как член этого колледжа.

Первый период его деятельности (1898–1910) был посвящён философии математики. Уайтхед написал «Трактат об универсальной алгебре» (*Treatise on Universal Algebra,* 1898) и «Основания математики» (в соавторстве с Бертраном Расселом [Russell], *Principia Mathematica*, 1910–1913).

Во втором периоде (1910–1924) Уайтхед занимался философией науки. Будучи преподавателем Лондонского университета (1910–1914), он написал «Введение в математику» (*Introduction to Mathematics*, 1911).

Позднее, работая в Имперском колледже науки и техники (1914–1924), Уайтхед написал статью «Пространство, время и относительность» («Space, Time and Relativity», 1915), книги «Организация мышления» (*The Organization of Thought*, 1917), «Исследование принципов естественного познания» (*An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, 1919), «Концепция природы» (*The Concept of Nature*, 1920) и «Принцип относительности» (*The Principle of Relativity*, 1922).

В третий период (1924–1947) Уайтхед обратился к философии истории и реальности, а также к космологии и метафизике. В переходный период (1925–1927) появились «Наука и современный мир» (*Science and the Modern World*, 1925), «Религия в процессе её создания» (*Religion in the Making,* 1926) и «Символизм, его значение и результаты» (*Symbolism, Its*

Meaning and Effect, 1927). Зрелые работы Уайтхеда в этой области были написаны с 1927 г. по 1947 г. и составили многотомную эпопею «Процесс и реальность» (*Process and Reality*, 1929), «Приключения идей» (*Adventures of Ideas*, 1933), «Формы мышления» (*Modes of Thought*, 1938) и «Эссе о науке и философии» (*Essays in Science and Philosophy*, 1947).

Религия в процессе её создания. Представления Уайтхеда о религии стали важной вехой в современном мышлении. Его понимание догматов, то есть пропозициональных религиозных высказываний, если оно верно, способно опровергнуть ортодоксальные христианские убеждения относительно богодухновенности и непогрешимости Писания (*см*. Библия: свидетельства истинности). Сложную систему идей Уайтхеда иногда называют *богословием процесса*, так как реальным её итогом оказывается то, что все сущее находится в процессе становления, и в том числе Бог.

Определение религии. Религия определяется как «система общих истин, которые оказывают преображающее воздействие на личность человека, когда в них искренне верят и живо себе представляют». Религия возникает через *ритуал* – традиционное совершение действий, не имеющих отношения к физическому обеспечению существования. Затем религия проявляется в *эмоциональной сфере* – через определённые виды выражения религиозных чувств человека, сопровождающих ритуал. За этим следует верование (*миф*), дающее определенные объяснения ритуала. И наконец, происходит *рационализация*, то есть систематизация и прояснение верований, вывод из них следствий для поведения человека. Как ритуалы порождают чувство (ср. английское сочетание *holy day*, святой день, ставшее обозначением выходного дня вообще: *holiday*), так мифы пробуждают мысль.

Религия и догмы. Религиозный духовный опыт связан с догмами в том аспекте, что догмы – это попытки точно сформулировать такой опыт. В рациональных религиях религиозный опыт выражается через три главные концепции: во-первых, это ценностное значение индивидуума, во-вторых, ценностное значение различных индивидуумов друг для друга,

а в-третьих, это ценностное значение объективного мира для существования сообщества индивидуумов. «Религия – это лояльность всему миру», хотя она начинается с осознания ценностей, лежащих внутри индивидуума.

Согласно Уайтхеду, рациональная религия – это попытка обрести устойчивую, рассудочно постижимую интерпретацию духовного опыта. Буддизм и христианство отличаются тем, что первый есть метафизика, стремящаяся к религии, тогда как второе – это религия, стремящаяся к метафизике. В буддизме (*см*. дзэн-буддизм) существование мирового зла необходимо, а в христианстве оно лишь возможно. Тогда как буддисты ищут освобождения от мира, христиане стремятся изменить мир. Будда дал учение для просвещения человека, а Христос отдал Свою жизнь для его спасения. Буддизм начинается с общих принципов, а христианство начинается с фактов и затем их обобщает.

°Метафизика. С точки зрения Уайтхеда, *процесс* и *неизменность* взаимодействуют между собой в качестве аспектов реальности. Неизменность – это *потенциальная составляющая* реальности. Временная (по оси времени) неизменность встречается у вечных сущностей. Вневременная неизменность обнаруживается у Бога (или, по крайней мере, в исконной природе Бога, как показывается ниже).

Единица реальности – это *актуальный элемент*, актуальная сущность. Бытие *есть* потенциал для становления. Таков *принцип относительности*. Становлением вещи определяется то, что она собой представляет. Таков *принцип прогресса*. Актуальные сущности – это реальные события, явления или крупицы опыта. Как и в «Софисте» °Платона, они находятся в процессе становления, но никогда в реальности не доходят до конца этого пути. С каждым проходящим моментом процесса старое умирает, и рождается новое. Они переходят от субъективности к объективности (бессмертию). Они делают это в силу конечной причины – а именно, своей субъективной цели. Коль скоро они объективированы, они способны влиять на других через действующие причины от прошлого к настоящему.

Итак, как же человек проходит этот глобальный путь объективации и становления? Это умственный процесс обретения и встраивания в личность представлений об окружающем мире. Фактически он выходит за пределы просто познания или понимания, приводя к слиянию с постигаемым миром, поэтому Уайтхед извлекает из архива малоупотребительный термин «постижение».

Постижение есть процесс эмоциональный, и в силу этого оно не сводится к объективным операциям в восприятии объективной реальности. Оно превращает то, что постигается, в единство и удовлетворённость актуальной сущности, которая постигает. Есть два рода постижения: негативное, или исключающее, и позитивное, или включающее. Насчитывается три фактора постижения:

1) элемент приобретаемого опыта (субъект, актуальная сущность);

2) постигаемые данные (объект постижения);

3) субъективная форма (каким образом постигаются данные).

Все актуальные сущности по своей природе двухполярны. Их *концептуальный полюс* (потенциальный аспект) фундаментально прост и негативно постижим как целое. Концептуальное или потенциальное – это не то, что есть сейчас. Их *физический полюс* (актуальный аспект) фундаментально сложен и постижим отчасти негативно, а отчасти позитивно. Это некая сущность; она не есть другая сущность. Онтологический принцип состоит в том, что только реальные причины происходящего вытекают из физического полюса. Только актуальные сущности становятся реальными причинами, окончательными фактами.

Представления о Боге. *Возможные варианты*. В представлениях Уайтхеда Бог двухполярен. Актуальный полюс Бога – это Вселенная, космос. Этот полюс постоянно меняется по мере того, как Бог постигает больше данных опыта, больше сущностей. Потенциальный полюс Бога лежит вне актуального, реально существующего мира. Это инфинитный мир вечной и неизменной потенциальности.

Вероятно, полезно будет рассмотреть, как Уайтхед соотносит свои представления о Боге с другими концепциями:

1) Восточноазиатская концепция безличностного упорядочивающего начала, проявляющегося в мире. Этот порядок есть самоупорядочение мира, а не подчинение мира навязанным правилам.

2) Семитская концепция определённой, личностной, индивидуальной Сущности, существование Которой есть самый высший метафизический факт. Бог абсолютен и ни из чего не выводим. Бог предопределяет и упорядочивает производное от Него существование, которое мы называем актуальным миром.

3) Пантеистическая концепция, связанная с семитской, за исключением того, что актуальный мир есть фаза в полном факте бытия Бога. Полный факт – это высшая индивидуальная сущность Бога. Актуальный мир, мыслимый в отрыве от Бога, нереален. Единственная его реальность лежит в реальности Бога. Актуальный мир реален лишь постольку, поскольку представляет собой частичное описание того, каков Бог. Однако в себе самом он есть просто некоторое взаимодействие «кажимостей». Эта кажимость есть фаза бытия Бога. Такова окончательная доктрина монизма в том виде, в каком его исповедовали Парменид в Греции и Шанкара (*см*. индуизм и веданта) в Индии (Whitehead, *Religion in the Making*, 66, 67).

Уайтхед отвергает подобные воззрения. Христианство есть разновидность «семитской» концепции, хотя христианское учение стремится добавить сколько-нибудь имманентности семитскому Существу, чрезмерно трансцендентному, простому (бессоставному). Именно против такой радикальной трансцендентности (инаковости) семитского Бога возражал Уайтхед. Он также оспаривал самодостаточность при такой концепции Бога. «Не может быть такой сущности, даже Бога, «которой не требовалось бы ничего, кроме себя самой, чтобы существовать"" (ibid., 71).

Существование и сущность Бога. Вслед за Иммануилом Кантом (Kant) Уайтхед отвергает онтологическое доказательство по причине его несостоятельности. Космологическое же доказательство способно привести нас только к тому, чтобы

постулировать существование Бога, имманентного миру. Уайтхед предпочитает «эстетическое доказательство», основанное на упорядоченности мироздания. Предполагается, что источником творческого упорядочения мирового процесса и выступает Бог.

То есть Бог зависим от мира, а мир зависим от Бога. Вне Бога не могло бы быть актуального мира. Вне творческой динамики актуального мира не было бы «никакого рационального объяснения тому идеальному видению (образу), которое составляет Бога».

В Своём актуальном полюсе Бог финитен и ограничен. «Быть актуальной сущностью – означает быть ограниченным». Бог не может быть инфинитным в Своём актуальном полюсе, «иначе Он оказался бы сразу всеми сущностями, бытие которых актуально, – в том числе и злыми, а не только благими» (ibid., 144).

Отметим, что эта аргументация в первую очередь нацелена – для полемического диалога и модификации – на пантеистическое мировоззрение. Пантеизм отрицается, потому что в нём Существо чрезмерно имманентно, и всё же это та альтернатива, к которой Уайтхед относится наиболее серьёзно. Сводить Бога к безличностной силе, как это делается в азиатской концепции, – означает принижать религиозное значение Бога. Бог есть личностное Существо, тесно связанное с миром. Но сходным образом отвергается и Бог трансцендентный, характеризующийся независимостью и самобытней. Бог либо финитен, либо Он *и есть* Вселенная, вместе со всем её злом (*см*. проблема зла). Бог не существует *вне* мира, но Он и не *тождественен* миру. Бог существует *в мире*. «Бог есть та функция в мире, посредством которой наши устремления направляются на цели, в нашем личном понимании ничего не значащие для наших потребностей. Далее, Бог есть актуальная реализация (в этом мире) мира идеального. «Царство небесное есть Бог"" (ibid., 148, 151).

В мире существует Бог, поскольку «упорядоченность мира не может быть случайной. Нет ничего актуального, что могло бы стать актуальным без некоторой меры упорядоченности […] это

творческое начало и эти формы в совокупности бессильны достичь актуальности без той завершённой идеальной гармонии, которая есть Бог» (ibid., 115). Функция Бога – дать основу творческому началу, необходимую для рождения ценности в мире. «Бог, обуславливая действие творческого начала Своей гармонией постижения, проникает в мыслящее создание как нравственное суждение, соответствующее совершенству идеалов». Таким образом, «стремление Бога к рождению ценности есть в каком-то смысле творческое стремление. Без Бога остальные формирующие элементы не в состоянии были бы выполнить свою функцию» (ibid., 110,114).

Согласно Уайтхеду, у Бога есть как *первичная сущность*, так и *последующая сущность*. Вторая есть бытие, которое постоянно обогащается благодаря Божьему постижению. Уайтхед также называет её «*суперпроекционной сущностью*" Бога.

Первичная природа Бога нужна для упорядочения вечных объектов. Вечные объекты – это чистые потенциальности, которые, как и монады Готфрида °Лейбница, не могут быть похожи друг на друга. Онтологический принцип требует, чтобы их поддерживала актуальная сущность, потому что лишь актуальные сущности могут быть реальными причинами.

Бог также производит упорядочение актуальных сущностей. И Богу необходимо иметь Свою последующую природу. Все актуальные сущности двухполярны. Физический полюс нужен для того, чтобы реализовать видение (образ) концептуального полюса. Кроме того, первичная сущность соотносима только с вечными объектами. А принцип относительности требует, чтобы что-то соотносилось с актуальными сущностями. Без Бога актуальный мир погряз бы в хаосе.

«Суперпроекционная сущность» Бога – это просто Его последующая сущность, обогащаемая Божиим постижением и доступная для постижения со стороны других актуальных сущностей – в ходе никогда не кончающегося процесса. Зло есть несовместимость. То, что есть зло, не соответствует заданному порядку мирового процесса. Творческое начало – это принцип слияния и непрерывности, который заполняет собой

все промежутки между атомами и служит основой для мирового процесса, превращающего множественность в единственность. Это «субстанция», по отношению к которой все актуальные сущности (даже Бог) представляют собой её «акциденции».

Представления о мироздании. Актуального отличия Бога от мира нет. Бог *есть* порядок (и ценность) в актуальном мире. Мир – это последующая сущность Бога. Это общий итог всех актуальных сущностей (явлений) в том виде, в каком они упорядочены Богом. Однако мир охвачен процессом. Он постоянно изменяется. Поэтому Бог в Своей последующей сущности участвует в этом постоянном течении.

Творение. Вселенная вечна. Бог не создаёт вечные объекты. Он зависит от них, как и они – от Него. Таким образом. Бог – «не прежде всего творения, а *вместе со всем* творением» (ibid., 392, 521). Он не даёт Вселенной существование; Он направляет её развитие.

Как отмечают другие представители богословия процесса, в творении «из ничего» слишком много принуждения. Велико искушение истолковать роль Бога как принуждающую силу. «Если весь сотворённый миропорядок зависит в своём существовании от Его воли, то он должен находиться полностью под Его контролем […] В той мере, в какой Бог держит мир под контролем, Он ответственен за мировое зло: напрямую – в аспекте естественного порядка вещей, и косвенно – в аспекте человека» (Ford, 201).

Бог больше похож на космического увещевателя, который «выманивает» актуальное из потенциального с помощью конечных (целевых) причин, подобно тому, как человек увлекается предметом своей любви.

В каком-то смысле возникновение или «сотворение» Вселенной было творением *ex materia* (из предсуществовавшей материи). Но эта вечная «субстанция» – не вещество, а царство вечных форм, потенциальностей, который доступны для упорядочения их Богом и для призвания их в мировой процесс в качестве различных аспектов актуальных сущностей. Но поскольку царство вечных объектов есть первичная сущность Бога, движение сотворения мира начинается также *ex deo*, то

есть из Бога, из Его потенциального полюса, переходя в Его актуальный полюс (в мир). Реальность движется от бессознательного к сознательному, от потенциального к актуальному, от абстрактного к конкретному, от форм к фактам.

Что подталкивает это движение? Что его актуализирует? Ответ – *творческое начало*. «"Творческое начало» есть принцип «новизны"". Творческое начало вносит в актуальный мир новизну. «"Творческое продвижение» есть приложение этого высшего принципа творчества к каждой новой ситуации, которую он порождает». Даже Бог опирается, как на основу, на творческое начало. «Всякая актуальная сущность, в том числе Бог, есть создание, превзойдённое творческим началом, которое им конкретизируется». Поэтому «все актуальные сущности сходны с Богом в таком свойстве самопричинности» (Whitehead, *Process and Reality*, 31, 32, 135, 339).

В Боге есть самопричинное движение от Его потенциального полюса к актуальному. Бог – это самопричинное «бытие», постоянно находящееся в становлении. Таким образом, процесс творения – это вечно протекающий процесс самореализации Бога.

Мир. Мир множественен (*см*. плюрализм религиозный). Как целое он есть «тело» Бога. Он состоит из множества «актуальных сущностей», которые Уайтхед называет также «окончательными фактами», «крупицами опыта» и «актуальными явлениями» (Whitehead, *Primordial Nature of God*, 95). Мир есть атомистическая цепочка событий (*см*. атомизм).

В аспекте метафизики мира богословие процесса отказывается от такой концепции актуальных сущностей, которые представляли бы собой неизменный объект изменений. Скорее всё сущее постоянно исчезает и рождается заново, уже в виде другой сущности. Та идея, что «никто не может войти в одну реку дважды», подразумевает как человека, пересекающего реку, так и текущую в ней воду. Ни один мыслитель не думает дважды одно и то же. Ничто данное нам на опыте не повторяется. Нет неизменного бытия (ibid., 43, 122). Нет конкретного бытия, всё существует в становлении. «Для сущности всякого «бытия» характерно, что это потенциальность

для всякого становления. Существует становление непрерывности, а не непрерывность становления» (ibid., 53, 71).

Несмотря на атомистическую раздробленность и постоянную изменчивость Вселенной, в ней есть и упорядоченность. Она вносится Богом. В Своей первичной сущности Бог упорядочивает все вечные объекты (формы), а «последующая сущность» Бога «есть физическое постижение Богом актуальностей эволюционирующей Вселенной» (ibid, 134).

Зло. Самореализация Бога никогда не становится полностью совершенной, но не бывает и совсем несовершенной. Актуальный мир не является ни строго упорядоченным, ни чисто хаотическим. Имманентность упорядочивающего мир Бога делает чистый хаос в нём невозможным (ibid, 169). Бог делает всё, что в Его силах, чтобы добиться максимально возможного в каждый момент мировой истории. «Лучший способ представить себе такое функциональное развитие сущности Бога – как нежную заботу о том, чтобы ничего не пропало» (ibid, 525). Зло можно определить как всё то, что несовместимо с этими божественными усилиями в каждый данный момент. Поскольку Бог не принуждает мир, а только убеждает его, Он не может уничтожить зло. Ему остаётся просто работать над ним и делать лучшее, на что способен, чтобы его преодолеть (*см*. Кушнер, Харольд; ограниченный теизм). «[Теория] божественного убеждения даёт радикальный ответ на проблему зла, просто отрицая, что Бог осуществляет полный контроль над Вселенной. Платон стремился выразить это, когда говорил, что Бог делает всё, что только можно, пытаясь убедить неподатливую материю воспринять отпечаток божественных форм» (Ford, 202).

Всё то, что финитный Бог оказался не в силах убедить соответствовать общей гармонии актуального мира, и есть зло. Зло есть несоответствие. Это дисгармония. Зло подобно остающимся кусочкам стекла, которые не подошли в витраж. Только этот «витраж», этот миропорядок меняется каждую долю секунды. То, что не подходит в данный момент, может пригодиться позже. Зло, таким образом, должно пониматься как относительное по своей природе.

Человеческие существа. Человек – это личностное существо, имеющее свободу воли. У каждого человека есть «субъективные цели», обуславливающие намерения и приводящие в действие окончательные причины. Бог даёт общую цель – начальное направление, но его создания сами отвечают за то, куда они в итоге придут (Ford, 202–3).

В соотношении души и тела, как его описывает Уайтхед, живущее тело представляет собой координацию актуальных явлений. Каждая личность (и Бог тоже) есть сообщество актуальных сущностей, которое постоянно изменяется. Нет неизменного, сохраняющегося «я». Личностное единство не связано ни с какой неизменной сущностью или бытием. Это самопричинное становление. Уайтхед пишет:

Я обретаю себя, по сути, как единство эмоций, радостей, надежд, страхов, сожалений, оценивания вариантов, решений – всех этих субъективных реакций на окружающий мир в его воздействии на моё существо. Моё единство – которое есть Декартово «я существую» – это мой процесс оформления этого сумбура материи в согласованную картину ощущений. Я преобразую активные начала окружающего мира в новое творение, которое в данный момент и есть я сам; и всё же, будучи мною, оно есть продолжение предшествующего мира [Whitehead, *Modes of Thought,* 228].

Личностное единство возникает момент за моментом внутри сообщества актуальных сущностей. Как и в объемлющем мире, непрерывности становления нет; есть только это становление в непрерывности (Whitehead, *Religion in the Making*, 112).

Личное бессмертие не было важной составляющей в воззрениях Уайтхеда. Он не находил научных свидетельств в его пользу, но и не отрицал его. Он просто отмечал, что в настоящее время общепринятым является то мнение, что чисто духовное существо с необходимостью будет бессмертным. Его учение абсолютно нейтрально в вопросе о бессмертии или о том, возможны ли другие чисто духовные существа, кроме Бога (ibid., 107–8).

Этика и ценности. В этом вечно переливающемся калейдоскопе нет абсолютного зла, так что нет и абсолютных

ценностей (*см*. нравственность: абсолютная природа). Ценности изменчивы и субъективны. «Есть множество разновидностей субъективных форм, таких как эмоции, оценки, намерения, вражда, антипатии, осознание и т.д.» (Whitehead, *Process and Reality*, 35). Бог есть мера всех ценностей, но Бог не в большей степени стабилен, нежели всё остальное. Нет ничего неизменного.

С другой стороны, ценности определённы и конкретны. Бог стремится прийти к ценности, и это Его стремление – творческое. «Актуальный мир есть производное от эстетического порядка [от ценности], а эта эстетика проистекает из имманентности Бога» (Whitehead, *Religion in the Making*, 97, 100–1). «Проблема теистической христианской этики заключается в том, что она ориентируется на конец мира – на точно определённую цель и абсолютный путь к ней. Христиане предоставляют полную свободу своей абсолютной этической интуиции, которая чтит лишь идеальные возможности, без всякого внимания к обеспечению жизни общества» (Whitehead, *Adventures of Ideas*. 16).

Для Уайтхеда добро и зло «имеют отношение исключительно к взаимодействиям внутри реального мира. Реальный мир есть благо, когда он прекрасен» (ibid., 269). Благо всегда существует лишь в сравнительной степени, точно так же, как что-то бывает более красивым или менее красивым. Но не бывает ничего ни самого прекрасного, ни полностью совершенного. «Мораль заключается в устремлении к идеалу [...] Поэтому застой есть злейший враг морали» (ibid., 269–70). В лучшем случае, как для Бога, так и для людей, существует лишь относительное достижение большего блага.

История и участь человека. Итак, есть вечно протекающий эволюционный (*см*. эволюция биологическая; эволюция космическая) процесс. Бог добивается появления всё большей и большей ценности. Она накапливается в Его последующей сущности, которая, по ходу обогащения, называется «суперпроекционной сущностью» Бога. Однако «ни Бог, ни мир не достигают статической завершённости» (ibid., 135, 529). Зло неподатливо, и окончательная победа над ним

невозможна. Поэтому Уайтхед приходит к такому выводу: «В нашей космологической конструкции мы, следовательно, так и останемся с окончательными противоположностями – радостью и горем, добром и злом, разделением и соединением – так сказать, множественностью в едином – текучестью и постоянством, величием и заурядностью, свободой и необходимостью, Богом и Миром» (ibid., 518).

Поскольку Бог не является ни всеведущим, ни всемогущим, даже Бог не знает, к чему приведёт мировой процесс (*см*. Бог: сущность). Ибо «во время этого процесса Бог, как получается, вынужден, затаив дыхание, ждать, пока будет принято решение не просто для того, чтобы узнать, каково это решение, но, может быть, даже для того, чтобы получить более ясное представление о ситуации через принятое в этом конкретном случае решение» (Loomer, 365).

Оценка. Сложность и грандиозность идей Уайтхеда затрудняют исчерпывающую их оценку в короткой статье. Многие из них получили оценку в других статьях. О его основополагающей гносеологии относительной истины и морали см. статьи *нравственность: абсолютная природа; природа истины.* Представления богословия процесса о Боге и реальности см. в статье *панентеизм*. О концепции зла в богословии процесса см. статью *проблема зла.*

Библиография:

Ford, L., «Biblical Recital and Process Philosophy» // *Interpretation*.

Geisler, N. L., «ProcessTheology» // S. Gundry et al., eds., *Tensions In Contemporary Theology.*

→ et al., *Worlds Apart: A Handbook of World Views*, chap. 4.

D. F. Lindsey, «An Evangelical Overview of Process Theology» // *Sacra* 134 (January – March 1977).

B. Loomer, «A Response to David Griffin» // *Encounter* 36:4 (Autumn 1975).

A. N. Whitehead, *Process and Reality*.

→ *Religion In the Making*.

Убеждённость

см. **Достоверность и убеждённость**

Уильям Оккам

(*WILLIAM OF OCKHAM*)

Современный скептицизм (*см*. агностицизм) начался не с Дэвида °Юма. Он начался в позднее Средневековье с Уильяма Оккама (1285–1349). Оккам был младшим современником Дунса Скота (Scotus; 1266–1308) и Фомы Аквинского (1224–1274). Он замыкает эпоху Средних веков и стоит у истоков философии нового времени. При том что скептицизм расцвёл благодаря Дэвиду Юму (1711–1776), корни его восходят к Уильяму Оккаму.

Идеи Оккама оказали значительное влияние на радикальный эмпиризм и скептицизм Юма, ситуативную этику (*см*. нравственность: абсолютная природа) Джозефа Флетчера (Fletcher), на идеализм Джорджа °Беркли (Berkeley; 1685–1753), на отрицание пресуществления у Мартина Лютера (Luther; 1483–1546), а также на этический волюнтаризм, номинализм и представления о равнозначности религиозного языка (*см*. принцип аналогии).

Гносеологический скептицизм. Скептицизм Оккама проявлялся на трёх уровнях: гносеологическом, методологическом и апологетическом. В своей гносеологии он был номиналистом и скептическим эмпириком.

Оккам не доверял чувствам. Он особо выделял интуицию. Сущности или универсалии он считал мыслительными абстракциями, которые происходят от реальных вещей (*см*. реализм). Однако Оккам полагал, что сущность – это чисто мысленная конструкция, не имеющая корней в реальном существовании. Таких вещей, как природа человека, нет в реальности. Существуют только отдельные люди.

°Номинализм приводит к серьёзным отрицательным последствиям, когда речь заходит о Грехопадении человека и его искуплении. Как может греховное существо унаследовать общую греховную природу, если нет такой вещи, как природа? Как бы мог Христос принять человеческую природу и умереть за всех людей, если бы человеческой природы не существовало?

Разве можно придерживаться ортодоксальной веры в доктрину Троицы, гласящую, что Бог соединяет три ипостаси в одной сущности, если никаких сущностей нет?

Оккам доказывал, что Бог, поскольку всемогущ, может сделать всё, что пожелает. Он мог бы создать идею трёх лиц в нашем разуме, даже без наличия этих трёх лиц (*см*. Бог: сущность). Это, конечно, подрывает веру в сам процесс «познания» чего-либо. Можно «знать», что истинно нечто такое, чего в реальности не существует. Разве не мог Бог создать идею мира в нашем разуме, когда никакого мира нет и не было? Соотнося взгляды Оккама с позднейшими скептиками, разве не мог «демон», рассматриваемый Рене Декартом (Descartes; 1596–1650), ввести нас в заблуждение относительно существования несуществующего мира?

И даже без злонамеренного обмана, разве не мог бы благожелательный Бог создать у нас какие угодно впечатления о внешнем мире при отсутствии каких бы то ни было внешних объектов, которые соответствовали бы этим впечатлениям?

Методологический скептицизм. Оккам также выдвинул принцип экономии причин, известный под названием *бритва (лезвие) Оккама*. Это оружие тоже пригодилось позднейшим скептикам, признавшим принцип простоты или экономии причин. Хотя в формулировке самого Оккама он гласит: «Не умножай причины без необходимости», в ходе популяризации он исказился до вида: «Самая простая причина является самым лучшим объяснением» и даже: «Чем меньше, тем вернее». Это обобщают до: «Минимальное (объяснение) есть наилучшее». Когда такие идеи сочетают с принципом всемогущества Бога, последствия могут быть самые плачевные. Например, Бог мог бы создать впечатление, что физический мир есть, когда ничего такого нет. Это объяснение, как более простое, должно, следовательно, быть истинным. И действительно, именно к таким выводам позднее пришёл епископ Беркли.

Апологетический скептицизм. Оккам не был скептиком в отношении существования Бога. Он был теистом. Однако его скептицизм лишал его теизм апологетического значения. Его возражения против космологического доказательства

предвосхищали критику со стороны Юма и Иммануила Канта (Kant). Оккам выдвигал против космологического доказательства, по меньшей мере, три критических вопроса (Ockham, 129ff.; *см*. Бог: возражения на доказательства бытия).

Возможность °бесконечных цепочек. Оккам не соглашался с тем, что бесконечная регрессия в цепочке сущностно одинаковых причин невозможна (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма). Поскольку сущностно одинаковые причины (например, когда отец порождает сына) не обязательно должны действовать одновременно, они могут быть только порождающими причинами, а не сохраняющими. Отец не есть постоянно продолжающая действовать причина существования сына. Только тогда, доказывает Оккам, когда такая одновременность сохраняющих причин, действующих здесь и сейчас, добавляется в наши представления о цепочке сущностно одинаковых причин, бесконечная регрессия (восхождение к началу) в этой цепочке становится невозможна.

И противоречиво было бы утверждать, что нет никакой Первопричины того, существование чего в данный момент сохраняется. Таким образом, космологическое доказательство имеет силу по отношению к тому, что существует сейчас, но не тому, что было создано изначально.

Познание действующих причин. Опередив в этом вопросе Юма, Оккам считал основой для познания действующих причин наш опыт (*см*. принцип причинности). Причина определяется как «то, из существования или наличия чего нечто следует» (Maurer, 270). Такая формулировка предвосхищает ту критику Юма, что в опыте нет основы для установления необходимой связи между причиной и следствием. Но неизбежность заключения в космологическом доказательстве зависит именно от того, будет ли необходимой связь между причиной и следствием. То есть Оккам здесь подносит свою бритву к главной нити, скрепляющей космологическое доказательство.

Недоказуемость единственности Бога. Оккам также считал, что невозможно доказать в абсолютном смысле существование только одного Бога (*см*. Бог: сущность; теизм). Только тогда, когда единственность Бога понимается в смысле

«самого совершенного Существа, Которое актуально существует», можно утверждать, что единственность Бога доказана. Если же, как настаивают христианские теисты, единственность Бога подразумевает «самое совершенное» Существо из возможных, то единственность Бога доказать нельзя. Утверждение «Бог единственен» не является самоочевидным утверждением. Многие в этом сомневаются, а самоочевидное утверждение сомнений вызывать не может. Абсолютная единственность Бога также не познаётся ни через другие утверждения, которые тоже могут быть подвергнуты сомнению, ни через опыт, так как опыт может показать единственность только в отношении того, что актуально, а не того, что возможно.

Следовательно, нет никакой возможности доказать, что Бог абсолютно единственен.

Равнозначный религиозный язык. В одном вопросе Оккам все же выступает и против скептицизма. Он высказывается категорически против неравнозначных и аналогических представлений относительно Бога. Оккам убедительно показывает, что никакие концепции не могут иметь применительно к Богу совершенно иной, неравнозначный смысл. Ведь если бы оказалось так, мы не могли бы даже догадываться, что они означают. Точно так же в аналогических представлениях должен присутствовать элемент тождественности, иначе они оказались бы полностью иными. Такой элемент тождественности является, по сути дела, равнозначным смыслом. Поэтому без равнозначных представлений мы ничего не могли бы знать о Боге.

Хотя в отношении равнозначных представлений эта аргументация верна, Оккам, похоже, не осознаёт необходимость аналогических описаний в таком виде, в каком её понимал Фома Аквинский. То есть что мы должны определять термины, употребляемые по отношению к Богу и творению, совершенно одинаково, но применимы они будут по-разному. Бог беспредельно благ, тогда как Его создания способны стать только финитно благими. Свойство благости не может быть

соотнесено равнозначно, полностью тождественным образом с финитными и инфинитными сущностями (*см*. принцип аналогии).

Оценка. Гносеологический скептицизм Оккама обсуждается в статьях *первичные принципы; принцип причинности; реализм; Юм, Дэвид.* Относительно апологетического скептицизма – *см*. Бог: возражения на доказательства бытия; доказательство космологическое; Кант, Иммануил; Юм, Дэвид.

Что касается методологического скептицизма Оккама, то, даже если принять его предпосылки, принцип «бритвы Оккама» не принесёт результата в вопросах о Боге, так как предполагает в качестве исходной посылки существование всемогущего Бога. Даже если принять, что Бог *может* создавать у нас впечатления о несуществующих внешних объектах, отсюда ещё не следует, что Бог *это делает*. Теистический Бог у Оккама – не только всемогущий, но и всеблагой. А всеблагой Бог не станет вводить в заблуждение (*см*. эссенциализм божественный). Скептицизм Оккама не имеет силы без его сомнительного принципа экономии. Но как доказать, что выявление минимальных причин из всех возможных – это путь к установлению истины? Это не один из первичных принципов. В лучшем случае, это только общая подсказка в научных поисках. Но это не универсальное правило для решения метафизических проблем.

С какой стати мы должны полагать, что существование внешнего мира излишне? Бог вполне мог определить для него самое благое предназначение. Если взять здесь «бритву» самого Оккама, более простым объяснением мы вправе считать то, что объективно существующий, реальный мир создаёт чувственные впечатления у всех и каждого, нежели то, что Богу приходится создавать такие впечатления у каждого человека по отдельности. Та идея Оккама, что Бог мог бы непосредственно создавать впечатления о внешнем мире для каждого человека, – это *Deus ex machina* («Бог, появляющийся из машины»). Это апелляция к сверхъестественному для того, чтобы спасти желаемые выводы из аргументации от полного краха. Бог должен вдруг возникнуть на сцене и спасти положение. И опять же, в этом случае проще принять естественное объяснение, чем обращаться к сверхъестественному.

Библиография:

O. F. M.Boehner, «Introduction» // William of Ockham. *Philosophical Writings*.

N. L. Geisler and W. Corduan, *Philosophy of Religion*.

E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*.

A. Maurer, *Medieval Philosophy*.

William of Ockham, *Expositio super librum Perihermenias.*

→ *Ordlnatio* (D, II, Q, viii, prima redactio).

→ *Philosophical Writings*.

→ *Summa totlus logicae* (I, c.xiv)

Универсализм

(*UNIVERSALISM*)

Универсализм – это представления о том, что в конечном счёте к спасению придут все люди. Впервые такую идею высказал один из неортодоксальных отцов Церкви, °Ориген (ок. 185 – ок. 254). Ориген и универсализм в целом были осуждены за неортодоксальность на Пятом вселенском соборе в Константинополе (553 по Р. Х.). Богословие универсализма следует отличать от исповедания универсалистской церкви – зародившегося в колониальной Америке радикального, отрицающего символ веры религиозного течения, в своём отказе от исторического христианства, выходящего далеко за пределы собственно доктрины универсализма. Оно имело сильные позиции в либеральном богословии Северной Америки девятнадцатого века и существует до сих пор.

Одним из самых крупных богословов двадцатого века, исповедовавших универсализм, был Карл °Барт (Barth; 1886–1968). Философ Джон °Хикк является современным приверженцем этой гипотезы (см. Hick). Небольшое число богословов, в остальных отношениях евангелических, таких как Кларк Пиннок (Pinnock) и Джон Стотт (Stott), придерживаются универсализма в его различных формах и/или °аннигиляционизма. Большинство либеральных богословов и течений признают какую-то форму универсализма или его близкого родственника, аннигиляционизма, – теории о том, что люди, которые не смогут попасть на небеса, будут просто вычеркнуты из существования. Общая идея в богословии как универсализма, так и аннигиляционизма состоит в том, что никакого вечного наказания нет.

Основания универсализма. Универсалисты в поддержку своей позиции, как правило, приводят аргументацию, исходящую из любви Бога. Для обоснования этой гипотезы ссылаются на несколько цитат из Писания.

Всеблагой Бог. Универсализм обычно основывают на той идее, что Бог, Который есть Бог любви, никогда не допустит,

чтобы кто-то из Его созданий пришёл к погибели. Однако, как показал °К. С. Льюис (см., например, Lewis, *The Great Divorce*), верно как раз обратное. Ибо хотя «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин. 8:16) и «долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб» (2Пет. 8:9), Он никому не навязывает Свою любовь силой. Насильственная любовь – это внутренне противоречивое понятие (*см*. свобода воли). Иисус сказал: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37). Как отмечает Льюис, «в конечном счёте, есть только два типа людей – те, кто говорит Богу: «да будет воля Твоя», и те, кому Бог в конце концов скажет: «да будет воля *твоя*"" (Lewis, *The Great Divorce*, 69).

Далее, Библия, несомненно, учит, что существует вечный °ад, и что некоторые люди в него попадут (см., например, Мф. 25:41; 2Фес. 1:7–9; Отк. 20:11–15). Иисусу приходилось даже больше говорить о преисподней, нежели о небесах. Он предостерегал: «и не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28). Ещё Он сказал об отвергающих Его: «как собирают плевелы и огнём сжигают, так будет при кончине века сего» (Мф. 13:40). В беседе, которую иногда называют беседой на горе Елеонской, Иисус предрекал: «тогда скажет и тем, которые по левую сторону: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его"" (Мф. 25:41). В другом случае Он так предостерегал людей об ужасах ада: «если соблазняет тебя рука твоя, отсеки её: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый» (Мк. 9:43). Один из самых драматичных Его рассказов – о богаче и нищем по имени Лазарь. Поскольку в этом рассказе нищий назван фактически существующим именем, большинство библеистов классифицирует эту перикопу не как притчу, а как повествование о действительно живших когда-то людях. Описание преисподней говорит само за себя:

И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его и, возопив, сказал: «отче Авраме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем». Но Авраам сказал: «чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твоё в жизни твоей, а Лазарь – злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь; и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят». Тогда сказал он: «так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего, ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучения». Авраам сказал ему: «у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». Он же сказал: «нет, отче Авраме, но если кто из мёртвых придёт к ним, покаются». Тогда Авраам сказал ему: «если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто и из мёртвых воскрес, не поверят» [Лк. 16:23–31].

Всемогущество Бога. Другие богословы выводят идеи универсализма из всемогущества Бога. Ориген заявлял: «ибо ничего нет невозможного для Всемогущего, как нет и ничего, что нельзя было бы вернуть к его Творцу» (Origen, *On First Principles*, 3.6.5). Здесь, безусловно, подразумевается, что этого хочет Бог в Своей благости, и такое предположение легко подтвердить многочисленными цитатами из Писания (1Тим. 2:4; 2Пет. 3:9). Но если Бог хочет спасти всех и Он может спасти всех (так как Он всемогущ), то, как представляется Оригену, отсюда следует, что Он и спасёт всех.

По этому поводу необходимо высказать два замечания. Во-первых, атрибуты Бога не могут проявляться в противоречии друг с другом. В Своей сущности Бог внутренне последователен. Именно поэтому Библия утверждает, что «невозможно Богу солгать» (Евр. 6:18). Это становится также причиной того, что всемогущество Бога должно проявляться в согласии с Его любовью. То есть Бог не может делать то, что противоречит любви. Во-вторых, как уже было показано (выше), противоречило бы любви принуждение людей к тому, чтобы любить Его. Насильственная любовь – это противоречие, а Бог

не может делать то, что противоречиво. Любовь не может действовать через принуждение, только через убеждение. А если кто-то отказывается, чтобы его убедили, – и Библия говорит, что такие найдутся, – то Бог не поведёт его насильно в Своё царство.

Справедливость как исправление. Ориген утверждает, что справедливость стремится к исправлению, а не к наказанию (*см*. ад). Он пишет: «Ярость Божьего возмездия полезна для очищения душ. Так же и наказание, о котором сказано, что это будет наказание огнём, надлежит понимать как наказание для исцеления» (ibid., 2.10.6). Он продолжает: «Те, кто был изгнан из своего первоначального состояния благословения, не изгнаны безвозвратно, но помещены под власть святых и благословенных предписаний, о которых мы говорили; и, прибегая к их помощи и преобразившись под влиянием благотворных принципов и дисциплины, они могут возродиться и обрести для себя возвращение к состоянию счастья» (ibid., 1.6.2).

Нельзя ссылаться на неоспоримое желание Бога, чтобы люди исправились, в качестве довода для доказательства того, что в конце концов все будут спасены. Нельзя также предполагать, вопреки и Писанию, и фактам, что все люди захотят исправиться (Мф. 23:37; Отк. 20:10–15) или что никакое их решение не окажется окончательным, необратимым. В земной жизни самоубийство – это окончательный и необратимый акт. Сходным образом, в Библии сказано, что каждому человеку «положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9:27). Это противоречило бы представлениям о подлинно справедливом воздаянии, которое есть наказание, а не исправление. Абсолютные справедливость и святость Бога требуют, чтобы за грех воздавалось наказание (см. Лев. 17:11; Иез. 18:20).

Представления о справедливости как исправлении противоречат также смерти Христа за наши грехи. «Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных» (1Пет. 3:18; ср. 1Кор. 15:3). «Не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в

Нём сделались праведными пред Богом» (2Кор. 5:21). Зачем же Христос платил такую великую цену за грех, если грех не есть беспредельная вина и не должен быть наказан?

Бог действительно хочет, чтобы мы исправились. Для этого и существует земная жизнь. Те, кто отказывается принять совершённое Христом для нашего искупления, не могут исправиться в этой жизни. А после они должны предстать без праведности Христа пред бесконечно святым Богом, Который не может терпеть присутствие греха. Отлучение от Бога – это необходимое наказание для тех, кто не может находиться перед лицом Бога и по справедливости вызывает Его гнев. Именно поэтому Бог столь долготерпелив к живущим. Он не хочет, чтобы кто-то из них погиб (2Пет. 3:9).

Ориген выдвигает доводы в пользу универсализма на основе мудрости Бога:

Бог, в несказанном совершенстве Своей мудрости ради определённой благой цели и всеобщей пользы преображая и возрождая всё сущее – каким бы оно ни было сотворено, – вновь собирает те самые создания, которые стать сильно отличаются друг от друга своим духовным обликом, в едином согласии труда и замыслов; так что, хотя они и действуют из разных побуждений, они тем не менее доводят до законченности во всей полноте и совершенстве единый мир, и само разнообразие их умонастроений ведёт к единой цели совершенства. Ибо [...] едина та власть, которая охватывает и сплачивает всё многообразие мира и направляет различные движения на выполнение общей работы, чтобы такое грандиозное творение, как наш мир, не распалось из-за розни между душами.

Здесь снова упускается из виду, что мудрость Бога не противоречит Его любви. А любовь никого не может принуждать что-либо сделать.

Тот факт, что Бог бесконечно мудр (всеведущ), позволяет Ему знать, что не все его свободные создания изберут для себя служение Ему. Попытка спасти людей, о которых Бог знает, что они никогда Его не примут, противоречила бы Божьей мудрости.

Тем не менее все остаются званными, даже те, о ком Бог знает, что они отвергнут Его.

Многие, вслед за Оригеном, отвечают на это, «что Бог, Отец всего сущего, чтобы *обеспечить спасение всех* Своих созданий через неизъяснимый замысел слова Своего и мудрости, так устроил в каждом случае, что всякое духовное существо – как бы его ни называть, душой или рациональной сущностью – *не должно принуждаться силой* вопреки свободе своей воли ни к чему иному, кроме того, к чему влекут его побуждения собственного разума (чтобы через это принуждение для него не исчезла возможность проявлять свободу своей воли, что непременно произвело бы изменения в природе самого существа)» (Origen, 2.1.2; *курсив Н. Г.*). Но Бог не может «обеспечить спасение всех» Своих созданий, не принуждая их силой. Пока кто-то по своей воле отказывается принять любовь Бога, любящий Бог не может обеспечить его спасение.

Библейские тексты для обоснования универсализма. Для обоснования позиции универсализма используется ряд библейских текстов. В самом начале нашего обзора необходимо отметить, что Библия не противоречит самой себе (*см*. Библия: предполагаемые ошибки). Тексты, допускающие несколько разных толкований, следует читать в свете тех текстов, которые такого не допускают.

Псалом 109:1. Давид сказал, и Христос подтвердил его слова: «сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109:1; Мф. 22:44). Враги, в буквальном смысле слова – враги Христа, здесь оказываются побеждены, а не спасены. О них говорится, что они положены «в подножие ног» Господа – вряд ли здесь описывается подобие тех святых, которые названы сонаследниками Христу (Рим. 8:17; Еф. 1:18). В Пс. 109 Давид говорит о карах Божьего гнева для Его врагов, а не о благословениях для Его народа.

Деяния 3:21. Пётр говорит о Иисусе, «Которого небо должно было принять до времён совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века». Эта фраза о «совершении всего» {в англ. переводах – *restoration*,

«восстановление"} понимается универсалистами в смысле возвращения всех к Богу. Однако контекст не подтверждает такие выводы. В Деян. 3:20–21 нет даже отдалённого намёка на то, что должно произойти всеобщее спасение. Другие места Писания начисто опровергают подобные идеи. Иисус сказал, что врата ада не одолеют Церковь (Мф. 16:18). Он также обещал Своим последователям: «и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20). Иисус не мог бы быть со Своими последователями до скончания века, если бы вся Церковь совершила полное вероотступничество вскоре после её основания. В Еф. 3:21 апостол Павел говорит: «Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века». Но разве возможно, чтобы Бог прославлялся в Церкви во все века, если на протяжении многих столетий Церкви вообще не было? В Еф. 4:11–16 говорится о Церкви, идущей к духовной зрелости, а не к упадку.

Что же тогда означает фраза «до времён совершения всего»? Пётр обращается к иудеям и говорит о временах «совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века» (Деян. 3:21). Далее следует упоминание «завета, который завещевал Бог отцам вашим, «говоря Аврааму: и в семени твоём благословятся все племена земные"" (Деян. 3:25). Этот завет с Авраамом не был ничем обусловлен и включал в себя обетование о владении землёй палестинской «навеки» (Быт. 13:15). Пётр говорит о грядущем исполнении этого завета с Авраамом, о возвращении Израилю *всего*. Павел утверждает то же самое в главе Рим. 11 (см. в особенности Рим. 11:23–26).

К римлянам 5:18–19. Павел пишет: «Посему, как преступлением одного – всем человекам осуждение, так правдою одного – всем человекам оправдание к жизни. Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:18–19). Из этого текста представители универсализма заключают, что смерть Христа за всех обеспечивает спасение для всех. Такой вывод, однако, противоречит контексту и, безусловно, содержанию Послания к римлянам в целом. Речь

явно идёт о спасении через оправдание *верою* (Рим. 5:1), а не автоматически для всех. В предыдущем стихе Павел провозглашает, что спасение придёт к тем, кто приемлет «дар праведности».

Из остального текста Послания к римлянам со всей очевидностью следует, что все спасены не будут. В главах Рим. 1–2 говорится о язычниках, которые «безответны», то есть которым нечего ответить в своё оправдание (Рим. 1:20). На них открывается гнев Божий (Рим. 1:18). Провозглашается, что «те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут» (Рим. 2:12). На главной стадии своей аргументации Павел приходит к выводу о том, что без оправдания верою «весь мир становится виновен пред Богом» (Рим. 3:19). Относительно участи как спасённых, так и погибших Павел утверждает, что «возмездие за грех – смерть, а дар Божий – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:23). Сходным образом, Павел признаёт, что, несмотря на его молитвы, не все его собратья спасутся (Рим. 11), и кое-кто останется «отлучённым от Христа» (Рим. 9:3). Главная тема Послания к римлянам – указание на то, что оправданы будут лишь те, кто верует (Рим. 1:17; ср. Рим. 3:21–26). Глава Рим. 9 не оставляет никаких сомнений в том, что спасены будут только избранные, а не все. Остальные же – это «сосуды гнева, готовые к погибели» (Рим. 9:22).

И кроме Послания к римлянам существуют многочисленные тексты, в которых говорится о вечной участи погибших, в том числе – грандиозное видение в конце Откровения, где Иоанн рассказывает:

И увидел я великий белый престол и Сидящего на нём, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места. И увидел я мёртвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мёртвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими. Тогда отдало море мёртвых, бывших в нём, и смерть и ад отдали мёртвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим. И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это – смерть вторая. И кто не был

записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное [Отк. 20:11–15].

2 Коринфянам 5:19. Универсалисты ссылаются также на 2Кор. 5:19, где Павел говорит коринфянам: «потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения». Утверждается, что «мир» получил примирение с Богом через совершённое Христом. Следовательно, все спасены благодаря тому, что совершил Иисус на Кресте.

Контекст позволяет уточнить значение слова «мир». Во-первых, примирение понимается как процесс, соответствующий намерениям Бога, а отнюдь не как свершившийся, действительный для всех факт. Бог желает спасти всех (2Пет. 3:9), но спасены будут не все (Мф. 7:13–14; Отк. 20:11–15). Во-вторых, контекст показывает, что фактически примирение ждёт только тех, кто «во Христе», а не всех (2Кор. 5:17). Если бы все были уже спасены, то призывы Павла, указывающего, что «мы – посланники Христовы» и «просим: примиритесь с Богом» (2Кор. 5:20), оказались бы бессмысленными. Все уже и так получили примирение. Таким образом, через примирение во Христе все – весь «мир» – получили доступ к спасению, но нельзя сказать, что тем самым все уже спасены.

К ефесянам 1:10. Универсалисты также искажают утверждение Павла о том, что предопределил Бог «в устроении полноты времён, дабы всё небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10). Внимательное чтение текста показывает, что Павел говорит только о верующих. Во-первых, в контексте сказано, что «Он избрал нас в Нём прежде создания мира» (Еф. 1:4). Во-вторых, под теми, кто «во Христе», в Писании никогда не понимаются какие-то другие люди, кроме, единственно, верующих. То, что неверующие исключаются, явствует также из отсутствия выражения «преисподних», которым Павел в других случаях обозначает неверующих (Флп. 2:10).

К филиппийцам 2:10–11. Павел говорит о грядущем дне, предопределённом, «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык

исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:10–11). Здесь, как утверждают универсалисты, выражение «преисподних» явно присоединяет к преклоняющимся и неверующих.

Никто и не отрицает, что неверующие в конце концов исповедуют Иисуса Господом, но это ещё не значит, что они будут спасены. Даже бесы веруют *в то, что* Иисус есть Господь, но они отказываются следовать Ему (ср. Иак. 2:19). Вера *в то, что* Иисус есть Господь, ещё не спасает каждого. Спасает только вера *во Христа* (Иак. 2:21–26). В этом тексте «преисподние» (= погибшие) исповедуют устами, а ведь исповедовать Иисуса нужно сердцем. Для спасения, указывает Павел, необходимо не только исповедовать устами, но и «сердцем твоим веровать» (Рим. 10:9).

1 Коринфянам. 15:25–28. Относительно эсхатона, дня окончания истории, Павел говорит в 1Кор. 15:24–28: «А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои […] Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всём». Об этом тексте Ориген пишет: «Но даже если это исчерпывающее указание апостола недостаточно поясняет нам, что подразумевается под выражением «низложит всех врагов под ноги», прислушаемся к тому, что говорится дальше – «потому что всё покорил под ноги Его». И что же тогда есть такое «положение под», посредством которого всё должно быть покорено Христу?» Ориген продолжает: «Я придерживаюсь того мнения, что это именно такое «покорение», которым мы тоже хотели бы покориться Ему, которым покорились Ему и апостолы, и все святые, ставшие последователями Христа» (Origen, 1.6.1).

При таком толковании игнорируются и смысл, и контекст данного высказывания Павла. Павел говорит не о спасении погибших, а об их осуждении. Это явствует из таких выражений, как «истребится», «низложит всех врагов под ноги» и «упразднит». Это и есть терминология покорения (см. 1Кор. 15:24, 27, 28). Те, о ком идёт речь, названы врагами Бога, а не

Его друзьями или сынами. Это покорённые враги, а не спасённые друзья. То, что Бог будет «всё во всём» (1Кор. 15:28), не означает, что все будут в Боге. Он будет верховно владычествовать во Вселенной после прекращения восстания против Него. Слово «всё» («всё покорит Ему») следует понимать с учётом контекста. Бог покорит «всё» Христу (1Кор. 15:28). Но это «всё» состоит из всех «врагов» (1Кор. 15:25). Выражение «всё» употребляется как параллельное слову «враги» в последующих стихах (1Кор. 15:27–28).

Небеса – не то место, где Бог сломит волю Своих врагов и насильно приобщит их к остальной пастве. Итак, в подобных текстах нет ни намёка на спасение для всех неверующих.

Заключение. Для универсализма не только не хватает обоснований, но имеются и решающие дело аргументы против него.

Универсализм противоречит следствиям из того факта, что человек создан по образу Божию. Бог сотворил человека по образу Своему (Быт. 1:27), а это подразумевает для человека свободу воли. Чтобы спасены были все, пришлось бы тех, кто отказывается любить Бога, заставлять полюбить Его вопреки их свободной воле. Такая «свобода» с принуждением – это не свобода вообще. Логическое следствие из этого таково, что универсализм противоречит любви Бога. Насильственная любовь – это уже не любовь; она подобна изнасилованию. Ни один истинно любящий не будет навязывать себя другому человеку.

Универсализм противоречит совершенству и справедливости Бога. Бог абсолютно свят. И в Своей святости Он должен отстраняться от греха и наказывать его. Поэтому пока существуют те, кто живёт в грехе и в восстании против Бога, Бог должен их наказывать. Библия называет соответствующее место отлучения и наказания «адом», «преисподней» (см. Мф. 5; 10; 25 {"геенной"}).

Универсализм обосновывают ссылками на Писание, вырванными из контекста и игнорирующими другие, вполне ясные места в нём.

В истоке универсализма лежит своего рода иллюзия по Фрейду (Freud). Зигмунд Фрейд считал любую веру, основанную просто на наших желаниях, иллюзией. Мы не *хотим*, чтобы кто-то вечно мучался в преисподней, и это наше глубинное желание представляется главным нашим мотивом для идей универсализма. Но это иллюзия – верить, что все наши желания исполнятся.

Библиография:

K. Barth, *Church Dogmatics*.

J. D. Bettis, «A Critique of the Doctrine of Universal Salvation», *RS* 6 (December 1970):329–44.

W. V. Crockett, «Will God Save Everyone to the End?» // W. V.Crockett and J. G. Sigountos, eds., *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard.*

J. Danielou, *Origen*.

J. Gerstner, *Jonathan Edwards on Heaven and Hell*.

J. Hick, *Evil and the God of Love*.

C. S. Lewis, *The Great Divorce*.

→ *The Problem of Pain*.

D. Moore, *The Battle for Hell*.

Origen, *On First Principles.*

R.A. Peterson, *The Fifth Ecumenical Council of Constantinople*.

→ *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment.*

B. Russell, *Why I Am Not a Christian*.

J. P. Sartre. *No Exit.*

W. G. T. Shed, *The Doctrine of Endless Punishment*.

J. L. Walls, *Hell: The Logic of Damnation*.

Уорфильд, Бенджамин Брекинридж

(*WARFIELD, BENJAMIN BRECKENRIDGE*)

Бенджамин Брекинридж Уорфильд (1851–1921) родился близ г. Лексингтон, штат Кентукки. Он окончил колледж Нью-Джерси (позднее – Принстонский университет) в 1871 г. и Принстонскую богословскую семинарию – в 1876 г. После обучения в Лейпцигском университете (1876–1877) он занимал временную должность в Первой пресвитерианской церкви в г. Балтимор, штат Мэриленд (1877–1878). Он преподавал в Западной богословской семинарии в г. Аллегейни, штат Пенсильвания (1878–1887), прежде чем стал преподавателем богословия в Принстонской богословской семинарии, где и преподавал с 1887 г. до самой своей смерти.

Кроме библейских исследований и богословских произведений, Уорфильд написал связанные с апологетикой монографии и статьи, в том числе «Введение в текстологическую критику Нового Завета» (*An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*, 1886), «Евангелие Воплощения» (*The Gospel of the Incarnation*, 1898), «Господь славы» (*The Lord of Glory*, 1907), «Ложные чудеса» (*Counterfeit Miracles*, 1918), «Откровение и богодухновенность» (*Revelation and Inspiration*, 1927), «Христология и критика» (*Christology and Criticism*, 1929), «Изучая Тертуллиана и Августина» (*Studies in Tertullian and Augustine*, 1930). В число его статей на темы апологетики входят «Откровение» в «Международной стандартной библейской энциклопедии» («Revelation» // *International Standard Bible Encyclopedia*, 1915), «О древности и единстве рода человеческого» («On the Antiquity and the Unity of the Human Race») и «Основы систематического богословия» («The Idea of Systematic Theology»).

Апологетические взгляды Уорфильда. Жан °Кальвин и традиция шотландского пресвитерианского «Вестминстерского исповедания веры» оказали основополагающее богословское влияние на Уорфильда. Он ощущал глубокое уважение к своему предшественнику в Принстонской семинарии, Чарлзу Ходжу

(Hodge). Джеймс Мак-Кош (McCosh) привил мышлению Уорфильда идеи шотландского °реализма Томаса °Рида (Reid; 1710–1796). Уорфильд также испытал сильное влияние Августина и, в меньшей степени, °Фомы Аквинского.

Уорфильд был, в первую очередь, апологетическим богословом. Он подчёркивал необходимость апологетики и рациональной веры, основанной на свидетельстве.

Определение апологетики. Уорфильд определял апологетику как «систематически организованное обоснование христианства со всеми его составляющими и деталями, направленное против любой оппозиции…» (Warfield, *Works*, 9:5). «Апологет стремится установить именно ту истину, что христианство уже само по себе – со всеми своими «деталями» и с учётом его «сущности» – в своей цельности, без каких бы то ни было дополнений и сокращений, является абсолютной религией» (ibid., 9).

Соотношение апологетики и богословия. В своей статье «Основы систематического богословия» Уорфильд так формулирует соотношение между апологетикой и богословием: «Философская апологетика […] предполагается и служит фундаментом в самой структуре научного богословия […] Апологетическое богословие подготавливает почву для всего богословия, устанавливая для него те необходимые предпосылки, без которых никакое богословие невозможно, – это существование и сущность Бога (*см*. Бог: сущность), религиозная природа человека, позволяющая ему получить откровение от Бога, сама возможность Божьего откровения, потенциальная возможность откровения и его фактическая реализация в Писании» (ibid., 9:55, 64). «Функция апологетики состоит в том, чтобы выявлять, разъяснять и утверждать основания, опираясь на которые богословие – как наука, как систематизированное знание о Боге – становится возможным» (ibid., 9:4).

Значение апологетики. Не многие апологеты отводили апологетике более важную роль, нежели Уорфильд. В его речи «Основы систематического богословия, рассматриваемого как наука» по поводу назначения Уорфильда в 1887 г. профессором

Принстонской семинарии, апологетика характеризуется как «важнейшая составляющая […] победоносная составляющая» в распространении христианства. «Характерное отличие христианства состоит в том, что оно пришло в мир, облечённое миссией *рассуждениями* проложить себе путь к господству. Другие религии могут обращаться к мечу или к каким-то другим средствам для своего утверждения. Христианство же апеллирует к правильному рассуждению и тем самым выделяется среди других религий как определённо «апологетическая религия». Исключительно благодаря рассуждению оно смогло так далеко продвинуться на своём пути к воцарению» (Warfield, *Selected Shorter Writings*, 2:99–100).

Об отношении апологетики к Библии Уорфильд писал: «Легко, конечно, сказать, что христианин должен не выбирать свою точку зрения *на Писание*, а стать *на точку зрения Писания*. Безусловно, должен. Но он, разумеется, сначала должен *иметь перед собой* Священное Писание, удостоверенное для него в таковом его качестве, прежде чем сможет стать на точку зрения Писания» (ibid., 2:98).

Вера и рассудок. Уорфильд считал, что *indicia* (демонстрация божественной природы Библии) тесно сочетается с действием Святого Духа при убеждении людей в истинности Библии. Уорфильд согласен с Кальвином в том, что рассудочные доказательства сами по себе не могут привести людей к Христу и даже убедить их в божественной авторитетности Библии. Тем не менее Уорфильд считает, что Святой Дух именно через них проявляет Свою силу убеждения.

Вопреки скепсису предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная), общая почва для дискуссии с неверующими существует. «Мир фактов доступен всем людям, и каждого можно через них, благодаря силе рассуждения искупленного мыслителя, убедить в существовании Бога и в истинности Писания». В своей статье 1908г. «Апологетика» («Apologetics») Уорфильд указывал, что вера есть нравственное деяние и дар Божий. Однако она также есть вопрос превращения убедительности в уверенность. А всякая убедительность должна иметь разумное основание. «Не вера, а

разум исследует сущность и достоверность этого основания […] Мы верим в Христа, потому что верить в Него рационально, а не вопреки тому, что эта вера иррациональна» (Warfield, *Works*, 9:15).

Как кальвинист, Уорфильд говорит, что рассуждения сами по себе ещё не могут сделать человека христианином – из-за неспособности грешника, пребывающего под проклятием грехопадения, прийти к Богу. Проблема не в том, что вера не ограничивается свидетельством, а в том, что мёртвая душа не способна откликнуться на свидетельство. Но, с другой стороны, Святой Дух никого не приводит к спасению без обращения к свидетельству. Действие Святого Духа состоит в том, чтобы подготовить душу к восприятию свидетельства. Таким образом, люди не становятся христианами благодаря апологетике, но она даёт «систематически организованную основу, на которую должна опираться вера христианина» (ibid.).

Разумеется, не каждый христианин способен заниматься апологетикой, и даже не много найдётся таких, кто сознаёт рациональное обоснование своей веры. И всё же систематическое обоснование, лежащее в подоплёке каждого проявления христианской веры у человека, – это результат апологетики. Для спасения нет необходимости сознавать эти доказательства или полностью понимать их. Тем не менее такое понимание оказывается необходимо для отстаивания веры (ibid., 16).

Различные направления апологетики. Уорфильд, как приверженец классической апологетики (*см*. апологетика классическая), полагал, что апологетику можно разделить на доказательство бытия и сущности Бога (*см*. Бог: свидетельства существования), выявление божественного происхождения и авторитетности христианства, а также демонстрацию превосходства христианства по сравнению с другими религиозными системами (ibid., 10). Эти области он вычленил в соответствии с выполняемыми функциями и с тем, какая аргументация противопоставляется доводам каждого из возможных оппонентов:

Философская апологетика устанавливает существование Бога в качестве личностного Духа, Творца, Зиждителя и Управителя всего сущего. Философская апологетика противостоит антитеистическим теориям.

Психологическая апологетика выявляет религиозную природу человека и значение его религиозной восприимчивости. Она занимается психологией, философией и феноменами религии. Отражает нападки представителей натурализма в таких областях, как «сравнительное религиоведение» и «история религии».

Безымянная разновидность, которую можно было бы назвать *ревеляционной апологетикой*, так как она выявляет действие Бога в истории и реальные взаимоотношения, в которых Бог находится со Своим миром, а также те способы, которыми Он Себя раскрывает.

Историческая апологетика выстраивает аргументацию о божественном происхождении христианства как богооткровенной религии. Она рассматривает все темы, подпадающие под популярную рубрику «христианское свидетельство».

Библейская апологетика устанавливает достоверность Библии как документального Божьего откровения для искупления грешников (ibid., 13).

Богодухновенность Библии. Возможно, Уорфильд больше всего известен тем, что твёрдо отстаивал богодухновенность (*см*. Библия: свидетельства истинности) и непогрешимость (*см*. Библия: предполагаемые ошибки) Библии в её изначально написанных текстах, в «автографах». Уорфильд написал два главных труда: «Откровение и богодухновенность» и «Ограниченная богодухновенность [непогрешимость]» (*Limited Inspiration* [*Inerrancy*]), а также, в соавторстве с А. А. Ходжем (Hodge), «Богодухновенность» (*Inspiration*).

Наследие. Взгляды Уорфильда на апологетику стали в Америке фактором долгосрочного действия. Его произведения, отстаивающие богодухновенность Писания, оказали заметное влияние на возникшее много лет спустя течение в среде евангелических приверженцев непогрешимости, известное под

названием «Международное совещание по непогрешимости Библии» (см. Geisler, *Inerrancy*). В общем и целом, Уорфильд выступает духовным предшественником для большинства классических апологетов конца двадцатого века, в том числе таких ведущих представителей апологетики, как Джон Герстнер (Gerstner), Кеннет Кантзер (Kantzer), Артур Линдсли (Lindsley) и Р. Ч. Спраул (Sproul) (см. Sproul).

Библиография:

A. A. Hodge and B. B. Warfield, *Inspiration*.

M. Noll, «B. B. Warfield» // Walter Elwell, *Handbook of Evangelical Theologians*.

R. C. Sproul, et al., *Classical Apologetics*.

B. B. Warfield, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament.*

→ «Introduction. // F. R. Beattie, *Apologetics, or the Rational Vindication of Christianity.*

→ «Revelation» // *International Standard Bible Encyclopedia*, 1915 ed.

→ *Christology and Criticism.*

→ *Counterfeit Miracles.*

→ *Limited Inspiration (Inerrancy).*

→ *Revelation and Inspiration.*

→ *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2 vols.

→ *Studies in Tertullian and Augustine.*

→ *The Gospel of the Incarnation.*

→ *The Lord of Glory.*

→ *Works of Benjamin B. Warfield*, 10 vols.

Уэллс, Герберт Джордж

(*WELLS, H. G*.)

Жизнь и труды. Герберт Джордж Уэллс (1866–1946) – представитель научного гуманизма, утверждавший новую религиозную веру, веру в человека. Он был поклонником Огюста °Конта и Герберта Спенсера (Spencer). Уэллс также был английским журналистом, второразрядным преподавателем естественных наук и соавтором Джулиана °Хаксли по книге популяризаторского характера «Наука жизни» (*Science of Life*).

Он «вырос в викторианской Англии; но уже с детства он с дикой неприязнью относился к евангелической вере своей матери». Например, «особенно он презирал доктрину °Троицы» (Glover, 121). Тем не менее в произведениях Уэллса нашли своё отражение многие христианские истины, в том числе – о первородном грехе, что проявилось в его убеждённости относительно «неизбывной порочности» человеческих существ.

Г. Дж. Уэллс написал ряд научно-фантастических романов и других произведений, таких как «Машина времени» (*The Time Machine*, 1895), «Пища богов» (*The Food of the Gods*, 1904), «Первое и последнее» (*First and Last Things*, 1908), «Бог – невидимый царь» (*God the Invisible King*, 1917), «Тайные уголки сердца» (*The Secret Places of the Heart*, 1922), «Участь человека» (*The Fate of Man*, 1939), «Слишком осторожным быть невозможно» (*You Can't Be Too Careful*, 1941), «Новый мировой порядок» (*New World Order*, 194?), «Разум на грани» (*The Mind at the End of Its Tether*, 194?).

Взгляды Уэллса. Имеется много терминов, необходимых, чтобы охарактеризовать убеждения Уэллса, – эволюционизм, антипессимизм, °мистицизм, °дуализм, °ограниченный теизм, °агностицизм и даже °фидеизм уживались в его воззрениях. Последовательно же через все его произведения проходят идеи гуманистического эволюционизма (*см*. гуманизм секулярный).

Отказываясь от своего раннего пессимизма, Уэллс писал: «Я отбрасываю ту идею, что жизнь есть хаос, так как моя жизнь тогда оказывается бесплодной, а я не могу терпеливо взирать

на бесплодную жизнь». Далее: «Я настаиваю [...] что я важен для замысла, что все мы важны для замысла [...] Что это за замысел в целом, я не представляю; моему ограниченному уму не дано этого знать. Здесь я становлюсь мистиком». Он продолжает: «И это необоснованное и самовольное провозглашение высшей справедливости и значительности сущего я называю Актом веры. Это моё фундаментальное религиозное кредо. Это добровольная и обдуманная решимость верить, это сделанный мной выбор» (Wells, *First and Last Things*, 66–67).

В 1917 г. Уэллс заявлял в книге под названием «Бог – невидимый царь», что обрёл спасение от бесцельности жизни. Уильям Арчер упрекает Уэллса за то, что здесь он представил себя апостолом новой религии (Archer, 32).

Бог был финитным и начал существовать во времени, но вне пространства. Бог был личностным Кормчим человечества и развивался вместе с ним. Однако Бог был не коллективным Разумом человечества, а существом, имеющим собственную индивидуальность.

Врагом Бога является Природа или, точнее, Смерть. Таким образом, цель Бога состоит в преодолении смерти. Бог надзирает за Притаившейся Сущностью, Жизненной Силой, которая есть «Природа с окровавленными зубами и когтями».

В конце концов Уэллс впал в пессимизм (Wells, *Mind at the End of Its Tether*). Уэллс отчаялся верить, что человек сможет приспособиться, и опасался, что его ждёт участь динозавров. Уэллс, однако, полагал, что эволюция продолжится для других организмов.

Оценка. Оценку взглядов Уэллса см. в статьях, упомянутых выше под рубрикой «Взгляды Уэллса».

Библиография:

W. Archer, *God the Invisible King*.

W. B. Glover, «Religious Orientations of H. G. Wells...» // *Harvard Theological Review* 65 (1972).

Wells, *First and Last Things.*

→ *God the Invisible King.*

→ *The Mind at the End of Its Tether*.

Уэллс, Джордж Альберт

(*WELLS, G. A.*)

Современные учёные отрицают, что Иисус говорил и делал вещи, которые приписываются Ему в Евангелии (*см*. Библия: критика; семинар по Иисусу). И всё же мало кто соглашается с Дж. А. Уэллсом в том, что такого человека, как Иисус из Назарета, вообще не существовало. По-видимому, лишь любопытные особенности этих идей вызвали некоторый интерес к ним в кругах богословов. Как полагает Уэллс, если какой-то Иисус и существовал, он был малоизвестной личностью, и его жизнеописание выстроили по образцу мистических культов (*см*. митраизм) и сюжетов иудейской литературы о мудрости.

В своих книгах «Существовал ли Иисус?» (*Did Jesus Exist?*) и «Историческое свидетельство о Иисусе» (*The Historical Evidence for Jesus*) Уэллс выделяет четыре стадии в развитии древнейших представлений о Иисусе:

□ Стадия первая: послания Павла, написанные ок. 60 г. Этот «Иисус» рассматривался как сверхъестественное существо, пришествие Которого на землю было недолгим и плохо известным; возможно, имело место многими столетиями раньше (Wells, *Did Jesus Exist?*, chap. 5).

□ Стадия вторая: канонические послания, не принадлежащие Павлу и написанные в 70-х гг. О Иисусе теперь говорится, что Он был на земле недавно.

□ Стадия третья: пастырские послания и Послание Игнатия, ок. 80 г. Иисуса связывают с историческими лицами, такими как Пилат, и говорят, что Он принял смерть от руки римлян.

□ Стадия четвёртая: Евангелия (ок. 90, от Марка ок. 120, от Иоанна). Евангелия в большей или меньшей степени вымышлены. Ранней Церковью они были приняты некритично, поскольку они не противоречили уже установившимся верованиям (см. Habermas, chap. 2).

Исходя из этого разбиения на стадии, Уэллс полагает, что исторические факты относительно Иисуса стали упоминаться достаточно поздно. Он утверждает, что Павел не интересовался

историческими подробностями, только божественным Христом. Концепция мудрости у Иисуса в сочетании с мистическими культами определяла общую картину на ранней стадии. Первые христиане начинали с отсутствия каких бы то ни было связующих отсылок к историческому Иисусу. Поэтому невозможно ничего узнать о таком человеке, ведь сведений из первых рук нет. В Евангелиях просто строились предположения о жизни Иисуса, и за истину принималось то, что соответствовало общим представлениям. Если Иисус и существовал, это, вероятно, был безвестный крестьянин.

Затруднения в позиции Уэллса. Проблемы такого рода аргументации обсуждаются в статьях об исторической достоверности Нового Завета и фигуры Иисуса. В частности – см. *Библия: свидетельства истинности; книга деяний: историческая достоверность; Новый Завет: археология; Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; семинар по Иисусу; Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу; Христос: внехристианские источники; Христос: сын человеческий; Христос: уникальность*.

Первая проблема состоит в том, что Уэллс, как и большинство других критиков, согласен с тем, что основные произведения Павла находились в обращении уже к 60-м гг. Но это подрывает его позицию. Даже в этих книгах, созданных тогда, когда ещё были живы очевидцы, имеется достаточно признаков интереса Павла к истории. Павел говорит о рождении Иисуса от Девы (Гал. 4:4), о Его безгрешной жизни (2Кор. 5:21), Его смерти на кресте (1Кор. 15:3; Гал. 3:13), воскресении (1Кор. 15:4, 12–20) и Его явлениях ученикам после воскресения (1Кор. 15:3–8). Павел указывает на тот факт, что буквально сотни очевидцев могут подтвердить его слова. Павел также сообщает исторические детали о прямых последователях Иисуса, апостолах (1Кор. 15:5–8; Гал. 1:18–19; 2).

Ещё одна опора в аргументации Уэллса рушится из-за того, как он датирует Евангелия. Даже некоторые критически настроенные учёные относят Евангелие от Марка к 65 г., а Евангелия от Луки и от Матфея – к периоду до 90 г. Как

отмечалось в статье *Новый Завет: историческая достоверность* – это датировка настолько поздняя, насколько, с учётом имеющихся свидетельств и в пределах разумного, вообще возможно. Фактические даты могут быть несколько более ранними. Безусловно, такая датировка никак не согласуется с «четвёртой стадией» в сценарии Уэллса. Известный палеограф исходит из самых узаконенных представлений науки нового времени, когда делает вывод о том, что «все книги Нового Завета были написаны обратившимися в христианство иудеями в период от сороковых до восьмидесятых годов первого столетия по Р. Х. (вполне вероятно, что между 50 г. и 75 по Р. Х.)» (Albright, «Toward a More Conservative View», 359). К. Хемер (Hemer) привёл убедительные доказательства того, что Книга Деяний была написана между 60 г. и 62 г. Евангелие от Луки было написано раньше Книги Деяний (см. Деян. 1:1), следовательно, не позднее 62 г. (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность). Вопреки предположениям Уэллса о позднейших добавлениях, вставные подробности и точность исторических данных – особенно в Евангелии от Луки и в Книге Деяний – настоятельно указывают на раннюю дату их создания.

И наконец, папирусный «фрагмент Джона Райлендса» (Rylands; *см*. Новый Завег: рукописи) служит хорошим свидетельством того, что Евангелие от Иоанна было написано до конца первого столетия. Та возможность, что фрагменты Нового Завета имелись среди рукописей Кумрана в середине первого столетия, если подтвердится, навсегда положит конец разговорам о поздней дате создания евангелий.

Христианство и мистические религии. Вопреки Уэллсу, повествования о жизни Иисуса не основаны на мистических культах (*см*. митраизм). Согласно датируемому временем событий рассказу Павла (1Кор. 15), евангелия основывались на показаниях очевидцев. С учётом этого Вольфхарт Панненберг приходит к выводу: «При таких обстоятельствах было бы пустой авантюрой проводить параллели в истории религии, объясняющие *появление* раннехристианской проповеди о воскресении Иисуса» (Pannenberg, 91).

Христианство было монотеистическим, а мистические культы по самой своей природе политеистичны (*см*. политеизм). Боги мистических религий не воплощались в человеческом облике (см. Ин. 1:1, 14). Сюжеты о богах, возвращающихся после смерти – это не воскресение в христианском смысле слова, а скорее примеры реинкарнации (*см*. митраизм).

И наконец, решающим недостатком становится то обстоятельство, что эти сюжеты относятся к периоду после Христа и Евангелий (*см*. Новый Завет: датировка).

Историческая методология. Утверждения Уэллса о том, что Евангелия появились как догадки или вымысел относительно Иисуса, лишены оснований. Уэллс исходит из того ошибочного предположения, что эти книги появились позже, игнорируя совпадение материалов в произведениях Павла и наличие очевидцев, которые могли бы внести в рассказы поправки. Кроме того, у евангелистов и у Павла представлен один и тот же по своей сути образ Иисуса.

Если к жизнеописаниям Иисуса применить те же самые критерии, которые обычно применяются для оценки древних исторических материалов, то придётся признать историческую достоверность Иисуса. Ориентируясь на эти нормы, представитель критической истории Майкл Грант (Grant) отмечает: «У нас не больше возможностей отрицать существование Иисуса, чем отрицать существование множества фигур языческого мира, чья историческая реальность никогда не подвергалась сомнению» (Grant, 199–200).

Библиография:

W. F. Albright, «William Albright: Toward a More Conservative View» // *Christianity Today* (18 January 1963).

M. Grant, *Jesus: An Historian's Review of the Gospels*.

G. Habermas, *The Historical Jesus*.

R. Nash. *Christianity and the Hellenistic World.*

W. Pannenberg, J*esus – God and Man*.

J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*.

G. A. Wells, *Did Jesus Exist?*

→ The Historical Evidence for Jesus.

E. Yamauchi, «Easter – Myth, Hallucination, or History?» // *Christianity Today* (29 March 1974; 15 April 1974)

Ф

Фараби

(*ALFARABI*)

Фараби (870?–950), он же аль-Фараби, арабский философ тюркского происхождения, жил в Алеппо. Он был одним из первых представителей философии монизма и пантеизма, познакомившим Средневековье с трудами Аристотеля и Платона. Он оказал влияние как на Авиценну (он же Ибн Сина, 980–1037), так и на Аверроэса (он же Ибн Рушд, 1126–1198), взгляды которых доминировали в философских дискуссиях времён позднего Средневековья.

Мысли Фараби оказали сильное влияние на позднейшие христианские формы космологического доказательства (*см*. Бог: свидетельства существования; доказательство космологическое, горизонтальная форма). Он заложил основу для позднейшего схоластического доказательства, подчёркивая различие между тем, что есть вещь, и тем, что она есть. Фараби видел в этом признак реального различия между сущностью создания и его существованием – то была концепция, позднее отстаиваемая °Фомой Аквинским.

Космологическое доказательство у Фараби. Упомянутое реальное различие предполагает доказательство существования Бога, которое принимает у Фараби следующую форму:

1) Есть вещи, сущность которых отличается от их существования. Их можно назвать «возможными существами», мыслить их несуществующими, хотя они и существуют на самом деле.

2) Существование этих существ не обязательно, то есть свойство существования не заложено в их сущности. Логически вполне возможно, что они бы вообще никогда не существовали.

3) Всё, что имеет необязательное (а не сущностное) существование, должно получать своё существование от другого. Поскольку существование не заложено в их сущности, должно найтись некое объяснение, почему они существуют.

4) Регрессивное (в обратном направлении) прослеживание причинно-следственных связей не может порождать бесконечную цепочку причин для существования. Поскольку существование всех возможных существ получено ими от другого, в конечном счёте должна найтись такая причина, от которой и получено их существование.

5) Следовательно, должна быть такая Первопричина существования, у которой сущность равносильна существованию. Это есть *Необходимое*, а не просто возможное Существо. Первопричина не может быть просто возможным существом (сущность которого – не существовать), поскольку ни одно возможное существо не объясняет собственного существования.

Оценка доказательства Фараби. Обширная критика этого космологического доказательства была представлена атеистами, агностиками и скептиками. Значительная её часть исходила от Дэвида Юма и Иммануила Канта, а ответ на неё дали теисты (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия).

Заключение. Коль скоро есть такие существа, сущность которых сводится к тому, чтобы не существовать, то должно быть Существо, сущность Которого – существовать, ведь возможные существа не возможны, если нет Необходимого Существа. Никакие существа не получают своё существование, пока некое Существо не даст им это существование. Поскольку существо не может дать существование другому, если в собственном существовании зависит от другого, должно быть первое Существо, существование Которого не дано ему другим, но Которое даёт существование всем прочим. В своей основе это та же самая аргументация, на которую опираются первые три из «пяти способов» доказать существование Бога у Фомы Аквинского (*см*. Фома Аквинский).

Библиография:

F. Copleston, *History of Philosophy*.

E. Gilson, «Al Farabi», *EP*.

→ *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*.

Фараон

см. **Книга Исход: Датировка; Книга Исход: ожесточение сердца у фараона**

Фейербах, Людвиг

(*FEUERBACH, LUDWIG*)

Немецкий атеист Людвиг Фейербах (1804–1872) родился в Ландсхуте (Бавария), а получил образование в Гейдельбергском университете и в Берлинском университете у °Г. В. Ф. Гегеля. Докторская степень была ему присвоена в 1828 г. в Эрлангене (White, 190). В 1830 г. он опубликовал анонимное сочинение *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* («Мысли о смерти и бессмертии»), где христианство расценивалось как эгоистическая и негуманная религия. Когда авторство раскрылось, это стоило Фейербаху его места на кафедре.

На Фейербаха оказал влияние Пьер °Бейль, чью биографию тот написал в 1838 г. Самым известным трудом Фейербаха стала «Сущность христианства» (1841), хотя он также написал «Основы философии будущего» (1843), «Сущность религии» (1851) и «Теогонию» (1857).

Сущность религии. На Фейербаха произвела сильное впечатление диалектика Гегеля, а сам он повлиял на Карла °Маркса и на Зигмунда °Фрейда. Материализм Фейербаха был реакцией на гегелевский идеализм. В вопросах религии на Фейербаха оказали влияние представления Давида °Штрауса о том, что религия больше говорит нам о внутренней жизни индивидуумов, нежели о самом объекте поклонения (White, 191).

Его главная цель: «Превратить друзей Бога в друзей человека, верующих – в мыслителей, поклоняющихся – в работающих, кандидатов для иного мира – в изучающих этот мир, христиан, которые, по их собственному признанию, есть наполовину животные и наполовину ангелы, – в людей, в цельных людей» (Feuerbach, *Essence of Chrisitanity*, xi).

Основа религии: самоосознание. Согласно Фейербаху, только человеческие существа (не животные) имеют самоосознание. Религия есть выражение этого осознания, но под видом осознания Бога. «В объекте, который он созерцает, человек, таким образом, знакомится с самим собой» (Feuerbach,

Essence of Chrisitanity, 5). Но осознание, как таковое, безгранично, следовательно, и человечество должно быть безграничным. И ещё осознание есть объективизация. Поэтому Бог есть не что иное, как объективизация рода человеческого.

Бог как проекция человеческого воображения. Фейербах считал, что религия представляет собой только сон человеческого разума. Он предложил несколько рассуждений для обоснования своей гипотезы о том, что Бог есть не что иное, как собственная проекция человеческого сознания.

Рассуждение, основанное на человеческой личности. В первом рассуждении рассматриваются базовые элементы человеческой личности: разум, воля и чувства. И разум, и воля, и чувства существуют ради самих себя. Ибо «хотеть, любить, мыслить – вот высшие силы, это абсолютная природа человека как человека и основа его существования» (ibid., 3). Но всё, что существует ради самого себя, есть Бог. Итак, по самой свой природе личность есть Бог.

Рассуждение, основанное на природе постижения. Нельзя понять что-либо, не имея такой же, как у него, природы, ибо подобное познаётся только подобным. Ведь «мера сущности есть также мера понимания». Как говорится, чтобы понять рыбака, нужен рыбак. Но люди понимают божественное. Следовательно, человеческое должно быть божественным. По словам Фейербаха, «повсюду, куда простирается природа, простирается и твоё безграничное самосознание, повсюду ты есть Бог» (ibid., 8).

Рассуждение, основанное на ограниченности природы человека. Человеческое существо не может зайти дальше тех пределов, до которых доходит его природа; невозможно оказаться снаружи себя. Но человек может ощущать (осознавать) бесконечное. Ибо, «каждое существо в себе и само по себе бесконечно – имеет своего Бога, своё высшее мыслимое существо в себе самом» (ibid. 7). Коль скоро это так, человеческие существа по своей природе инфинитны. То бесконечное, которое ты ощущаешь, есть бесконечность тебя самого.

Рассуждение, основанное на истории религии. Как считал Фейербах, исторически Богу были приписаны Его атрибуты потому, что в представлении людей эти атрибуты являлись божественными. Но нельзя сказать, что они расценивались как божественные потому, что были приписаны Богу. И тогда получается, что сущности, которые мы называем «Богом» или «божественными», есть не что иное, как человеческие качества, приписанные Богу.

«Объект любого субъекта есть не что иное, как собственная природа субъекта, взятая объективно. Каковы мысли и умонастроения человека, таков и его Бог». Поэтому «осознание Бога есть самоосознание, познание Бога есть самопознание. По его Богу узнаешь человека, а по человеку – его Бога; это одно и то же» (ibid., 12).

Необходимость религии. Несмотря на свои пессимистические выводы, Фейербах считал, что без религии нельзя обойтись. Причина в том, что человеческие существа по самой своей природе должны заниматься объективизацией; этого нельзя избежать. А Бог, настаивал Фейербах, и есть такая объективизация. Тем не менее неведение того факта, что объектом объективизации индивидуума в действительности является он сам, существенно для религии. Ребёнок должен сначала увидеть себя в форме другого (своего отца), прежде чем сможет видеть себя как себя самого. Если бы в религиозных проекциях это было не так, они оказались бы идолопоклонничеством, то есть поклонением самому себе. Итак, необходимо верить, что такая проекция собственной природы индивидуума действительно есть Бог, хотя это и неверно.

Прогресс в человеческом постижении не был бы возможен без таких проекций. Человечество продвигается в своём самопонимании по мере того, как бывшие божества становятся идолами. Поэтому идеальная программа развития религии для индивидуумов – научиться больше приписывать себе и меньше Богу.

Атрибуты Бога в действительности есть то, что люди ощущают в самих себе. Само-зарождённое существование Бога,

Его самобытие есть стремление избежать бренности, постулируя некое абсолютное начало бытия. Совершенство Бога есть проекция нравственной природы человека на абсолютное существо. Личность Бога есть намерение показать, что личностное бытие является высшей формой бытия. Божье провидение в действительности представляет собой стремление к значительности. Молящийся выражает свою потребность в коммуникации с самим собой. Результатом веры в чудеса является мечта о немедленном удовлетворении желаний без утомительного ожидания.

Ирония религии. Существует некая подспудная ирония во всём этом процессе, которую можно описать, сравнивая веру с работой системы кровообращения. Религия подобна *систоле*, выбросу крови в артерии, когда люди проецируют на Бога лучшее, что в них есть. Благо перемещается от личности, словно обогащённая кислородом кровь от сердца. Оставшись без этого ощущения блага, индивидуум чувствует себя греховным. Далее происходит диастола, возврат крови по венам, когда благо возвращается к сердцу в виде благодати. Мы посылаем всё благое в человеке «наверх» и называем это Богом. Потом, ощущая свою испорченность, мы взываем к созданному нами Богу, чтобы вернуть наше благо в виде благодати.

Фейербах, таким образом, приходит к выводу, что:

1) Религия есть проекция человеческого воображения в акте самоосознания.

2) Бог есть то лучшее, что индивидуум, сам того не понимая, ощущает в себе.

3) Религия – это необходимый для прогресса человечества диалектический аспект его развития.

4) Религия способствует косвенному и непроизвольному самопознанию.

Влияние Фейербаха. Фейербах оказал значительное влияние на современное мышление. Непосредственно и незамедлительно его идеи подействовали на Карла Маркса, а через последнего – на всё мировое коммунистическое движение. Карл Маркс и Фридрих Энгельс (Engels) включили

аргументацию Фейербаха против Бога и религии в свой диалектический материализм, критикуя при этом Фейербаха за его политическую индифферентность. Энгельс заявлял, что, одним ударом покончив с религией, коммунизм снова возведёт на престол материализм (Магх, 224).

Фейербах также оказал значительное влияние на формирование современных атеистических экзистенциалистов, от Мартина Хайдеггера (Heidegger) до Жана Поля Сартра. Отец неоортодоксального богословия Карл Барт (Barth) тоже воздавал Фейербаху должное (*см*. Барт, Карл). С учётом всего этого Фейербаха можно назвать одним из наиболее значительных и влиятельных атеистов нового времени, предвосхитившим даже идеи Зигмунда Фрейда.

Оценка. °Атеизм как мировоззрение оценивается в других статьях, однако следует привести несколько замечаний по поводу уникального анализа религии у Фейербаха.

Некоторые позитивные черты. Даже атеисты иногда способны на глубокие высказывания о сущности религии. Фейербаху удалось следующее:

Фейербах понимал всю важность вопроса о Боге. Хотя его любовный роман с божественным оказался несчастливым, Фейербах видел в Боге свою центральную тему: «Все мои сочинения, строго говоря, имели одну цель, одно назначение, одну тему. Это не что иное, как религия и богословие, и всё, с ними связанное» (Feuerbach, *Essence of Christianity*, x).

Фейербах разоблачил антропоцентрическую религию. Как указывал Барт в своём «Вводном эссе» к переизданию «Сущности христианства», Фейербах дал точный анализ всех антропоцентрических форм религии, включая те, которые восходят к отцу современного либерализма Фридриху Шлейермахеру (Schleiermacher). Барт отмечает: «Сможем ли мы отрицать, что сам Фейербах, словно не слишком хитрый, но довольно остроглазый соглядатай, предал огласке эзотерические секреты всего этого духовенства [...] Богословие уже давно превратилось в антропологию» (Barth, xxi). С тех пор как богословие нового времени отказалось от своей отправной точки в виде божественного откровения, человеческие существа

создают Бога по собственному образу и подобию. Современное либеральное богословие действительно превратилось в антропологию.

Фейербах указывал на бесплодность негативного религиозного языка. Фейербах совершенно справедливо сказал: «Только тогда, когда человек утрачивает вкус к религии, сама эта религия становится пресным существованием – и бытие Бога становится пресным существованием – существованием без качеств» (Feuerbach, *Essence of Christianity*, 15). Чисто негативный религиозный язык – когда мы можем узнать лишь, чем Бог не является, – бесполезен и неадекватен. Мы не можем знать, что Бог не есть «нечто», пока не знаем, что есть это «нечто» (*см*. принцип аналогии).

Фейербах справедливо критикует религиозную отрешённость.

Критика религиозной отрешённости «от мира сего» зачастую оказывается у Фейербаха более меткой, чем готовы признать многие религиозные люди. Некоторые течения в христианстве больше склонны ориентироваться на небесное благочестие, нежели на земные добрые дела. Можно настолько увлечься благостным грядущим, чтобы забыть о презренном настоящем. Не все верующие являются мыслителями (ibid., xi).

Фейербах разоблачает нарциссизм во многих религиозных практиках. Этот тезис Фейербаха не ложен; он просто преувеличен. Во многих религиях бог действительно сотворяется по образу и подобию человека, делается кротким и безвредным – таким, с каким можно справиться. Подобный «бог» может оказаться любым, каким только потребуется, но это отнюдь не инфинитный, суверенный Бог Библии (*см*. Бог: сущность).

Проблематичность взглядов Фейербаха. Его главный тезис внутренне противоречив. Основная посылка учения Фейербаха внутренне противоречива. Он утверждает, будто бы «Бог есть не что иное, как проекция человеческого воображения». Но любые высказывания типа «не что иное» предполагают знание типа «нечто большее». Откуда Фейербах мог узнать, что Бог есть «не что иное», если не знал «нечто

большее», нежели он сам? Говоря вкратце, главное утверждение в системе Фейербаха само себе противоречит, так как подразумевает больше знания, чем допускает.

Может быть, проекция – это как раз атеизм. Фейербах не рассматривал всерьёз ту возможность, что его собственные взгляды представляют собой проекцию его воображения. Может быть, Фейербах только воображал, что Бога нет. Может быть, Фейербах, как и Фрейд, создавал представление о Боге по своему образу и подобию. Его атеизм может точно так же быть иллюзией – результатом его собственных желаний – как и теизм, который он отвергает. Атеизм объясняется собственными проекциями человека так же хорошо, если не лучше, по сравнению с теизмом. Итак, может быть, что это не мы сотворяем Отца; может быть, это атеизм убивает Его.

Фейербах так и не доказал инфинитность сознания. Многие доводы, которые Фейербах приводит в пользу атеизма, принадлежат к порочному кругу в аргументации: они заранее предполагают то, что предстоит доказать. Фейербах так и не дал реального доказательства того, что человеческое сознание инфинитно; он просто заднее предположил это. Разумеется, если наше сознание действительно инфинитно, то мы есть Бог. Но это, очевидно, не так, поскольку наше сознание изменчиво и ограниченно, а Бог неизменен и безграничен.

Не обязательно быть рыбаком, чтобы понять рыбака. Ещё одна ошибочная посылка состоит в том, что человек должен быть идентичен любому объекту, который он познаёт. Однако Фейербах не обосновывает эту посылку, и она неверна. Подобное может познаваться подобным. Знание может быть знанием по аналогии (*см*. принцип аналогии). Нам не обязательно быть деревом, чтобы познать дерево, достаточно лишь мысленно усвоить его подобие. Точно так же, нам не обязательно быть Богом, чтобы познать Бога. Нам достаточно только нашего подобия Богу. Сходства достаточно для знания; в идентичности объекта и субъекта познания нет необходимости.

Подобные убеждения остановили бы прогресс человечества. Как считал Фейербах, предположение о существовании Бога, реально не существующего, играет

существенную роль в развитии человечества. Но любой, кто признаёт анализ Фейербаха, больше не будет верить, что Бог есть Бог, а не его собственные проекции. Тогда, согласно собственной аргументации Фейербаха, человеческий прогресс замрёт. Коль скоро неведение о том факте, что Бог – это мы, существенно для прогресса человечества, то с появлением приверженцев Фейербаха вся карусель остановится, и прогресс станет невозможен.

°Материализм Фейербаха был непоследовательным. Хотя Фейербах отрёкся от своего учителя Гегеля, он так и не преодолел в себе пережитки идеализма. Не избавился он и от мучительных вопросов о Боге. Для философа, исповедующего фундаментальный материализм, такие акценты на самоосознании крайне неуместны. Энгельс отмечал, что Фейербах «остановился на полпути; снизу он был материалистом, а сверху – идеалистом» (цитируется в White, 192).

Такой анализ религиозной практики бессодержателен. Барт определил главную проблему Фейербаха как «бессодержательность». Он писал: «Фейербах, как настоящее «дитя своего века», «не ведал о смерти и не понимал зла». По сути дела, каждый, кто знает, что мы, люди, порочны с головы до пят, и каждый, кто понимает, что нас ждёт смерть, сочтёт это самой иллюзорной из всех иллюзий – предположение о том, что сущность Бога есть сущность человека « (Barth, xxviii).

Библиография:

K. Barth, «An Introductory Essay», Feuerbach, *The Essence of Christianity*.

W. B. Chamberlain, *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach.*

J. Collins, *God and Modern Philosophy*.

→ *History of Modem European Philosophy*.

F. Engels, *Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*.

L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*.

→ *Pierre Bayle*.

→ *The Essence of Religion*.

N. L. Geisler, et al., *Philosophy of Religion*.
K. Marx, *Marx anti Engels on Religion*.
H. White, «Feuerbach, Ludwig», *EP.*

Фидеизм

(*FIDEISM*)

С точки зрения религиозного фидеизма, в вопросах веры и религиозных представлений на разум опираться не следует. Религия – это вопрос веры, и разум не играет здесь определяющей роли. Надо просто верить. Веры, а не разума, требует от нас Бог (Евр. 11:6). Фидеисты скептически относятся к самой природе свидетельства в вопросах веры. Они полагают, что никакое свидетельство или доказательство не может иметь значения для веры в Бога. К Богу приходят не рассудком, но только верою. Примерами фидеистов являются Серен °Кьеркегор и Карл °Барт.

В гносеологии фидеисты обычно придерживаются когерентизма (*см*. фундаментализм), той позиции, что, вопреки гносеологическому фундаментализму, необходимости в первичных принципах нет, а есть необходимость во внутренней согласованности, когерентности идей. Они решительно отвергают классический фундаментализм и любые апелляции к самоочевидным первичным принципам. Некоторые представители предпосылочной апологетики (*см*. апологетика предпосылочная) принадлежат к числу фидеистов, хотя многие из них признают те или иные формы доказательств, подтверждающих их веру в Бога.

Ответ на фидеизм. Даже с чисто библейской точки зрения, Бог призывает нас пользоваться своими способностями к рассуждению (Ис. 1:18; Мф. 22:36–37; 1Пет. 3:15). Бог есть рациональное Существо и сотворил нас в качестве рациональных существ. Бог не стал бы уничижать данный нам при творении разум, призывая нас отказаться от него в таких важных вопросах, как вера в Бога.

Более того, фидеизм внутренне противоречив, обращаясь к разуму, чтобы указать, что нам не следует обращаться к разуму в вопросах религии. Если у нас нет разумных причин для того, чтобы не прибегать к разуму, то такая позиция необоснованна. Нет разумных причин соглашаться с фидеизмом.

Даже если сказать, что для фидеиста разум есть нечто факультативное и добровольное, этого не будет достаточно. Ведь фидеист должен либо предложить какие-то критерии, когда нам следует быть разумными, а когда нет, либо признать, что этот выбор основан на чистом произволе. Если существуют рациональные критерии, указывающие, когда нам следует быть рациональными, то возникает рациональная основа для обращения к разуму, и фидеизм опровергается. Разум – это не такая категория, в отношении которой рациональное существо может выбирать, иметь с этим что-то общее или нет. В силу того, что мы от природы рациональны, мы должны участвовать в рациональном дискурсе. А рациональный дискурс требует придерживаться законов логики (*см*. логика: первичные принципы). Один из главных принципов состоит здесь в том, что для веры необходимо иметь достаточное разумное основание. Но коль скоро достаточное разумное основание необходимо, фидеизм ложен, так как утверждает, что для веры необходимости в достаточном разумном основании нет (*см*. вера и разум).

Фидеисты нередко путают «веру *в*…» с «верой *в то, что*…». Хотя то, что они говорят о вере, справедливо по отношению к вере *в* Бога, это неприменимо к вере *в то, что* Бог существует. Не располагая свидетельством о реальном существовании лифта, опрометчиво было бы совершать проникновение в его шахту. Точно так же опрометчиво было бы совершать акт веры, не имея свидетельства о существовании Бога.

У нас имеются разумные основания для веры в существование Бога, такие как космологическое доказательство, телеологическое доказательство и нравственное доказательство бытия Бога. Далее, имеются достаточные свидетельства для веры в то, что чудеса возможны, в том числе такие, как воскресение Христа и победа над смертью для всех нас (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Филон Александрийский

(*PHILO JUDAEVS*)

Филон Александрийский (ок. 20 г. до Р. Х. – 50 г. по Р. Х.) – это иудейский философ и экзегет из египетской Александрии. Из-за его близости к философии Платона его называли «еврейский Платон». В его многочисленные произведения входят: «Против Флакка», «Прокуратор Египта», *Legum Allegoriae*, «О Провидении», «О вечности мира», «Вопросы и решения относительно книг Бытие и Исход», «Созерцательная жизнь» (*De Vita Contemplation*) и «Жизнь Моисея».

Филон оказал значительное влияние на христианских руководителей «Александрийской школы», таких как °Климент Александрийский и °Иустин Мученик. Его аллегорический метод толкования Писания произвёл впечатление также на °Оригена, Амвросия, Августина и других. На более позднее христианское мышление влияли и другие элементы его философии, в том числе применение им доказательств существования Бога, его учение о Логосе, представления о непознаваемости Бога, о чисто негативной терминологии для описания Бога, о творении e*x nihilo* (*см*. творение: различные взгляды) и частном Провидении.

Философия Филона. Филон стремился истолковать Писание в терминах древнегреческой философии. Его подход был эклектическим и новаторским.

Представления о Боге. Филон учил, что человеческие существа могут узнать о существовании Бога как прямо – через божественное откровение, так и косвенно – через человеческое разумение. Различные формы доказательств бытия Бога включают в себя доводы о Демиурге из *Timaeus* °Платона и космологическое доказательство Аристотеля о существовании Недвижимого Двигателя. Филон через Недвижимый Двигатель доказывал существование мира, а не только движения. Он даже применял аргументацию стоиков о существовании Разума (Бога) в природе, чтобы доказать существование трансцендентного Бога вне природы.

Филон был убеждён, что таким образом можно только доказать само существование Бога, но не выявить Его сущность. Для него Бог был неизъяснимым и неназываемым. О Боге возможно только негативное по форме знание. Позитивная терминология способна описывать лишь действия Бога, но не Его сущность.

Мистика и аллегории. Поскольку Бог не может быть познан позитивным образом, Филон, как и другие платонисты (*см*. Платон) и неоплатонисты (*см*. Плотин), искал прибежище в мистицизме. Даже Божье откровение в Писании не приносит позитивного знания о сущности Бога и не может восприниматься буквально, когда в нём заходит речь о Боге. Только аллегорическое толкование в состоянии привести нас к истинному смыслу.

Творение и Провидение. Филон, как иудейский теист (*см*. теизм), верил в творение *ex nihilo* (*см*. творение: различные взгляды). Как платонист, он считал, что материя существовала до творения. Пытаясь творчески разрешить эту дилемму, он постулировал, что имели место два акта Божьего творения – в первом была порождена материя, а во втором Бог создал мир из уже существующей материи.

Поскольку Бог всемогущ, Он способен чудесным образом вмешиваться в действие установленных Им законов природы. Однако Он делает это целенаправленно. В отличие от древнегреческой философии, у Филона в мире проявляется не только общее провидение Бога, но также Его частное, конкретное провидение.

Логос. Из своих занятий древнегреческой философией Филон позаимствовал определённые платонистские концепции для выражения собственных богословских воззрений. Примером служит его концепция *Логоса*. В *De Opificio* Филон описывает *Logos* как космологическое первоначало таким образом:

Бог, предполагая, насколько Богу свойственно предполагать, что прекрасная копня никогда не может появиться без прекрасного оригинала (…) когда пожелал сотворить наш видимый мир, сначала сделал набросок умопостижимого мира, с тем чтобы, обращаясь к этому невещественному и

богоподобному образцу, можно было сделать вещественный мир новым отражением старого [...] Когда закладывается новый город (...) иногда находится человек, сведущий в градостроительстве, и, изучив благоприятные особенности выбранного места, сначала составляет в уме план почти всех частей города, который предстоит построить (...) Затем, составляя впечатление о каждой из них в своей душе, словно получая восковый отпечаток, он строит город по этому мысленному образцу. Глядя на этот образец, он начинает конструировать город из дерева и камня, делая его вещественное наполнение подобным каждой из невещественных идей. Точно так же мы должны думать о Боге [Dodd, 67].

Поучительно проследить черты сходства и различия между *Логосом* у Филона и Логосом из главы Ин. 1 (*см*. теория логоса). В том и другом случае *Логос* есть образ Божий, посредник в творении и средство Божьего управления творением. Однако только у Иоанна *Логос* оказывается истинно личностным, подлинно воплощается в человека и всё же тождественен Богу по природе (Ин. 1:1–14). Ч. Г. Додд (Dodd) отмечает в качестве коренного отличия то, что в понимании Иоанна «*Логос* – воплотившийся и (...) фактически живёт и умирает на земле как человек. Это означает, что *Логос*, никогда не бывший личностным началом у Филона (...) в Евангелии становится полностью личностным, находится в личностных взаимоотношениях с Богом и с людьми и получает место в истории». Далее: «*Логос* у Филона не выступает объектом веры и любви. А воплотившийся *Логос* четвёртого Евангелия любит и любим» (Dodd, 73).

Оценка. Филона следует критиковать за его чисто негативное богословие (*см*. принцип аналогии), за его °мистицизм, аллегорический метод толкования и за его излишнее внимание к древнегреческой философии, которое приводит его к заблуждениям. Его учение о *Логосе* позднейшие писатели ошибочно относили к Христу (*см*. теория логоса).

Библиография:

N. Bentwich, *Philo-Judaeus of Alexandria*.

C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*.
J. Drummond, *Philo Judaeus*.
R. Nash, *Christianity and the Hellenistic World*.
Philo Judaeus, *De Vita Contemplativa*.
F. E. Walton, *Development of the Logos doctrine in Greek and Hebrew Thought.*
H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*.

Флю, Энтони

(*FLEW, ANTONY*)

Энтони Флю (р. 1923) – знаменитый британский атеист. Он читал лекции по философии в главных британских университетах и был профессором философии в университете Киля. Он также был автором или редактором многочисленных книг и статей в научных журналах, приобретя широкую известность своими трудами в области философского богословия. В число наиболее сильных его произведений входят статья «Чудеса» в «Энциклопедии философии» («Miracles», *Encyclopedia of Philosophy*) и книги «Новые эссе по философскому богословию» (*New Essays in Philosophical Theology*) и «Спор о Воскресении» (*The Resurrection Debate*).

Фальсифицируемость Бога. Пока не существует критериев, с помощью которых можно было бы выяснить, что некое утверждение ложно, заявляет Флю, нельзя знать и то, что оно истинно. Если теистическая фраза «Бог существует» представляет собой утверждение, «она с необходимостью будет эквивалентна отрицанию противоположного утверждения». Однако «если нет ничего такого, что предполагаемое утверждение отрицает, то нет и ничего, что оно утверждало бы; значит, оно в действительности не является утверждением» (Flew, *New Essays*, 98). Применяя это рассуждение в вопросе о Боге, Флю говорит, что, пока теист не в состоянии указать условия, при которых можно было бы опровергнуть существование Бога, не имеется и условий, при которых существование Бога можно было бы доказать. Должно быть мыслимым какое-то событие или ряд событий, которые могли бы доказать, что Бога нет.

Помимо того, чтобы принять посылки Флю и признать, что ни одно религиозное высказывание не является фальсифицируемым (*см*. акогностицизм; фидеизм), можно привести два общих возражения на критику Флю. Во-первых, можно не признавать сам принцип фальсифицируемости. Во-вторых, можно принять вызов Флю и сформулировать условия,

при которых существование Бога могло бы быть опровергнуто (*см*. Айер. А. Дж.).

Опровержение принципа фальсифицируемости у Флю. Сам принцип фальсифицируемости не является фальсифицируемым утверждением. Не существует таких условий, при которых можно было бы выяснить, что этот принцип ложен. Более того, не являются фальсифицируемыми и другие тезисы, кроме существования Бога. Например, факт своего личного бессмертия можно верифицировать, находясь после смерти в состоянии полного сознания. Но фальсифицировать тезис о °бессмертии нельзя, так как, если после смерти от нас ничего не остаётся, мы уже будем не в состоянии опровергать что бы то ни было.

Признание принципа фальсифицируемости у Флю. Другой способ состоит в том, чтобы взять выпущенного Флю быка за рога и указать, что фальсификация возможна в трёх вариантах, один из которых связан с прошлым, другой – с настоящим, а третий – с будущим.

Историческая фальсифицируемость. Воскресение Иисуса Христа на третий день было фальсифицируемо (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Всё, что нужно было для этого сделать, – предъявить тело умершего Иисуса или доказать осуществление заговора по похищению тела из гроба. Или можно было разыскать очевидцев, которые бы засвидетельствовали, что Иисус оставался во гробе дольше трёх дней. Апостол Павел признаёт это, когда говорит: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа [...] а если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы ещё во грехах ваших; поэтому и умершие во Христе погибли» (1Кор. 15:14–18). Если бы факт Воскресения можно было опровергнуть, то ложно было бы христианское вероучение и ложен был бы христианский Бог.

Фальсифицируемость в настоящее время. Так как апологетические свидетельства об истинности христианства основаны на событиях прошлого, не существует прямых

способов проверить их в настоящее время. Можно только опираться на те свидетельства прошлого, которые сохраняются в настоящее время, для доказательства или опровержения истинности событий прошлого. Так как христианство целиком зависит от истинности посылки «Бог существует (в на

стоящее время)», эта посылка фальсифицируема. Теист может быть готов отказаться от веры в Бога, если атеист сумеет представить валидное доказательство несуществования Бога. Такие опровержения бытия Бога выдвигались, но все они оказались несостоятельными (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия). Это означает лишь то, что попытка фальсификации оказалась безуспешной, а не то, что фальсификация невозможна в принципе – если, конечно, Бога действительно нет.

Эсхатологическая фальсифицируемость. Эсхатологическая фальсификация некоторых концепций, таких как бессмертие, невозможна. Тем не менее многие религиозные убеждения могут быть опровергнуты. Высказывание «после смерти я попаду в сад блаженства» будет опровергнуто, если сказавший это сохранит сознание после смерти и попадёт в место вечных мук. Точно так же, фальсифицируемой является доктрина реинкарнации – в случае, если кто-то умрёт с «плохой кармой», но его реинкарнации не произойдёт. Труднее опровергнуть существование Бога, даже если кто-то будет жить вечно. Бог может предпочесть оставаться невидимым и неощутимым, хотя это маловероятно.

При любом из этих подходов принцип фальсифицируемости у Флю оказывается весьма далёк от того, чтобы стать сокрушительным ударом по истинности теизма или христианства. Теист может предложить множество способов, с помощью которых его основополагающие убеждения могут быть фальсифицированы хотя бы в принципе, если не на практике.

Всемогущество Бога, свобода и зло. Флю выдвинул трудную для теизма дилемму в своей статье «Всемогущество Бога и свобода человека» (Flew, *New Essays*, «Divine Omnipotence and Human Freedom», chapter 8). Он согласен с утверждением теистов о том, что даже всемогущий Бог не

может делать то, что приведёт к противоречию. Однако он оспаривает мнение многих теистов, что было бы противоречием сотворить мир, в котором ни одно свободное создание никогда не совершит зла.

Как настаивает Флю, «всемогущий Бог мог бы, и это предположение не приводит к противоречию, сотворить людей, которые фактически всегда бы предпочитали делать исключительно то, что правильно» (ibid., 152). А в ответ на заявления теистов о том, что Бог не мог бы сотворить благо высшего порядка, не оставив возможности для блага низшего порядка, Флю возражает, что «всемогущий Бог мог бы сотворить создания, относительно которых был бы уверен, что они *стали бы* датировать на соответствующие трудности, добровольно проявляя стойкость духа; причём этим созданиям не пришлось бы приобретать такие качества, действительно проявляя стойкость духа» (ibid., 155).

Аргументация Флю стала поводом для знаменитого ответа Алвина Плантинги (Plantinga) о «свободе воли», в котором утверждалось, что постольку, поскольку хотя бы одно из свободных созданий выбирает зло, Бог не может это пресечь, не умаляя свободу Своих созданий – в каковом случае они уже не были бы подлинно свободными. Другие отмечают, что логически возможное не всегда фактически осуществимо (*см*. проблема зла). Итак, хотя логически вполне возможно, что никто и никогда не будет творить зло, это фактически неосуществимо, пока кто-то свободно избирает зло.

Чудеса и христианская апологетика. Флю заявляет, что чудеса исторически недостоверны (*см.* чудеса; чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики), неправдоподобны и вообще не поддаются идентификации как таковые.

Аргументация Флю об исторической недостоверности чудес основана на той предпосылке, что чудеса не повторяются. Поэтому они не выдерживают проверку на аутентичность. В своих рассуждениях Флю следует схеме, предложенной ещё Дэвидом Юмом. В трактовке Флю доказательство выглядит примерно так:

1) Каждое чудо представляет собой нарушение законов природы.

2) Свидетельство против любого нарушения законов природы – это самое весомое из возможных свидетельств.

3) Следовательно, свидетельство против чудес есть самое весомое из возможных свидетельств.

Флю говорит, что Юма в первую очередь занимал вопрос свидетельства. Проблема заключается в том, как можно было бы доказать, что произошло именно чудесное событие, а не в том, бывают ли вообще такие события. Однако «единственное наше основание для классификации рассматриваемого события как чуда является в то же самое время достаточной причиной для того, чтобы счесть его физически невозможным». Но почему это так? Флю отвечает, что критически настроенный историк, встретившись с рассказом о чудесах, игнорирует его. Но ведь при этом возникает порочный круг. На каком основании чудеса игнорируются? «Чтобы узаконить такие свои действия, он апеллирует именно к тому принципу, который сформулировал Юм: это «абсолютная невозможность или чудесная сущность» рассматриваемых событий». Так надлежит поступать к вящему удовлетворению разумно мыслящих людей. Итак, Флю полагает, что чудеса, хотя и не являются логически невозможными, невозможны с точки зрения науки. «Именно то допущение, и только оно одно, что законы, которые действительны сейчас, были действительны и в прошлом, […] позволяет нам рационально интерпретировать осколки (фрагменты) прошлого в качестве свидетельства и уже на его основе выстраивать наши представления о том, что произошло в реальности» (Flew, «Miracles»).

Можно возразить, что подобный униформизм, акцент на принципе единообразия законов, является иррационально догматическим; ответ Флю обусловлен главными особенностями его трактовки рассуждений Юма. Как утверждает Юм, «возможность чудес – это вопрос свидетельств, а не догматики. Далее, сообщения о событиях, предполагаемых чудесными, неизбежно будут единичными, частными и относящимися к прошедшему времени». Утверждения такого рода не допускают

прямой проверки. Повторяющиеся утверждения, таким образом, характеризуются большим логическим правдоподобием (ibid.). Эту цепочку умозаключений можно сформулировать так:

1) Чудеса, по самой своей природе, есть события частные и никогда не повторяющиеся.

2) Естественные события, по самой своей природе, есть события общие и повторяющиеся.

3) На практике свидетельства об общих и повторяющихся событиях всегда оказываются весомей, чем о событиях частных и не повторяющихся.

4) Следовательно, на практике свидетельства против чудес всегда будут весомей, чем свидетельства в их пользу.

Из этих высказываний очевидно, что Флю считает общий характер и повторяемость событий основополагающими факторами при установлении их подлинности.

Повторяемость и фальсифицируемость. Большинство современных представителей натурализма, таких как Флю, признают ряд неповторимых, сингулярных событий, например при возникновении Вселенной (*см*. теория большого взрыва). И практически все учёные уверены, что процесс зарождения жизни никогда не повторялся. Если последовательно придерживаться взглядов Флю, то учёный не должен верить в подобные сингулярные события. Аргументация Флю опровергает ряд фундаментальных естественнонаучных убеждений.

Кроме того, взгляды Флю уязвимы для той же самой критики, которую он выдвигает против теистов, поскольку его позиция не является фальсифицируемой (см. выше). Какое бы событие ни произошло, хотя бы и Воскресение, Флю (вопреки даже заявлениям Юма) обязан будет отрицать, что произошло чудо. И никакое событие в мире не сможет опровергнуть натурализм. Ведь колода уже подтасована, и свидетельства против сверхъестественного всегда будут весомей, чем свидетельства «за». Не помогут Флю и заявления о том, что натурализм фальсифицируем в принципе, хотя и отнюдь не на практике. Тогда он, по справедливости, должен был бы предоставить ту же самую прерогативу теистам. Коль скоро отрицанию сверхъестественного разрешено не поддаваться

никакой практической проверке, то же самое допустимо и для веры в сверхъестественное. Теист всегда может заявить о любом, предположительно естественном, событии, что «первичной его причиной был Бог». Теист может настаивать, что все «естественные» (то есть повторяющиеся в природе) события отражают обычный образ действий Бога, а «чудесные» события – Его образ действий в редких случаях. Согласно собственным построениям Флю, на практике невозможно опровергнуть убеждения теиста.

На тезисы Флю можно возразить, что повторяющиеся события всегда лучше подтверждены свидетельствами, чем события, никогда не повторяющиеся. А в таком случае, как указал Ричард Уэйтли (Whately), можно не признавать историческую достоверность любого сингулярного события в прошлом. Если повторяемость на практике является подлинным критерием самых весомых свидетельств, то никто не обязан доверять наблюдаемым фактам рождения и смерти людей, ибо ни то, ни другое для каждого отдельно взятого человека на практике не повторяется. Перестала бы существовать и наука геология.

Учёные вовсе не отвергают с порога сингулярные события, отмечает профессор физики Стэнли Джейки. «К счастью для науки, учёные сравнительно редко выбрасывают в корзину сообщения о действительно новых явлениях со словами: «Это не может реально отличаться от тысячи других таких же случаев, которые мы уже исследовали». Дерзкая реплика юного ассистента: «Но, сэр, а что, если это тысяча первый случай?» […] как раз и является тем возражением, которое следует выдвинуть в связи с фактами, попадающими под подозрение из-за своего сходства с чудом» (Jaki, 100). Итак, если представитель натурализма слишком далеко зайдёт в своей аргументации, опровергающей чудеса, то косвенным образом будет уничтожена основа для многих других, вполне научных, концепций. А уточнения и дополнения, позволяющие впустить в науку естественнонаучные данные, снова откроют заднюю дверь для чудес.

Идентифицируемость. Второй способ опровержения у Флю является не онтологическим, а гносеологическим. Чудеса отрицаются вовсе не из-за того, что было бы твёрдо установлено, что их не бывает. Отрицаются они из-за того, что факт чуда просто не может быть установлен. Аргументация Флю заходит дальше одного лишь вопроса об идентифицируемости чудес. В случае своего успеха она показала бы, что чудеса вообще не имеют никакого значения для апологетики.

Флю заявляет, что готов признать возможность чудес в принципе (*см*. Спиноза, Бенедикт). Однако на практике, оговаривает он, существует серьёзная, даже неразрешимая проблема, состоящая в невозможности идентифицировать чудо как таковое. Его доводы можно вкратце изложить так:

1) Чудо должно быть идентифицируемым, то есть распознаваемым в качестве такового, прежде чем можно будет установить, что оно произошло.

2) Чудеса могут быть идентифицированы только в системе естественных понятий или в системе сверхъестественных понятий.

3) Идентифицировать чудо, ссылаясь на сверхъестественное (как деяние Бога), – означает строить порочный круг, принимая в качестве посылки то, что требуется доказать.

4) Идентификация чуда в системе естественных понятий избавляет от необходимости сверхъестественного аспекта.

5) Следовательно, факт чуда не может быть установлен, так как оно не может быть идентифицировано.

Флю, споря с °Августином (Augustine, *City of God*, 21.8), утверждает, что чудо, если оно есть просто «феномен, [который] не противоречит природе, но противоречит нашему знанию природы», не имеет никакой ценности в качестве доказательства сверхъестественного. Оно просто указывает на относительность знания у данного поколения. Хотя при таком понимании чуда, как у Августина, подчёркивается зависимость твари от Бога, происходит это только за счёт лишения всех чудес их апологетической ценности (Flew, 348). Коль скоро чудо не выходит за пределы возможного в природе, а только за

пределы нашего знания природы, то чудо есть не что иное, как естественное событие. Мы не можем знать, что произошедшее действительно есть чудо; оно только кажется таковым. Чтобы быть истинным чудом, чудо должно быть независимым от природы, однако чудо не может быть идентифицировано иначе, как в своём соотношении с природой. Не существует естественных способов идентифицировать чудо, пока на какой-то независимой основе не будет установлено, что это действительно чудо. Оно должно рассматриваться всего лишь как из ряда вон выходящее, незаконное событие, которое смогут объяснить обобщённые и уточнённые научные законы.

Исходя из этого, Флю утверждает, что никакое предполагаемое событие чуда не может быть использовано для доказательства истинности той или иной религиозной системы. Мы не сможем утверждать, что Бог существует, на основе того, что некое событие является деянием Бога. Пока у нас ещё нет Бога, Который действует, не может быть и деяний Бога. Выстраивать доказательство от деяний Бога к сверхъестественной реальности – означает принимать в качестве посылки то, что требуется доказать. Мы должны идентифицировать событие как сверхъестественное, находясь на строго натуралистических позициях. Но это невозможно, поскольку необычное событие в мире естественных явлений окажется, с натуралистических позиций, чисто естественным.

Чудеса, таким образом, не имеют значения для апологетики.

Сосредоточимся теперь на главном моменте в рассуждениях Флю (ibid., 348–349). Чудеса не идентифицируемы, потому что невозможно определить их, не строя порочный круг:

1) Чудо должно быть идентифицируемо, прежде чем его можно будет идентифицировать.

2) Чудо идентифицируемо одним из двух способов: а) как необычное явление природы; б) как исключение из законов природы.

3) Необычное явление природы – это просто естественное явление, а не чудо.

4) Исключение из законов природы не может быть установлено с позиции, не выходящей за рамки естественного.

5) Следовательно, чудеса не идентифицируемы и не могут использоваться для доказательства чего бы то ни было.

Представляется, что Флю глубоко проник в суть вопроса. Его первая посылка вполне обоснована. Мы должны знать, что мы ищем, прежде чем сможем узнать, что мы это нашли. Мы не можем обнаружить то, что невозможно определить. Но определять чудеса в терминах естественных событий – означает сводить их к естественным событиям. Определять же их в терминах сверхъестественных событий – означает заранее предполагать, что Бог существует, то есть строить доказательство по кругу.

Предпосылка о существовании Бога. Один из способов дать ответ Флю – указать, что те, кто отрицает сверхъестественное, тоже, как и те, кто признаёт его, строят доказательство по кругу. Доказательства, отрицающие сверхъестественное, используют в качестве предпосылки натурализм. Поэтому некоторые теисты просто заявляют, что строить доказательство по кругу необходимо. Всякое рассуждение строится по кругу (Van Til, 118), так как все мысли, в конечном счёте, основаны на вере.

Если тот, кто верит в сверхъестественное, займёт такую позицию, то его основания (или отсутствие оных) будут выглядеть ничуть не хуже, чем у того, кто сверхъестественное отрицает. Представитель натурализма, пытающийся изгнать чудеса на основе своей веры в натурализм, не в состоянии будет запретить теистам просто верить в то, что Бог существует, и, следовательно, чудеса идентифицируемы. Коль скоро представители натурализма получают привилегию иметь в качестве основы своих взглядов просто веру, без каких бы то ни было рациональных или научных доказательств, то альтернативные мировоззрения должны располагать такой же возможностью.

Свидетельство о существовании Бога. Однако остаётся ещё один подход к проблеме: теисты могут выдвинуть рациональное обоснование своей веры в Бога. В случае успеха

они смогут определить чудеса (продемонстрировать их идентифицируемость) в терминах мира сверхъестественных явлений, верить в существование которого у них есть *разумные основания*. Именно это и осуществляется с помощью космологического доказательства и телеологического доказательства бытия Бога. В той мере, в какой удастся провести рациональное доказательство существования Бога, критика Флю окажется несостоятельной.

Заключение. Две темы в философии Флю составляют серьёзную угрозу для христианской апологетики: 1) его доказательство того, что вера в Бога не фальсифицируема; 2) его концепция невозможности идентифицировать чудеса. Существует ряд способов дать ответ на критику в вопросе верифицируемости. Христианство может быть верифицировано с помощью событий в прошлом, в настоящем и в будущем. Более серьёзной проблемой является критика веры в чудеса. Хотя сам Флю не утверждает, что его аргументация опровергает потенциальную возможность чудес, его критика, если бы оказалась неопровержимой, стала бы тяжким ударом для христианской апологетики (*см*. Апологетика историческая; апологетика классическая). Коль скоро чудеса не могут быть идентифицированы в качестве сверхъестественных событий, никакого значения для апологетики они не имеют. Всего лишь необычное событие в мире природных явлений не имеет ценности в качестве свидетельства для доказательства чего бы то ни было, кроме самого существования природы.

Однако, как было показано выше, классические апологеты могут справиться с этой проблемой, либо постулируя существование мира сверхъестественных явлений (то есть Бога), либо выдвигая свидетельство о Его существовании. Коль скоро существует Бог, Который может действовать в мире, особые деяния Бога (чудеса) возможны и идентифицируемы в качестве таковых. Единственный способ опровергнуть эту возможность – опровергнуть сразу и возможность существования Бога. Такие попытки обречены на неудачу и обычно являются внутренне противоречивыми (*см*. Бог, предполагаемые опровержения бытия).

Для представителей исторической апологетики этот путь закрыт, так как они убеждены, что вся аргументация в поддержку христианского вероучения, в том числе веры в существование Бога, может быть выстроена исключительно на основе исторического свидетельства. В отношении такой позиции критика Флю весьма убедительна.

Библиография:

Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Book 3.

Augustine, *The City of God*.

A. Flew, «Miracles» // *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards, ed.

→ «Theology and Falsification» // *New Essays in Philosophical Theology*.

N. L. Geisler, *Miracles and the Modern Mind*.

S. Jaki, *Miracles and Physics*.

C. S. Lewis, *Miracles*.

T. Miethc, cd., *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*.

R. Swinburne, *Miracles*.

C. Van Til, *Defense of the Faith*.

Фома Аквинский

(*THOMAS AQUINAS*)

Фома Аквинский (1224–1274) был богословом, философом и непревзойдённым апологетом средневековой Церкви. Он родился в Италии и вступил в доминиканский орден. Учился в Неаполе и Париже. Основал школу в Кёльне и преподавал в Париже на протяжении всей своей академической карьеры – за исключением восьми лет, проведённых в папской курии в Риме. Фома Аквинский был канонизирован Римской церковью в 1326 г. Фома Аквинский написал книги *De anima* ("О душе"), *De Ente et Essentia* («О сущности и существовании»), *De veritate* («Об истине»), «О силе Божьей», *Summa contra Gentiles* («Сумма философии, об истине католической веры против язычников») и «Единство разума против аверроистов». Самым важным и оказавшим наибольшее влияние произведением в наследии Фомы Аквинского стало его систематическое богословие, *Summa Theologiae* («Сумма богословия»), который так и не был окончен к моменту его смерти.

Идеи Фомы Аквинского богаты и разнообразны. Он обращался ко многим темам, писал о вере и разуме, откровении, познании, реальности, о Боге (*см*. Бог: свидетельства существования; Бог: сущность), аналогии (*см*. принцип аналогии), о творении (*см*. творение и происхождение; творение: различные взгляды), о человеческих существах, о правительстве и этике (*см*. нравственность: абсолютная природа). Его мышление было строго аналитическим, из-за чего современному читателю бывает трудно следить за ходом его рассуждений. Его литературный стиль иногда становится диалектически заострённым и насыщенно-сложным, особенно в *Summa Theologiae*. В меньшей степени это относится к книге *Summa contra Gentiles*.

Богословие и апологетика. *Откровение*. Бог раскрывает Себя как в природе, так и в Писании. Его естественное откровение (Рим. 1:19–20) доступно всем и является основой естественного богословия (*см*. откровение общее). Творение

указывает на единственного Бога и Его существенные атрибуты, но не на °Троицу и другие уникальные доктрины христианской веры, такие как воплощение Христа (*см*. Христос: божественная сущность) и путь к спасению. Откровение через природу также включает в себя нравственный закон, обязательный для всех людей (Рим. 2:12–15). Божественный же закон предназначен Богом для верующих; он раскрыт в Писании (*см*. откровение частное, или особое). Хотя и созданная людьми, с их разными литературными стилями (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.173, 3, ad1). Библия является единственной божественно авторитетной книгой (ibid., 1a.1, 2, ad2). Библия богодухновенна и непогрешима (*см*. Библия: свидетельства истинности), даже в тех вопросах, которые не имеют прямого значения для искупления (ibid., 1a.1, 10, ad3). Никакие другие христианские произведения – ни святоотеческие писания, ни символы веры – не богодухновенны и не даны как откровение. Они есть лишь человеческие толкования Божьего откровения в Писании (ibid., 2a2ae.1, 9).

°*Вера и разум*. Как и °Августин, Фома Аквинский считал, что вера основана на откровении Бога в Писании. Вера, однако, имеет подтверждения в виде чудес (*см*. чудеса: значение для апологетики) и вероятностной аргументации (Aquinas, *De veritate*, «Об истине», 10, 2). Вообще-то, существование Бога доказывается рассудочно (*см*. доказательство космологическое), но грех ухудшает нашу способность познавать (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.2, 4), поэтому для большинства людей оказывается необходимой (вместо доказательств) вера *в то, что* Бог существует (Aquinas, Summa contra Gentiles, 1.4, 3–5). А вот для веры *в Бога* человеческий разум никогда и не может служить основой. Требование рассудочных оснований для веры в Бога фактически лишь умаляет заслугу обретения веры (Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.2, 10). Верующие тем не менее должны рассуждать о своей вере и тем укреплять её (*см*. апологетика: типы).

Согласно Фоме Аквинскому, есть пять способов, которыми мы можем доказать существование Бога. Мы можем построить наш вывод: 1) от движения к Недвижимому двигателю; 2) от

следствий к Первопричине; 3) от бытия, лишь возможного, к Необходимому бытию; 4) от разных степеней совершенства к Самому Совершенному Существу; 5) от устроенности мироздания к его Устроителю (ibid., 1a, 2, 3). Эти доказательства опираются на ту общую посылку, что все финитные, изменчивые существа нуждаются в причине своего бытия, лежащей вне них самих.

Существуют, однако, и тайны христианской веры, такие как °Троица и Воплощение (*см*. Христос: божественная сущность), которые могут быть познаны только верою в Божье откровение в Писании (Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 1.3, 2). Они превосходят возможности разума, хотя и не противоречат ему.

Познание. Фома Аквинский полагал, что знание приходит либо через сверхъестественное откровение (в Писании), либо естественными путями (*см*. эпистемология). Всякое естественное познание начинается с опыта (Aquinas, *De Anima* ["О душе"], 3.4). Но при этом мы рождаемся с априорной, природной, органичной способностью к познанию (Aquinas, *Summa Theologica*, 1a2ae.17, 7). Всё, что есть в нашем разуме, сначала было в ощущениях, за исключением самого разума. Достоверность знания о чём-либо достигается благодаря первичным принципам. °Первичные принципы известны нам по предрасположенности, прежде чем станут известны через познание. К их числу принадлежат: 1) принцип тождественности (сущее есть сущее); 2) принцип непротиворечивости (быгие не есть небытие); 3) принцип исключённого третьего (или бытие, или небытие); 4) принцип причинности (небытие не может породить бытие; *см*. принцип причинности); 5) принцип устремлённости (каждое существо действует для определённой цели). Благодаря этим и другим первичным принципам разум способен приобретать знание о реальности – даже некоторое достоверное знание. После того как термины правильно поняты, эти принципы становятся самоочевидными и, соответственно, неоспоримыми (Aquinas, *Summa Theologica*, la.17, 3. ad2).

Реальность. Как и °Аристотель, Фома Аквинский убеждён, что дело мудрых – знать порядок. Порядок, который разум устанавливает в своих идеях, называется логикой. Порядок,

который разум устанавливает через акты воли, есть этика. Порядок, который разум создаёт во внешних объектах, есть искусство. Порядок, который разум созерцает (но не создаёт), есть природа. Природа, когда она воспринимается в той мере, в какой она ощутима, есть физическая наука. Природа, когда она изучается в той мере, в какой она количественна, есть математика. Современные представления о математике гораздо шире и включают в себя более абстрактные, не связанные с числом аспекты. Фома Аквинский счёл бы это философией, а не математикой. Природа или реальность, когда она изучается в той мере, в какой она реальна, есть метафизика. Метафизика, таким образом, есть изучение реальности как реальности или бытия в той мере, в какой оно есть бытие.

Средоточием метафизики у Фомы Аквинского выступает реальное различие между *сущностью* (*что* есть нечто) и *существованием* (что нечто *есть*) для всякого финитного существа (Aquinas, *De Ente et Essentia* ["О сущности и существовании"]). Аристотель различал актуальность и потенциальность, но относил эти понятия только к сущностям, состоящим из формы и материи, а не к степеням бытия. Фома Аквинский, взяв у Аристотеля различие между актом и потенцией, переносит его на форму (бытие). Фома Аквинский утверждает, что только Бог есть Чистое Бытие, Чистая Актуальность, не содержащая никакой потенциальности (*см*. Бог: сущность). Поэтому центральная посылка в представлениях томизма о реальности сводится к тому, что актуальность – в той мере, в какой она есть актуальность – неограниченна и уникальна; но только если не сочетается с пассивной потенциальностью. Один только Бог есть чистый акт (актуальность), без какой бы то ни было потенциальности или формы. Ангелы – это полностью актуализированные потенциальности (чистые формы). Человек – это такое сочетание формы (души) и материи (тела), которое последовательно актуализируется.

Бог. Только Бог *есть* Бытие («Я-есмь-сущность»), у всего остального просто *есть* бытие. Сущность Бога тождественна

Его существованию. Его сущность – именно в том, чтобы существовать. Бог есть Необходимое Существо. Он не может не существовать. Не может Бог и меняться, потому что не имеет потенциальности быть каким-то иным, а не таким, какой Он есть. Точно так же Бог вечен, потому что время предполагает изменение от «до» к «после». Но Бог, как «Я есмь (Сущий)», Исх. 3:14, не имеет в бытии ни «до», ни «после». Кроме того, Бог есть простое (бессоставное, неразложимое) существо, потому что не имеет потенциальности для разложения на составные части. И Он инфинитен, потому что чистая актуальность как таковая неограниченна, не имея потенциальности для ограничений (Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.3; la.7–11). Кроме этих метафизических атрибутов, Бог также нравственно совершенен и беспредельно мудр (ibid., 1a.4, 5).

Аналогия. Естественное познание Бога проистекает из Его творения, так же как порождающая причина познаётся по её следствиям. Поскольку мироздание сотворил Бог, Его творение похоже на Него. Оно не такое же, как Он (не однозначно с Ним), однако имеет с Ним сходство. Наше естественное познание Бога основано на этом сходстве, на аналогии. Не может творение и полностью отличаться от Него (быть неравнозначным), потому что причина передаёт что-то от себя своим следствиям. Однозначное (полностью соответствующее) знание о Боге невозможно, потому что наше познание ограниченно, а Бог ничем не ограничен. Неравнозначное (полностью несоответственное) знание о Боге тоже невозможно, потому что творение похоже на Творца; следствие сходно со своей порождающей причиной. Разумеется, существует огромная разница между Богом и творением. Поэтому необходимостью становится *via negativa* («путь отрицания, вычитания»). То есть мы, прежде чем применять наши понятия по отношению к Богу, должны вычесть из них все ограничения. По отношению к Богу мы должны подразумевать только означаемые совершенства (такие как благо или истина), но за вычетом финитных способов обозначения (*см.* принцип аналогии).

Таким образом, одни и те же атрибуты будут иметь одни и те же определения по отношению к творению и к Творцу, но разные обозначаемые, разные применения. Подобно Богу, я могу знать, что 2 + 2 = 4. Но моё знание математических фактов, как и другие атрибуты, объединяющие меня с Богом, является ограниченным и всего лишь возможным. И я не могу при всём своём знании сделать то, что может сделать Бог. Причина этого состоит в том, что создания являются лишь финитно благими, тогда как Бог есть инфинитное Благо. Поэтому, чтобы правильно применять термин «благой» по отношению к Богу, мы должны вычесть тот финитный способ («как»), которым мы обнаруживаем благо среди Божиих созданий, и применить значение («что») по отношению к Богу неограниченным образом (Aquinas, *Summa contra Gentiles*, I, 29–34; *Summa Theologica*, 1a. 13).

Творение. Бог не сотворил мир из Себя (*ex Deo*), как не сотворил его из предсуществовавшей материи (*ex materia*). Он сотворил мир *ex nihilo* («из ничего»; *см*. творение: различные взгляды). Надо отметить, что вечное творение теоретически возможно, потому что нет никаких логических запретов на то, чтобы вечная Причина вечно порождала следствие. Тем не менее божественное откровение учит нас, что Вселенная имела своё начало во времени. Итак, Бог сотворил лишь временную Вселенную. До Божьего творения времени в буквальном смысле слова не было – была только вечность. Бог отнюдь не *творил во времени*; нет, вместе с миром Он *сотворил и время*. Таким образом, до этого начала времени никакого времени не было (Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.44–46).

Далее, Вселенная зависит от Бога в своём существовании. Бог не только породил мироздание, но и поддерживает его существование. Бог – одновременно Причина того, что всё творение начало существовать, и Причина того, что оно продолжает существовать. Вселенная абсолютно зависима от Бога; её бытие всего лишь возможно. Только бытие Бога необходимо.

Человеческие существа. Человек есть единство души и тела через сочетание материя/форма. Несмотря на это

единство, тождества души и тела нет. Душа живёт после смерти и ожидает воссоединения с физическим телом при окончательном °воскрешении (Aquinas, *Summa Theologica*, 1a.75–76). Человеческая душа – это формальная причина, а тело – материальная причина человеческого существа. Бог, безусловно, выступает порождающей причиной. Родители человека – лишь инструментальная причина его тела. Его конечная причина (назначение) – славить Бога, сотворившего нас. Адам был непосредственно сотворён Богом в начале, и Бог непосредственно творит каждую новую душу в материнском чреве (ibid., 1a.90–93).

Этика. Точно так же, как существуют первичные принципы мышления, существуют первичные принципы действий, именуемые законами. Фома Аквинский различает четыре вида законов (*см*. закон: сущность и виды):

1) *Вечный закон* – это замысел, в соответствии с которым Бог правит творением.

2) *Естественный закон* (*см*. нравственность: абсолютная природа) есть приобщение разумных созданий к этому вечному закону.

3) *Человеческий закон* – это частное приложение естественного закона в конкретном сообществе.

4) *Божественный закон* (*см*. откровение частное, или особое) – это откровение, раскрывающее для верующих Божий закон через Писание (ibid., 1a2ae.91).

Фома Аквинский делит добродетели на две категории: естественные и сверхъестественные. Благоразумие, справедливость, смелость и умеренность суть добродетели естественные. Они раскрыты через естественное откровение и могут относиться ко всем человеческим существам. Добродетели сверхъестественные составляют вера, надежда и любовь. Они познаются через сверхъестественное откровение в Писании и обязательны для верующих (ibid., 1a. 60–61).

Оценка. Воззрения Фомы Аквинского подвергались со стороны атеистов и агностиков критике, которая рассматривается в соответствующих статьях. Аргументы релятивистов и их взгляды тоже обсуждаются в статье

нравственность: абсолютная природа. Некоторые критики возражают, что доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского несостоятельны (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия). Другие отрицают его учение об аналогии (*см*. принцип аналогии). Ещё кое-кто оспаривает его гносеологию и применение первичных принципов. Точно так же критикуют его зависимость от аристотелевской логики. Тем не менее философия Фомы Аквинского в последние годы переживает новый расцвет, особенно в среде евангелических учёных.

Библиография:

R. J. Deferrari. *A Complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas.*

→ *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on Summa Theologica and Select Passages of His Other Works.*

→ *Latin English Dictionary of Thomas Aquinas.*

N. L. Geisler, *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal*.

A. Kenny, *Five Ways*.

T. Miethe, and V. Bourke, *Thomistic Bibliography*.

M. Stockhammer, *Thomas Aquinas Dictionary*.

Thomas Aquinas, *De anima* (*On the Soul*).

→ *De Ente et Essentia (On Being and Essence).*

→ *Summa contra Gentiles.*

→ *Summa Theologica.*

→ *De veritate (On Truth).*

Фомы Евангелие

см. **Евангелие от Фомы**

Фрейд, Зигмунд

(*FREUD, SIGMUND*)

Зигмунд Фрейд (1856–1939), отец психоанализа, был одним из самых значительных представителей атеизма (*см*. атеизм) нового времени. Его взгляды на религию легли в основу широко распространённого оправдания для неверия в Бога. В связи с этим они были подвергнуты христианскими апологетами самому тщательному анализу.

Фрейд родился в 1856 г. в моравском городе Фрайберге. Когда ему было три года, его семья переехала в Вену, где он позднее посещал университет и изучал медицину. Он женился на Марте Бернис (Bernays), которая родила ему шестерых детей.

Кроме своих трудов по психологии, Фрейд много занимался религией. Он написал книги «Тотем и табу» и «Моисей и единоБожье», однако самым значительным его трудом в вопросе ниспровержения веры в Бога стало написанное в 1927 г. «Будущее одной иллюзии».

Взгляды на религию. Фрейд, хотя и был атеистом, находил в религии некоторые положительные черты. Он признавал, что 1) в религии, безусловно, содержится некая истина; 2) собственно говоря, некоторые религии могут быть полностью истинны, и это невозможно окончательно опровергнуть; 3) если бы религия оказалась истинной, она бы имела величайшее значение; 4) существует чувство зависимости, на котором основана религия и которое испытывают все; 5) религия даёт людям великое утешение; 6) такие цели религии, как всеобщее братство и облегчение страданий, хороши и правильны; 7) исторически, религия составляет самую важную и весомую часть культуры. Фрейд даже признавал, что его мнение о религии может быть совершенно несправедливым, но тем не менее твёрдо его придерживался.

Несмотря на все эти достоинства, Фрейд полагал, что религию следует отвергнуть как авторитарную по форме,

ненужную и неадекватную. Как он подозревал, в её основе лежит иллюзорное стремление к исполнению своевольных желаний. Религия есть то, в чём мы хотим видеть истину, не имея других оснований для веры, кроме этого нашего желания. С точки зрения психоанализа, Бог есть детский невроз, который мы так никогда и не преодолеваем, что-то вроде стремления укрыться от опасностей под священным одеялом. То, что мы хотим найти на конце радуги горшочек с золотом, ещё не означает, что он там есть. Стремление к Отцу, утешающему нас в невзгодах жизни, точно так же иллюзорно.

Фрейд считал, что религия вредна, потому что:

1) она порождена стремлением или желанием иметь Космического Утешителя;

2) она возникает на примитивной (невежественной) стадии развития человечества;

3) она отвлекает энергию от наших побуждений решать мирские проблемы;

4) она эгоистична и нетерпелива, хочет немедленного бессмертного вознаграждения после смерти;

5) она может влиять на формирование пассионарного, иррационального типа личности, вследствие слишком раннего приобщения к религии и подавления сексуального развития;

6) она не даёт людям выйти из детского, незрелого состояния психики;

7) её приверженцы догматичны; им трудно отказаться от неё, невзирая ни на какие обстоятельства;

8) в ней нет необходимости; у человека для власти над миром теперь есть наука и способность, при должном смирении, уживаться с себе подобными;

9) она не смогла принести личностного и социального удовлетворения, несмотря на тысячелетние усилия.

10) она обманчива и не имеет достоверной основы; она считается истинной, так как а) наши прародители верили в неё, б) с древности идёт предание о подтверждениях её чудесами, и было бы богохульством усомниться в их подлинности.

Неадекватность обоснований религии. Даже если очистить религию от всех её противоречий, её всё равно следует

отвергнуть, так как она есть воплощение своевольных желаний. Почему мы должны верить именно в этот абсурд, а не в другой? Нам не следует просто вести себя так, «как если бы это было правдой», вопреки нашему ощущению реальности.

Спиритизм и трансы не служат обоснованием религии. Такой духовный опыт свидетельствует только о субъективных психических состояниях людей, которые его переживают. Религию не следует признавать на основе только того её достоинства, что это вера наших предков. Наши предки были во многих отношениях весьма невежественны.

Не следует признавать религию и на основе того чувства зависимости, которое живёт в каждом человеческом существе (*см*. Шлейермахер, Фридрих). Переживание этого чувства – ещё не религия; суть религии составляет то, что делается в ответ на это чувство зависимости. Религию не следует принимать и как необходимое нравственное ограничение. Рациональная основа для этого лучше, и пригодна она для всех людей, не только для религиозных.

Считать Бога неопределяемым и невыразимым – лишено всякого смысла. Такой непознаваемый Бог не представляет для людей никакого интереса.

Ответы на возражения. На то возражение, что «рассудок и наука слишком медлят с тем, чтобы дать людям необходимое утешение и ответы на вопросы», Фрейд отвечал, что разум остаётся навсегда и в конечном счёте выигрывает. Фрейд признавал, что рассудок и наука не обеспечивают гарантий вознаграждения. Такое вознаграждение ищется эгоизмом. Разум менее эгоистичен, чем религия. Фрейд также признавал, что его взгляды могут оказаться иллюзией. Он отвечал, что слабость его взглядов ещё не доказывает истинность религии. Если вера в рассудок тоже окажется нетерпимой и догматичной, от этой веры, по крайней мере, можно отказаться, не расплачиваясь за неверие. Религия такого не допускает.

На то обвинение, что такое отрицание вредно для самого института и дела религии, Фрейд отмечает, что на истинно религиозных людей его позиция не произведёт никакого впечатления.

Не слишком ли люди подвержены страстям, чтобы властвовать над собою посредством рассудка? А как может общество это узнать, если таких попыток никогда не делалось? «Без религии наступит нравственный хаос». Это не так, заявляет Фрейд. Ведь разум в качестве основы для морали лучше. Неверно также, что мы без религии беспомощны, ведь у нас есть наука и способность посвятить себя самостоятельному решению своих проблем.

В целом, та аргументация, на которую отвечал Фрейд, сводилась к тому, что верна религия или нет, но люди не могут обойтись без религиозного утешения. Не приходится удивляться, если Фрейд в ответ настаивал, что люди должны, в конце концов, стать взрослыми.

Оценка. Примечательно, что Фрейд выступает не столько против религии, сколько против догматической, авторитарной религиозности. Он признаёт, что даже догматики могут быть правы, а он может ошибаться; он склонен больше апеллировать к тому роду зависимости, который Шлейермахер (Schleiermacher) называл религией. Фрейд согласен с Шлейермахером в том, что религия может быть истинной и необходимой.

С учётом этих его признаний безоговорочное отрицание Фрейдом религии выглядит предвзятым, необоснованным и даже грубым. По сути, он лишь притворяется, будто бы ему дела нет до того, что религиозное вероучение может быть истинным, ставить альтруистические цели, давать утешение и составлять наиболее значительную и весомую часть человеческой культуры.

Внутренняя динамика религии. Предполагать, что стремление человека к удовлетворению может быть неправильным – значит грешить такой же явной необоснованностью, как в высказывании, что неправильным может быть желание есть и пить. Фрейд считал, что во всякой религии заложено стремление к утешению. Однако некоторые религиозные обязанности не являются утешением. Их выполняют из чувства долга перед Богом и окружающими

людьми. И безусловно, те, кто подвергался гонениям и принял мученическую смерть, не искали в этом утешения.

Культурное невежество наших предков ещё не опровергает автоматически их религиозные суждения – не в большей степени, чем отсутствие формального образования лишало бы человека права быть мудрым. Собственно, верно может быть как раз обратное, коль скоро образование по своей скрытой сущности сводится к внушению предвзятости. Секулярное образование способно отучить человека от вдумчивых размышлений на религиозные темы.

Отнюдь не отвлекая энергию от мирских забот, религия в исторической перспективе, наоборот, зачастую подвигала людей на высокие дела помощи в этом мире. Другой великий психолог, Уильям °Джеймс, показал, что для святых характерна сила, а не слабость. В его классическом труде «Разновидности религиозного опыта» (*Varieties of Religious Experiences*) выявляется, что те, кто прикоснулся к высшему миру, нередко испытывают более сильное побуждение изменить этот мир. С другой стороны, нет ничего эгоистического в стремлении к справедливости или к награде. Чем может быть плохо стремление к тому, что правильно? Если человек в этой жизни не нашёл правды, почему бы не стремиться обрести её в следующей, считая, что есть разумные основания надеяться на существование иного мира? И ещё раз, почему не вознаграждать добро и не наказывать зло? Опыт учит, что это действенный способ постижения непреходящих ценностей.

Что касается человеческих страстей, то, как показывает опыт, истинная религия отнюдь не способствует разжиганию безудержных страстей, а исключением являются те случаи, когда религиозные чувства используются манипулятивно, в неблаговидных целях националистической или расистской политики. В остальном религия скорее помогает сдерживать человеческие страсти и властвовать над ними. Религиозное пламя питает нравственность, религия – это катализатор для стремления к непреходящим духовным ценностям. Это движущая сила властвования над страстями.

Поскольку люди всё равно никогда не преодолеют свою зависимость от Вселенной, от Всего Сущего, зачем же объявлять её незаконной? Это отнюдь не проявление слабости, – сказать, что мы всегда останемся существами зависимыми. Это означает, что мы представляем собой создания, сотворённые так, что нам необходима рука дающего Творца. Считать, что признание реальной потребности есть признак психологической слабости – то же самое, что заявить, будто бы чувство голода и жажды есть лишь невроз. Каждый из нас также испытывает фундаментальную потребность в приверженности чему-то высшему, в том, что Пауль °Тиллих называл «высшим убеждением». Фрейд признавал, что его высшим убеждением, его богом был Разум (*Логос*). Вопрос состоит не в том, есть ли у кого-то такие высшие убеждения, а в том, действительно ли речь при этом идёт о Высшем. Вопреки позиции Фрейда, религия необходима. Человек никогда не сможет ни властвовать надо всем, ни довольствоваться одиночеством. °Августин был прав, когда говорил, что душа остаётся неприкаянной, пока не найдёт своё пристанище в Боге. Даже современные атеистические экзистенциалисты (*см*. Камю. Альбер; Сартр, Жан Поль) признавали свою потребность в Боге (*см*. Бог: свидетельства существования).

То, что многие неправильно обращаются с религией, ещё не опровергает её – не в большей степени, чем прелюбодеяние опровергает ценность брака как института. Ценность религии явственней для тех, кто её принимает, нежели для тех, кто её отвергает. Это видно на примере отрицания Фрейдом исторической достоверности Библии без какой бы то ни было проверки подлинности библейских документов. Это отрицание не основывалось у Фрейда ни на рассудке, ни на свидетельствах. Если прибегнуть здесь к его собственной аргументации, Фрейд отвергал Библию на основе лишь своего желания, без рационального свидетельства. Фрейд не обращал внимания на рациональные или эмпирические доводы о существовании Бога (см. Бог: свидетельства существования). Он просто не желал их слышать.

Приведём теперь краткий ответ на критические высказывания Фрейда о неадекватных, как он считал, обоснованиях религии. Фрейд прав в том, что своевольные желания, вера, доходящая до абсурда, вера, противоречащая реальности, субъективные психические состояния и верования наших далёких предков не являются адекватной основой для религии. Религиозное учение не следует принимать просто потому, что оно внутренне непротиворечиво, а уж тем более – потому, что оно абсурдно. Полностью невыразимый Бог не представляет для человека интереса.

Фрейд определял религию не так, как Шлейермахер, поэтому его отказ от чувства абсолютной зависимости слабо аргументирован. Нравственность не должна основываться исключительно на рассудке или религиозных авторитетах; она может основываться на рассудочном признании высшего авторитета.

Вытеснит ли разум религию? Фрейд утверждал, что ему просто не хочется отказываться от науки, и всё же заявлял, что она не есть иллюзия. Если так, то и нежелание верующего отказываться от Бога нельзя считать просто следованием иллюзии. Вопреки заявлениям Фрейда, если атеизм верен, то для религии он опасен и разрушителен. Ведь вера в Бога есть абсолютная основа для большинства форм религии. Далее, у Фрейда не слишком реалистические представления о природе человека. Другой неверующий, Томас Гоббс (Hobbes), оказался ближе к истине. Ни наука, ни высоконравственное смирение не являются адекватной заменой религии, о чём свидетельствует экзистенциальное отчаяние людей, не знающих Бога. И рассудок не даёт достаточной основы для морали. Мы нуждаемся в Боге, чтобы понять, почему существуют универсальная причина поступать определённым образом. Точно так же, личностная зрелость и космическое ощущение зависимости не являются несовместимыми. Можно быть сильной личностью и всё же полностью зависеть от Бога. Вспомним о Моисее, Илии, Жанне д’Арк и Оливере Кромвеле.

Ответ на утверждение Фрейда, будто бы религия есть иллюзия. Рассуждения Фрейда трудно перевести в такую форму,

где имелись бы допускающие опровержение посылки. Возможно, имелось в виду следующее:

1) Иллюзия есть то, что основано исключительно на своевольном желании, а не на реальности.

2) Вера в Бога имеет черты иллюзии.

3) Следовательно, вера в Бога есть лишь своевольное желание, не основанное на реальности.

Разумеется, при такой формулировке малая (вторая) посылка с лёгкостью может быть опровергнута. Не все, кто верит в Бога, делают это просто потому, что им хочется иметь Космического Утешителя. Некоторые ищут Бога, потому что жаждут реальности. Многие приходят к Богу, потому что хотят знать истину, а не просто потому, что хотят хорошо себя чувствовать.

Далее, в христианской вере в Бога есть много аспектов, которые нельзя назвать утешением. Бог – не только заботливый Отец, Он также карающий Судия. Христиане верят в преисподнюю, хотя никто в действительности не хочет, чтобы это оказалось правдой.

Фрейд мог бы рассмотреть вопрос с противоположной стороны. Может быть, наши представления о земных отцах выстроены по аналогии с Богом, а не наоборот. Может быть, это не христианская вера в Бога основана на стремлении *сотворить* Отца, а вера атеистов в то, что Бога нет, основана не стремлении *убить* Отца. В конце концов, Библия учит, что люди в своём непокорстве подавляют неправдою истину о Боге (Рим. 1:18), ибо не хотят жить так, как требует от них святость Бога (ср. Пс. 13).

Стремление человека к Богу не является единственным основанием для веры в то, что Бог существует. Есть и другие разумные основания для этой веры (*см*. Бог: свидетельства существования). Рассуждения Фрейда, в лучшем случае, относятся к тем, кто не знает никакой другой основы для своей веры, кроме своего желания, чтобы Бог существовал. Более того, Бог может существовать, даже если у многих (у всех) людей будут совершенно ложные причины для такой веры (такого желания). То, что кто-то просто хочет выиграть в

лотерею, ещё не значит, что этого не произойдёт. Кто-то всё-таки выигрывает. То, что многие просто хотели бы жить по-другому, праведней, ещё не значит, что это недостижимо. Многие этого достигли.

Далее, Фрейд смешивает *желание* и *потребность*. А что, если, как признают даже многие атеисты, в человеческом сердце существует реальная *потребность* в Боге? Дети хотят сладостей, но нуждаются они в пище. Если стремление к Богу есть потребность, а не просто своевольное хотение, то анализ религиозного опыта у Фрейда оказывается неадекватным.

Не исключено, что как раз вера Фрейда в то, что Бога нет, есть иллюзия. Если кто-то не хочет покориться Богу, ему гораздо проще поверить, что никакого Бога нет. В самом деле, для живущего в грехе и непокорстве перед Богом гораздо утешительней верить, что нет ни Бога, ни преисподней (Пс. 13:1; Рим. 1:18 и далее).

Библиография:

S. Freud, *Moses and Monotheism*.

→ *The Future of an Illusion*.

→ *Totem and Taboo*.

R. C. Sproul, *If There is a God, Why Are There Atheists?*

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*, chapter 4.

P. Vitz, *The Religious Unconsciousness of Sigmund Freud.*

Фрейзер, Джеймс

(*FRAZER. JAMES*)

Джеймс Фрейзер (1854–1941) родился в Глазго и получил образование в Ларчфильдской академии Хеленсбурга, в университете Глазго и в Кембриджском университете. С 1907 по 1919 г. он был профессором социальной антропологии в Ливерпульском университете. Фрейзер стоял у истоков *The Cambridge Review* (1879). Первую из своих Гиффордовских лекций он прочитал в 1911 г. на тему: «Вера в бессмертие и поклонение мёртвым» («Belief in Immortality and the Worship of the Dead»). В период с 1890 по 1912 г. он создал свой монументальный труд «Золотая ветвь» (*The Golden Bough*). Эта книга и трёхтомник «Фольклор в Ветхом Завете» (*Folk-Lore in the Old Testament)* вышли в сокращённом виде, соответственно, в 1922 г. и в 1923 г. Фрейзер также написал труды «Поклонение природе» (The Worship of Nature; 1926) и «Страх перед мёртвыми в примитивной религии» (*The Fear of the Dead in Primitive Religion;* 1933–1934).

«Золотая ветвь» внесла эволюционный уклон в представления об истории религии. Фрейзер предположил, что религия эволюционирует от магии через анимизм и °политеизм к °энотеизму и, наконец, к °монотеизму. Он считал, что христианское вероучение копирует языческие мифы. Несмотря на тенденциозность и фрагментарность в подборе источников и материалов, которые, как показали дальнейшие исследования, безнадёжно устарели, идеи этой книги до сих пор имеют широкое хождение.

Оценка. Тезис Фрейзера об эволюции религии несостоятелен в силу причин, подробно обсуждаемых в статьях *митраизм; мифология и Новый Завет; притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях; чудеса и миф*. В число основных таких причин входит следующее:

Языческие мифы, на которые чаще всего ссылаются в качестве сюжетного источника повествования о рождении, смерти и воскресении Христа, фактически появились позже

Евангелий (см. Yamauchi). Следовательно, христианские священнописатели не могли копировать эти рассказы.

Имеют место существенные различия между языческими и христианским вариантами. Например, язычники не верили в физическое, телесное воскресение (*см*. воскресение Христа: физическая природа) умершего, а только в реинкарнацию души в ином теле. Во всех языческих мифах речь идёт о политеистических (*см*. политеизм) богах, а не о монотеистическом Боге (*см*. теизм).

Существуют весомые свидетельства того, что именно монотеизм был изначальной религией уже у самых древних из известных народов, особенно на территории Благодатного полумесяца Сирия – Междуречье, а отнюдь не анимизм и политеизм. В древнейших текстах из Эблы (*см*. таблички из Эблы) и в ветхозаветных книгах о древнейших временах, в книгах Бытие и Иова, говорится о монотеизме. Этнограф В. Шмидт предложил такую интерпретацию имеющихся данных, в которой монотеизм является самым древним представлением о Боге. Анимизм, политеизм и энотеизм рассматриваются как позднейшие искажения. (Schmidt, *Origin and Growth; Primitive Revelation*). Уильям Ф.°Олбрайт так высказывается по этому поводу: «Больше не может быть никаких сомнений, что преподобный Шмидт с успехом опроверг простую эволюционную схему [...] фетишизм – политеизм – монотеизм, или, как у Тайлора [Tylor], анимизм – политеизм – монотеизм [...] Простой факт состоит в том, что религиозные явления столь сложны по своему происхождению и столь изменчивы по своей природе, что чрезмерное упрощение, пожалуй, более опасно в области религии, нежели в любой другой» (Albright, 171).

Даже в существующих так называемых «примитивных» религиях широко распространены представления о высшем или небесном Боге, которые, по мнению учёных, тесно связаны с примитивным монотеизмом. Джон Мбайти описал 300 традиционных религий. Причём «во всех этих сообществах, без единого исключения, люди имеют представление о Боге как Высшем Существе» (см. Mbiti, *African Religions and Philosophy*). Сходным образом, Олбрайт указывает, что «высшим богам

свойственно быть всемогущими и считаться творцами мира; обычно это космические божества, которые чаще всего, и даже как правило, обитают на небесах» (Albright, 170). Это явно несовместимо с анимистическими и политеистическими концепциями божественного.

Изучение трудов Фрейзера и его критиков с достаточной убедительностью показывает, что его тезисы вытекали не из фактов, а из его эволюционистских представлений о религии (*см*. Дарвин, Чарлз). Это были просто его предположения. Его роль сводилась к мастерскому изложению имеющихся данных в рамках специфической их трактовки.

Сам эволюционистский взгляд на религию появился достаточно поздно, приобретя популярность только вслед за теорией биологической эволюции (*см*. эволюция биологическая; эволюция биологическая: недостающие звенья), изложенной Чарлзом Дарвином в книгах «О происхождении видов» (*On theOriginof Species*, 1859) и «Происхождение человека» (*Descent of Man*, 1871). Эволюционная идея Фрейзера зиждется на нескольких недоказанных предпосылках. При этом биологическая эволюция принимается за факт, хотя этой теории не хватает обоснований. Предполагается также, что теория биологической эволюции описывает ход событий на социальном и религиозном уровне, хотя это совсем уж ни из чего не следует.

Даже в переработке книги Фрейзера, осуществлённой Теодором Гастером (Gaster), сказано: «[пересмотр] заставляет, например, убрать длинное обсуждение Фрейзером соотношения между магией и религией, поскольку высказанный здесь взгляд о том, что они составляют генеалогическую цепочку […] как ныне показано, есть в чистом виде продукт эволюционизма конца девятнадцатого века, не имеющий адекватных обоснований» (Frazer, *The New Golden Bough*, 1959, xv-xvi).

Теория Фрейзера опирается также на голословное отрицание всего сверхъестественного (*см*. чудеса: аргументы против). Библия учит, что Бог особым образом раскрыл Себя избранным людям, а обобщённо – всему роду человеческому, через творение и нравственный закон (ср. Пс. 18; Рим. 1:18–20; 2:14–15). В эволюционной концепции монотеизм превращается

в продукт развития человечества. Сначала Бог рассматривался как нечто, существующее в природе, а затем – как нечто вне природы. Он не раскрывал Себя людям.

Помимо перечисленных замечаний, было показано, что языческие мифы появились позже, чем христианские тексты о рождении, смерти и воскресении. Как отмечает Рональд Нэш, всю историческую хронологию придётся признать неверной, если предположить, что языческие религии обусловили христианское мифотворчество. Все источники, в которых говорится об этих языческих мифах, имеют весьма позднюю датировку (Nash, 193). Христианство вряд ли могло быть тем течением, которое испытало чужеродное влияние. Если уж говорить о заимствовании, то скорее языческие религии заимствовали сюжеты из христианского вероучения (*см*. божественное рождение как сюжет; митраизм; мифология и Новый Завет; притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях).

Существенные различия между христианским повествованием и языческими сюжетами тоже исключают возможность вторичности христианства. Нэш перечисляет шесть отличий рассказа о смерти Иисуса от языческих сюжетов на тему смерти богов: 1) ни одно языческое божество, в отличие от Иисуса, не умирало ради спасения других; 2) только Иисус умер во искупление греха; 3) Иисус умер единожды, тогда как языческие боги умирают и оживают ежегодно, вместе с сезонными изменениями в природе; 4) смерть Иисуса была событием, зафиксированным историей, а сюжеты о языческих божествах есть мифология; 5) Иисус принял смерть добровольно; 6) смерть Иисуса была победой, а не поражением (Nash, 171–72). Точно так же, концепция Воскресения, христианское учение о рождении свыше и искуплении, а также религиозные таинства существенно отличаются от языческих религиозных верований и обрядности (Nash).

Библиография:

W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity.*

J. Frazer, *The Golden Bough* (1890–1912).

J. Frazer, *The New Golden Bough* (1959).

E. O. James, «Frazer, James George» // *New Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge.*

S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*.

J. S. Mbiti, *African Religion and Philosophy*.

→ *Concepts of God in Africa*.

J. G. Machen, T*he Origin of Paul's Religion*.

→ *The Virgin Birth*.

R. Nash, *Christianity and the Hellenistic World.*

W. Schmidt, High Gods in North America.

→ *The Origin and Growth of Religion*.

→ *Primitive Revelation*.

E. Yamauchi, «Easter – Myth, Hallucination, or History?» *CT* (29 March 1974; 15 April 1974).

Фундаментализм

(*FOUNDATIONALISM*)

Фундаментализм в теории познания (*см*. эпистемология) – это мнение о необходимости определённых фундаментальных принципов (*см*. первичные принципы), лежащих в основе всякого мышления. В противовес этому, когерентизм утверждает, что необходимости в таких принципах нет, но идеи должны просто быть последовательно и непротиворечиво увязаны друг с другом, подобно сетке паутины, без опоры на какие бы то ни было первичные основополагающие принципы.

Аргументация в пользу фундаментализма. Фундаменталисты утверждают, что никакое знание, ни даже идеи, которые могли бы быть увязаны между собой, не будут возможны, пока нет первичных принципов, таких как закон непротиворечивости. Эти принципы позволяют узнать, являются ли идеи последовательными и непротиворечивыми. Они указывают, что паутина не должна зависнуть в воздухе, а должна иметь какие-то точки опоры. К. С. °Льюис отмечает:

Как таковые, эти первичные принципы практического мышления имеют фундаментальное значение для всякого знания и доказательства. Отрицать их – значит отрицать само знание; бесполезно пытаться посмотреть сквозь первичные принципы. Если «посмотреть сквозь» вы можете через всё, значит, прозрачно всё. Но полностью прозрачный мир есть мир невидимый. «Посмотреть сквозь» все вещи – то же самое, что ничего не видеть [Lewis, 87].

Главный довод фундаменталистов сводится к тому, что должна существовать основа для всех истинностных высказываний и что бесконечная регрессия (*см*. бесконечные последовательности) никогда не приведёт к такой основе; она будет лишь вечно откладывать решение вопроса на потом. Поэтому должны, в конечном счёте, существовать некие первичные принципы, на которых основано всякое знание. Всё, что само по себе не является очевидным, должно быть сделано очевидным в терминах тех принципов, которые таковыми уже

являются. Итак, в конечном счёте должны существовать некие самоочевидные первичные принципы, в терминах которых может быть сведено к очевидным истинам всё остальное.

Неразумны попытки обойтись без них. Поэтому нельзя иметь «разум, открытый для» сомнений в их истинности. Без них вообще невозможно иметь разум.

Основополагающие принципы. Классические фундаменталисты в целом согласны с тем, что главные законы °логики являются фундаментальными принципами. В их число входит закон непротиворечивости – высказывание не может быть одновременно истинным и ложным в одном и том же смысле. Точно так же, родственные законы исключённого третьего (некое высказывание должно быть либо истинным, либо ложным, но не то и другое) и тождества (истинное высказывание истинно, а ложное высказывание ложно) составляют фундаментальные принципы.

В метафизике традиционные фундаменталисты тоже выдвигают ряд принципов, таких как «бытие есть бытие», «небытие есть небытие», «вещь имеет либо бытие, либо небытие».

В число этических первичных принципов входят такие: «следует стремиться к добру», «зла следует избегать» и «вещь есть либо добро, либо зло».

Критика. Самые важные аспекты в критике фундаментализма таковы:

Нет согласия по поводу первичных принципов. Нет общего согласия в вопросе о том, какие принципы должны войти в перечень фундаментальных принципов. В ответ фундаменталисты указывают, что отсутствие единодушия в вопросе о числе фундаментальных принципов не означает, что их вообще не существует, – не в большей степени, чем отсутствие единодушия в вопросе о количестве этических принципов означало бы, что не существует абсолютной первоосновы для различения добра и зла (*см*. нравственность: абсолютная природа), или чём разногласия в вопросе о числе научных законов означали бы, что последние вообще не имеют места.

Первичные принципы не имеют основы. Но если всё нуждается в своей основе, почему не ищется основа для так называемых фундаментальных принципов? На каком фундаменте зиждется фундаментализм?

Фундаменталисты отнюдь не утверждают, будто бы каждое высказывание нуждается в своей основе. Они полагают, что в основе нуждаются лишь те высказывания, которые не являются самоочевидными. Они говорят, что высказывания, которые не очевидны сами по себе, должны быть сделаны очевидными в терминах каких-то других высказываний, которые самоочевидны. Как только самоочевидность достигнута, нет нужды добиваться очевидности в терминах чего-то ещё (*см*. реализм).

Что является самоочевидным? Кое-кто возражает, что не существует надёжных способов определить, что является самоочевидным. Далеко не всё что объявляется самоочевидным для фундаменталистов, будет таким же самоочевидным для остальных.

В ответ на эту критику фундаменталисты указывают, что самоочевидная истина – это такая, у которой предикат (сказуемое) сводится к субъекту (подлежащему) явным или неявным образом. Поэтому всё, что нужно сделать, – тщательно проанализировать высказывание, чтобы выяснить, имеет ли это место. Например, самоочевидно, что «сущее существует», поскольку всё, что «существует», есть «сущее». Точно так же, самоочевидно, что «каждое следствие имеет свою причину», так как «следствие» – это то, что вызвано «причиной». Далее, то, что некоторые вещи не всем очевидны, ещё не означает, что они сами по себе не являются самоочевидными. Причина того, что самоочевидная истина оказывается для кого-то не очевидной, может состоять в недостаточной тщательности её анализа этим человеком. Но подобное недопонимание никоим образом не умаляет самоочевидность первичных принципов.

Библиография:

Aristotle, *Metaphysics*.

N. L. Geisler and R. M. Brooks, *Come Let Us Reason.*

C. S. Lewis, *The Abolition of Man.*

L. M. Regis, *Epistemology*.
Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Pt. 1.
F. D. Wilhelmsen, *Man's Knowledge of Reality*.

Фундаментальность самодостаточная

см. **Самодостаточная фундаментальность**

Х

Хаксли, Джулиан

(*HUXLEY. JULIAN*)

Джулиан Сорелл Хаксли (1887–1975) был внуком Томаса Генри Хаксли (Гексли), известного своими выступлениями в поддержку Чарлза °Дарвина. Джулиан Хаксли изучал зоологию в Оксфордском университете и позднее преподавал в нём. Он возглавил отделение биологии в университете Райса в 1912 г. В 1925 г. он стал профессором биологии в лондонском Кингс-колледже. Начиная с 1952 г. он был президентом Ассоциации британских гуманистов (*British Humanist Association*). Он вошёл в число тех, кто в 1973 г. подписал второй «Гуманистический манифест» (*Humanist Manifesto II*; *см*. гуманизм секулярный). Среди его главных трудов – «Принципы экспериментальной эмбриологии» (*Principles of Experimental Embryology*; 1934), «Эволюция, современный синтез» (*Evolution, the Modern Synthesis*) и «Религия без Откровения» (*Religion Without Revelation*; 1928, переизд. 1957).

Джулиан Хаксли известен своей системой *эволюционного гуманизма*. Наиболее полно она изложена в книге «Религия без Откровения». Основываясь на эволюционной биологии Дарвина, эволюционной философии Герберта Спенсера (Spencer) и эволюционной этике своего деда Т. Г. Хаксли, он разработал всестороннюю концептуальную систему, которую назвал «эволюционным гуманизмом». Хаксли выразил свои взгляды по целому кругу вопросов, в том числе на темы о Боге, о происхождении человека, о религии, ценностях, науке, искусстве и о своих надеждах на будущее человечества.

Бог и религия. Подобно другим гуманистам, Хаксли не верил в теистического Бога (*см*. теизм). Он верил, что эволюция способна объяснить всё (*см*. атеизм: эволюция биологическая).

Неверие Хаксли в Бога. Хаксли отвергал Бога, но в пользу религии. Он говорил: «Я убеждён (…) что мы, вполне бесспорно, в настоящее время *не знаем* ничего, кроме этого мира и естественного опыта». То есть «о личностном Боге, будь то Иегова, или Аллах, или Аполлон, или Амен-Ра, или просто

безымянный Бог, *я не знаю* ничего». Впрочем, он и не хотел знать. «В этом вопросе я не просто агностик (…) Я не верю в личностного Бога в любом смысле этого слова, в котором оно обычно употребляется» (Huxley, 17, 18).

Вера в Бога, считал Хаксли, обусловлена чисто психологически. Бог Отец был олицетворением природы; Святой Дух символизировал идеалы; Сын воплощал идеальную человеческую сущность. Таким образом, «боги суть творения человека, персонифицированный символ сил судьбы, причём такое понятийное единство придано им человеческой мыслью и воображением» (ibid., 51).

Хаксли полагал, что в свете современного научного знания концепция Бога устарела. «Бог больше не может рассматриваться в качестве блюстителя Вселенной иначе, чем в духе диккенсовского мистера Пиквика. Гипотеза Бога больше не имеет никакой прагматической ценности», заявил он. В функциональном смысле, «Бог начинает напоминать не властелина, а последнюю исчезающую улыбку вселенского Чеширского кота» у Л. Кэрролла (ibid., 58, 59). По сути дела, считает Хаксли, «скоро для интеллигентных, образованных людей так же невозможно будет верить в Бога, как сейчас невозможно верить, что Земля плоская» (ibid., 62).

Неверие принесло Хаксли большое облегчение. «Что касается меня лично, – заключает он, – чувство духовного облегчения, возникающее с отказом от идеи Бога в качестве сверхъестественного существа, было просто грандиозным». Он страстно надеется, что другие присоединятся к нему в его вере (и неверии). Тогда «невыносимая надменность тех, кто претендует на исключительное обладание религиозной истиной, счастливо исчезнет». Вместе с ней исчезнут фанатизм, религиозные войны, религиозные гонения, ужасы инквизиции, попытки запрещать знание и науки, не вынося социальные и нравственные перемены (ibid., 33).

Вера Хаксли в религию. Несмотря на своё твёрдое неверие в Бога, Хаксли считал себя глубоко религиозным человеком. «Я убеждён, – говорил Хаксли, – что необходимо во что-то верить. Безудержный скептицизм ни на что не годен» (ibid., 13). В конце

концов он обнаружил, что вера в научный метод удовлетворяет некоторые его религиозные потребности. Итак, Хаксли считал, что научный метод – это «единственный метод, который в конечном счёте даёт достаточное основание для веры» (ibid., 13).

Хаксли, применяя научный метод в исследовании религиозного духовного опыта, включая свой собственный, пришёл к выводу о том, что «религия возникает как чувство священного». Способность испытывать такое чувство он считал фундаментальной способностью человека, некоей данностью и следствием в природном строении нормальной человеческой души. Хаксли искренне и выразительно рассказывает о проявлениях религиозного чувства в своей жизни:

Ещё один случай, произошедший в тот же самый год, живо сохранился в моей памяти. Мы совершали вечернюю прогулку между Олдершотом и Флитом [близ Лондона): тёплый июньский воздух пах ракитником; монотонность движения, вынужденное молчание и темнота, сочетаясь с очарованием часа, располагали к беспредметным раздумьям.

Внезапно, без всякой видимой причины, без явной связи с другими мыслями, проблема и её решение молнией промелькнули у меня в голове. Я понял, почему так бывает, что два разных подхода, два разных образа действий могут не только совершенно искренне считаться благом, но действительно оба *быть* благом, – а когда они входят в соприкосновение, один из них может и казаться злом, и таковым и быть. Так может получиться, если оба они направлены к одной и той же общей цели, но один движется к ней настолько медленней, что становится обузой для другого. Идеи и факты, частные примеры и их обобщённый смысл, трагедия жестокого конфликта между двумя замечательными реальностями, двумя кристальными честностями, – наперегонки хлынули в мой разум в этот миг озарения, и я сделал ещё один шаг вперёд к той основе миролюбия, которая описывается французской пословицей *tout comprcndre – c'est tout pardonncr*, «понять – значит простить».

Это озарение имело также те явные черты вторжения в сознание, подразумеваемые словом «откровение», которые отмечали для моментов своих чисто интеллектуальных открытий многие математики и люди науки, особенно Пуанкаре (Poincare) в его эссе о научном методе. Это было высшим проявлением того чувства, которое приходит, когда человек вдруг осознаёт мысль, ускользавшую от понимания, но при этом без всякого сопровождающего ощущения интеллектуального усилия. То же самое общее ощущение может возникнуть в сфере эмоций, когда на человека вдруг снисходят умиротворённость и покой при виде отдалённых холмов за равниной; или неожиданных красок, рождённых необычным освещением – «тем светом, что не знали ни суша, ни моря», но вот он внезапно просиял, преображая знакомый пейзаж; или благодаря поэме, картине, чьему-то взгляду. Но только один раз до этого у меня было такое законченное впечатление прихода моих озарений извне – в том единственном случае, когда у меня было видение (не галлюцинаторное, но удивительно реальное; нечто подобное, с выраженным религиозным оттенком, часто встречается в рассказах мистиков [*см*. мистицизм], таких, как святая Тереза) [ibid., 86, 87].

Такие яркие религиозные переживания принесли Хаксли страстную «убеждённость в высшей ценности определённых идей и действий». Он говорил: «На языке богословов это называется Верою» (ibid., 76). Хаксли даже признавался: «Жизнь была бы невыносима без [таких] проблесков иных возможностей, случайных моментов великого счастья и духовного обновления, которые обычно приходят благодаря поэзии, или красоте природы, или общению с людьми» (ibid., 77).

Однажды в местной библиотеке г. Колорадо-Спрингс Хаксли наткнулся на сборник эссе лорда Морли (Morley), где нашёл такие слова: «Следующей грандиозной задачей науки будет создание религии для человечества». У Хаксли этот прогноз вызвал горячий отклик. Он писал: «Меня вдохновила его убеждённость в том, что наука неизбежно будет играть

существенную роль в формировании любой религии будущего, достойной так называться» (ibid., 82).

Религия для гуманистов. Хаксли воспринял как достойную задачу для себя предсказание лорда Морли о создании научной религии. Он назвал эту религию «эволюционным гуманизмом». Одним из её основополагающих постулатов, как указывает само её название, выступает теория эволюции.

Эволюция и судьба человечества. Опыт мистических переживаний побудил Хаксли отказаться от материалистического толкования Вселенной, такого, какое он встретил в марксизме (*см*. материализм). Он приходит к выводу: «Материалистическая гипотеза, отрицающая значение разумных и духовных факторов в Космосе, выглядит для меня столь же ошибочной – хотя и более изощрённой, – как и наивные представления магической гипотезы, проецирующей действие духовных сил в область материальных явлений». Но несмотря на своё несогласие с чистым материализмом, Хаксли оставался убеждённым натуралистом. Он настаивал, что открытия в области физиологии, биологии и психологии требуют признать натурализм. Для сверхъестественного больше не остаётся места. Как материальные, так и духовные силы Космоса являются частью природы (ibid., 187).

Эволюция, разумеется, выступает единственным натуралистическим объяснением происхождения жизни. Хаксли писал: «Лично я верю в единообразие законов природы, иными словами, в то, что природа являет нам свою упорядоченность […] и что нет двух сфер реальности, из которых одна естественная, а другая – сверхъестественная, время от времени вторгающаяся в естественную и изменяющая ход событий в ней» (ibid., 45). Хаксли добавляет: «Я также верю в единство природы». Далее: «Я верю в единство через непрерывность. Материя не появляется и не исчезает, а живые организмы не возникают иначе, как из других, прежде существовавших организмов, в значительной степени похожих на них» (*см*. натурализм). Поэтому «более сложная материя,

являющаяся живой, должна была в какой-то момент возникнуть из материи, которая живой не являлась» (ibid., 45).

Эволюция, двигаясь вперёд, движется вверх. Дело в том, что каждый новый доминирующий тип живого обладает улучшенной общей организацией. Эта прогрессивная смена доминирующих классов и отрядов лучше всего видна на примере позднее появившихся позвоночных. «Поэтому совершенно уместно, – говорит Хаксли, – употреблять такие термины, как *высшие* и *низшие*, для описания различных классов организмов и слово *прогресс* – для описания определённых тенденций в эволюции» (ibid., 192).

Венцом биологического эволюционного процесса является человечество. Как полагает Хаксли, единственным оставшимся направлением развития было совершенствование мозга и умственных способностей. «Очевидно, что человек находится в самом начале периода своего эволюционного доминирования, и все безбрежные, невообразимые пока возможности дальнейшего развития ещё только раскрываются перед ним» (ibid., 193). Биология выявила предназначение человека как высшей формы жизни, выработанной эволюцией, новейшего доминирующего вида организмов и единственного, способного к существенному дальнейшему прогрессу. Предназначение человека состоит в том, чтобы реализовать для мира новые возможности и служить орудием продолжающегося эволюционного процесса (ibid., 193).

Природа человека. Хаксли не питал ясноглазых иллюзий в отношении сущности человека. Хаксли видел его злые побуждения и дела, такие как алчность, надменность, фанатизм, садизм и эгоизм (ibid., 196–97). Он тем не менее верил, что человечество способно само избавить себя от этих зол.

Далее, Хаксли не был строгим материалистом (*см*. материализм). Он верил в «разумный» и «духовный» аспекты «субстанции» Вселенной, а не только в её «материальный» аспект (ibid., 186–87). Он отвергал марксистский (*см*. Маркс, Карл) материализм и благожелательно отзывался о

«мистическом» духовном опыте. При всём при том он был убеждённым натуралистом в объяснении феномена человека.

Достаточно очевидно, что Хаксли оптимистично оценивал способность человечества прийти к великому будущему. В человеке он видел единственную надежду для дальнейшей эволюции. Вслед за своим дедом Джулиан Хаксли провозглашал: «Моя вера – это вера в возможности человека» (ibid., 212). Эта великая надежда состояла в том, что *Homo sapiens* будет реализовывать всё новые возможности, открытые продолжающейся эволюцией.

Эволюция и этика. Эволюционный прогресс в прошлом определяет руководящие принципы для будущего. В связи с этим человечество как вид должно стремиться к таким качествам, которые дают в эволюции преимущество. К таким принципам относятся общая эффективность и контроль над окружающей средой, самоуправление и независимость, процветание индивидуальности и высокий уровень организованности, гармония в трудовых отношениях, развитие знания и наук, накопление опыта и интеллектуально-психологическая структуризация (ibid., 193). Человеческие существа лучше выполнят своё предназначение, используя возможности разума, воображения и концептуального мышления, свою уникальную способность накапливать, систематизировать и применять полезный опыте помощью культуры и обмена идеями (ibid., 193). Их самая священная обязанность и самая блестящая возможность для них – обеспечить максимальный успех эволюционного процесса и полностью реализовать скрытый потенциал человечества (ibid., 194).

Однако, несмотря на то что «расцвет человеческой личности рассматривается как самоценность, как самоцель», значение индивидуализма ограничено необходимостью обеспечивать общее благо и совершенствование общества (ibid., 194, 195). На личность возлагается обязанность саморазвития и помощи другим людям в том, чтобы они, как индивидуально, так и коллективно, полностью раскрыли свой личностный потенциал. Каждый человек должен хотя бы

немного способствовать эволюционному прогрессу в целом (ibid., 195).

Согласно Хаксли, «основополагающий постулат эволюционного гуманизма состоит в том, что разумные и духовные начала [...] имеют вполне реальный функциональный эффект и действительно решающее значение для весьма практичной задачи реализации человеческого предназначения; но они не являются сверхъестественными, находятся не вне человека, а внутри него» (ibid.). Эти начала действуют не только внутри отдельных людей, но также через общий социальный процесс. Поскольку лишь сам человек имеет сознательный контроль над этими силами, только люди и несут ответственность за обеспечение дальнейшего прогресса в жизни человечества. Хаксли указывает, что эта критика «относится как к слепой жажде размножаться, так и к личной алчности и властолюбию, как к заносчивости и фанатизму, националистическому или религиозному, так и к неприкрытому садизму и эгоизму» (ibid., 197).

С точки зрения эволюционного гуманизма, основная обязанность индивидуума – реализовать свой личностный потенциал. При правильном формировании личности всегда остаются открытыми пути для её дальнейшего развития. Возможны три направления личностного роста: углубление специализации, раскрытие личностных способностей во всех сферах жизни и совершенствование внутренней гармонии, духовной умиротворённости (ibid., 199, 200).

По сути дела, эволюционный гуманизм ставит перед человеком две цели: личностная самореализация сейчас и общекосмический прогресс в долговременном масштабе. Вторую из этих ценностей Хаксли называет «евангелием эволюционного гуманизма», представляющим собой «трансцендентную ценность» (ibid., 201).

Наука и будущее. Хотя Хаксли не верил в индивидуальное бессмертие (ibid., 18), он полагал, что существование рода человеческого должно продолжаться. Он считал, что лучшим средством для достижения этой цели является наука – не наука вопреки религии, а религиозная наука. Он писал:

Человек двадцатого столетия, как стало ясно, нуждается в новом институте для реализации своего предназначения, в новой системе религиозных верований и отношения к жизни, приспособленной к той новой ситуации, в которой отныне предстоит существовать человеческому обществу. Радикально новые черты современной ситуации следует, по всей видимости, определить так: прежние религии и системы верований были преимущественно приспособлены к тому, чтобы иметь дело с человеческим невежеством и страхами, и в результате стали прежде всего обеспечивать религиозную стабильность в умонастроениях. Но сегодня нужна система верований, приспособленная к таким качествам человека, как знание и творческие возможности; а это подразумевает способность принимать, инициировать и контролировать изменения (ibid., 188].

Гуманистическая религия Хаксли, таким образом, есть институт для реализации предназначения человечества. Но при этом у Хаксли не было мании величия в отношении ближайших перспектив для религии такого рода. «Как и все новые религии [...] она сначала будет исповедоваться и распространяться незначительным меньшинством». Тем не менее Хаксли предсказывал, что «в своё время она станет всеобщей религией, не только потенциально, в теории, но реально, на практике». Это неизбежно в силу самой психологии человека. «Человечество не может избежать процессов конвергенции, когда несхожие или враждебные группировки людей постепенно интегрируются в единое и органичное мировое сообщество, в единую культуру» (ibid., 208).

Итак, неизбежный эволюционный процесс приведёт к всемирной гуманистической религии. Образовавшееся атеистическое сообщество продолжит своё эволюционное развитие по всё время обновляющимся интеллектуальным, психологическим и социальным путям.

Хаксли не знал, какие формы примет его новая религия, какие обряды или праздники в ней могут установиться, будет ли в ней священничество, культовые здания или заимствованная символика (ibid., 209). Какой бы ни была её форма, эта религия

будет одновременно «унифицированной и веротерпимой» (ibid., 160). Хаксли был уверен, что она в любом случае придёт. Поскольку «научный дух и научный метод оказались наиболее эффективными средствами для постижения и покорения физического аспекта природы», грядущим поколениям остаётся только применить их в задаче выполнения человеческого предназначения (ibid., 205).

Сравнения и контрасты. Эволюционный гуманизм как теория много шире, чем его разновидность у Хаксли. Практически все гуманисты верят в ту или иную форму эволюции. Расходятся они в вопросе о том, по какому механизму она идёт. Не все согласны с Хаксли в том, что средством осуществления эволюции является естественный отбор (выживание наиболее приспособленных). Ещё одно специфическое отличие системы взглядов Хаксли состоит в том, что, по его убеждению, её следует сделать всеобщей религией и основой этики. То есть всё, что содействует эволюционному процессу, есть благо, а всё, что ему препятствует, есть зло.

Оценка. Мечтания Хаксли не получили скорого признания в качестве новой религии. Похоже, многие секулярные гуманисты в действительности и не хотели бы, чтобы это произошло. В дальнейшем гуманисты признавали, что Хаксли был чересчур оптимистичен (ср. °*Humanist Manifesto II*, 1973). Не наблюдается достоверных свидетельств, указывающих на неизбежность эволюции в сторону всеобщей гуманистической религии.

Эволюционная этика порождает ряд серьёзных проблем. Как общество будет охранять индивидуальные права тех, кто стоит на пути социальной эволюции (*см*. нравственность: абсолютная природа)? Каким образом этическое «должно быть» вывести из биологического «есть»? Может ли гипотетический факт эволюции быть основой для нравственных ценностей? Многие нехорошие организмы тоже эволюционируют. А если так, должен существовать какой-то критерий вне самого эволюционного процесса, чтобы определять, что хорошо и что плохо.

Религия Хаксли, с её вероисповеданием трансцендентных высших ценностей, мистического духовного опыта и предназначения мироздания, будет приветствоваться теми, кто скажет, что это словесные символы суррогатного «Бога». Они будут настаивать, что только разум может «предназначать» и только личность может быть объектом религиозных чувств. Они будут настаивать, что Хаксли избегал слова «Бог», но не избежал обозначаемой им реальности.

Сейчас, когда рушатся основания современной теории эволюции (*см*. эволюция), эволюционный гуманизм Хаксли тоже лишается почвы под ногами. Более того, Хаксли непоследователен. Сначала он заявляет, что первая жизнь возникла из неживой материи (ibid., 45), и тут же высмеивает веру в спонтанное самозарождение жизни (ibid., 62). Хаксли ошибочно применяет науку о функционировании мироздания для объяснения проблем происхождения (*см*. происхождение вселенной). Он пытается объяснить невоспроизводимые события прошлого через воспроизводимые события настоящего. Хаксли неверно применяет тот самый научный метод, который расценивает в качестве основы своего эволюционного гуманизма. Подобный натурализм тоже философски несостоятелен. Хаксли не выдвигает адекватных обоснований для своего отрицания возможности сверхъестественного вмешательства (*см*. чудеса: аргументы против).

И наконец, критика Бога (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия) у Хаксли, как и у других нонтеистов, бессодержательна и неадекватна. Хаксли даже не рассматривает фундаментальное свидетельство о существовании теистического Бога (*см.* Бог: свидетельства существования).

Библиография:

A. Desmond, *Huxley: From Devil's Disciple to Evolution’s High Priest.*

N. L. Geisler, *Is Man the Measure?*

J. Huxley, *Religion Without Revelation*.

T. M. Kitwood, *What Is Humanism?*

E. Lo, «Religion Without Revelation» // J. W. Montgomery, ed., *Christianity for the Tough Minded.*

E. L. Mascall, *The Secularization of Christianity.*

D. A. Noebel, *Understanding the Times.*

R. Seeger, «J. Huxley, Atheistic Religionist», *JASA* 39.3 (December 1987).

Хананеяне: истребление народа

(*CANAANITES, SLAUGHTER OF THE*)

Когда израильтяне подошли к ханаанскому городу Иерихону в начале своего завоевания земли обетованной, Иисус Навин и его воины «предали заклятию всё, что в городе, и мужей и жён, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, всё истребили мечем» (Нав. 6:20). Критики Библии выдвигают такое обвинение, что подобное безжалостное уничтожение безвинных людей и всего их достояния не может быть нравственно оправдано. Оно выглядит явно противоречащим Божьей заповеди не убивать невинных (см. Исх. 20:13).

Причины истребления. Апология этих действий древнего Израиля осуществляется по трём линиям: 1) опровержение предпосылки о моральной невинности хананеев; 2) выведение следствий из уникального теократического характера повеления об их уничтожении; 3) уточнение обстоятельств, при которых оно было выполнено.

Писание достаточно ясно указывает, что хананеи были далеко не «безвинными». В главе Лев. 18 выразительно говорится об их грехах: «и осквернилась земля, и Я воззрел на беззаконие её, и свергнула с себя земля живущих на ней» (Лев. 18:25). Их аморальность была подобна злокачественной раковой опухоли, они «осквернили» себя всевозможными «мерзостями», в том числе принесением в жертву детей (Лев. 18:21, 24, 26).

Бог дал народу Палестины свыше 400 лет на то, чтобы он раскаялся в своём беззаконии. Народ этой земли имел все возможности отвратиться от своих мерзостей. Как сказано в Быт. 15:16, Бог обещал Аврааму, что его потомки вернутся и овладеют этой землёй, но не сразу, поскольку мера беззакония живущих на ней народов ещё не наполнилась. Это пророческое указание свидетельствует, что Бог не обрёк бы на полное уничтожение народы этой земли до тех пор, пока их вина не стала заслуживать такой кары Божьего суда.

При этом Иисус Навин и народ Израиля не действовали по собственной инициативе. Уничтожение Иерихона войско Израиля осуществило, выступая орудием воздаяния за грехи этих народов, орудием суда праведного Судии всей земли. Никакой другой народ, ни до, ни после, не вступал в такие особые взаимоотношения с Богом и не получал таких прерогатив (Исх. 19:5; Вт. 4:8; Пс. 147:9; Рим. 3:1–2). Соответственно, всякий, кто сомневается в оправданности этого деяния, сомневается в справедливости Бога.

Бог является верховным Владыкой всей жизни и имеет право забирать то, что даёт. Иов провозглашает: «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1:21). Моисей записывает слова Бога: «Видите ныне, что это Я, Я – и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» (Вт. 32:39). Человеческие существа не создавали жизнь и не имеют права её отбирать (Исх. 20:13), за исключением выполнения повелений Того, Кому принадлежит жизнь всех людей.

Бог разрешает отбирать жизнь при самозащите (Исх. 22:2), при совершении смертной казни (Исх. 9:6) и в справедливой войне (ср. Исх. 14:14–20). И когда дано теократическое повеление сделать это, как в случае Израиля и хананеев, нравственная оправданность такого деяния гарантирована суверенностью Бога.

Что касается убийства детей, как составной части этого повеления, следует отметить, что, учитывая злокачественное состояние общества, в котором они родились, они не смогли бы избежать пагубного осквернения в нём. Если дети, которые умерли до наступления возраста ответственности, попали на небеса (*см*. спасение младенцев), то это был акт милосердия Бога, принявшего их в Свою святость, избавив их от их нечестивого окружения. И в конце концов, главный довод, поддержанный всем Писанием, состоит в том, что Бог есть верховный Владыка жизни (Вт. 32:39; Иов 1:21). Он может преследовать Свои цели в соответствии со Своей волей, и Его народ может быть безоговорочно уверен, что все деяния Бога благи.

Заключение. В случае с хананеями было необходимо для утверждения богоизбранного народа и его священничества пресечь безБожье этого города и его обитателей. Если бы в нём что-нибудь осталось, за исключением того, что было взято в сокровищницу дома Господня, всегда сохранялась бы угроза языческих влияний, отвлекающих святой народ от поклонения своему Господу в чистоте. Как показывает последующая история Израиля, именно это и происходило.

Библиография:

G. L. Archer, *Ап Encyclopedia of Biblical Difficulties*.

N. L. Geisler and T. Howe, *When Critics Ask*.

J. Haley, *Alleged Discrepancies of the Bible*.

W. Kaiser, ed., *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*.

J.Orr, *Christian View of God and the World*, appendix to Lecture 6.

Хикк, Джон

(*HICK, JOHN*)

Жизнь и труды Хикка. Джон Хикк является одним из самых значительных религиозных философов конца двадцатого века. Его литературные труды и его влияние сыграли во многих критически важных аспектах серьёзную отрицательную роль для ортодоксального христианства. К числу таких тем относятся вопрос о существовании Бога, проблема зла, участь человеческих существ и божественность Христа.

Взгляды Хикка. Хикк твёрдо отстаивал °плюрализм и унитарианство (отрицание учения о Троице). Его теодицея (*см*. проблема зла) подразумевает одновременно °универсализм и веру в °реинкарнации. Все эти проблемы, наряду со взглядами Хикка, обсуждаются в соответствующих статьях. Основные произведения Хикка и некоторые отклики на них указаны ниже в списке литературы.

Библиография:

A. D. Clarke and B. Hunter, eds., *One God. One Lord: Christianity In a World of Religious Pluralism.*

D. Geivett, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy*.

D. Geivett, et al. // Dennis Okholm, et al., *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World.*

K. Gnanakan, *The Pluralistic Predicament*.

J. Hick, *Death and Eternal Life*.

→ *An Interpretation of Religion*.

→ *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*.

→ «A Pluralist’s View» in Dennis Okholm, et al., *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*.

A. McGrath, «The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church». *Journal of the Evangelical Theological Society* (September 19921.

→ «Response to John Hick» // Dennis Okholm, et al., *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*.

R. Nash, *Is Jesus the Only Savior?*

H. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*.

D. Okholm, et al., *More Than One Way? Four Views on Salvation In a Pluralistic World*.

Христос: Божественная Сущность

(*CHRIST, DEITY OF*)

В христианском вероучении центральное место занимает исповедание того, что Иисус Христос есть Сын Божий, иными словами, Бог, воплотившийся в человека. Эта вера обосновывается следующим свидетельством:

1) Истина о реальности познаваема (*см*. агностицизм; природа истины).

2) Противоположности не могут быть верны одновременно (*см*. логика; плюрализм религиозный).

3) Бог существует (*см*. Бог: свидетельства существования).

4) Чудеса возможны (*см.* чудеса).

5) Чудо есть деяние Бога для подтверждения Божьей истины, провозглашённой посланником Бога (*см*. чудеса: значение для апологетики).

6) Новозаветные документы достоверны (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи; Новый Завет: рукописи).

7) Согласно Новому Завету, Иисус провозглашал Себя Богом.

8) То, что Иисус есть Бог, доказано беспрецедентным стечением чудесных явлений (*см*. чудеса в Библии).

9) Следовательно, Иисус был Богом в человеческом воплощении.

Поскольку первые шесть утверждений рассматриваются в указанных статьях, в данной статье мы сосредоточимся на седьмом и девятом.

Иисус провозглашал Себя Богом. Иисус провозглашал Себя Богом, как прямо, так и косвенно, в качестве необходимо следующего вывода из Его слов и дел.

Иисус провозглашал Себя Яхве. Яхве (*YHWH*; в английских переводах иногда передаётся как слово «Jehovah» ["Иегова"] или как слово «LORD» ["Господь"], напечатанное мелкими заглавными буквами) – это особое имя, которое Бог даёт Себе в Ветхом Завете. Это имя, раскрытое Моисею, согласно Исх. 3:14,

где Бог говорит: «Я ЕСМЬ СУЩИЙ». Люди иногда используют и другие имена Бога, например, *Adonai* («Господь») в Быт. 18:12, или – такое же, как для ложных богов – *elohim* («боги»), Вт. 6:14. Однако только имя *Яхве* указывает на единственно истинного Бога. Никакому другому существу и никакой вещи нельзя поклоняться и служить (Исх. 20:5), и Его имя и славу нельзя переносить на иной объект. Исаия пишет: «так говорит Господь […] Я первый, и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (44:6), и ещё: «Я Господь, это – Моё имя, и не дам славы Моей иному» (42:8).

Иисус провозглашал Себя *Яхве*. Он молился: «и ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Но в Ветхом Завете Яхве сказал: «не дам славы Моей иному» (Ис. 42:8). Иисус также провозглашает: «Я есмь первый и последний» (Отк. 1:17) – именно это говорит Господь Бог в Ис. 42:8. Иисус сказал: «Я есмь пастырь добрый», а в Ветхом Завете сказано: «Господь – пастырь мой» (Пс. 22:1). Кроме того, Иисус провозглашает, что будет судить всех людей (Мф. 25:31 и далее; Ин. 5:27 и далее), однако Иоиль приводит слова Господа: «ибо там Я воссяду, чтобы судить все народы отвсюду» (Иоиль 3:12). Точно так же, Иисус сравнивает Себя с «женихом» (Мф. 25:1), а в Ветхом Завете такое сравнение относится к Яхве (Ис. 62:5; Ос. 2:16). Тогда как псалмопевец восклицает: «Господь – свет мой» (Пс. 26:1), Иисус говорит: «Я свет миру» (Ин. 8:12).

Самое, возможно, сильное утверждение Иисуса о том, что Он – Яхве, мы находим в Ин. 8:58, где Он говорит: «прежде нежели был Авраам, Я есмь». Это утверждение подразумевает не только существование до Авраама, но и равенство с «Я ЕСМЬ» из Исх. 3:14. Присутствовавшие при этом иудеи ясно поняли, о чём идёт речь, и взяли каменья, чтобы побить Иисуса за богохульство (ср. Ин. 8:59 с Ин. 10:31–33). Такие же утверждения высказываются в Мк. 14:62 и Ин. 18:5–6 {"Я» и «это Я"}.

Иисус провозглашал Себя равным Богу. Иисус и другими способами провозглашал Себя равным Богу. Один из них – осуществление того, что является прерогативой Бога. Иисус

сказал расслабленному: «Чадо! прощаются тебе грехи твои» (Мк. 2:5–11). Книжники тут же задали справедливый вопрос: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» Тогда, чтобы показать, что Его слова не были пустой похвальбой, Иисус исцелил этого человека, дав прямое доказательство того, что сказанное о прощении грехов тоже есть истина.

Ещё одна прерогатива, осуществляемая Иисусом, связана с властью воскрешать и судить мёртвых: «истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мёртвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут […] и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5:25, 29). Он не оставил возможности сомневаться, о чём идёт речь, когда сказал: «Ибо, как Отец воскрешает мёртвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин. 5:21). Но ведь Ветхий Завет ясно учит, что только Бог даёт жизнь (Вт. 32:39; 1Цар. 2:6), только Он воскрешает мёртвых (Пс. 2:7), и только Он может судить (Вт. 32:35–36; Иоиль 3:12). Иисус открыто принимает властные прерогативы, которые по праву принадлежат только Богу.

Иисус провозглашал также, что Его следует почитать как Бога. Он указал, чтобы все люди «чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:23). Слушавшие Его иудеи знали, что никто не смеет таким образом делать себя равным Богу, и снова тянулись за камнями (Ин. 5:18).

Иисус провозгласил Себя Мессией-Богом. Даже Коран признаёт, что Иисус был Мессией (Коран, сура 5:19/17, 79/75). Однако Ветхий Завет учит, что грядущим Мессией будет Сам Бог. Поэтому, когда Иисус провозгласил Себя таким Мессией, Он одновременно провозгласил Себя Богом. Например, пророк Исаия (Ис. 9:6) называет Мессию: «Бог крепкий». Псалмопевец взывает к Мессии: «престол Твой, Боже, вовек» (Пс. 44:6; ср. Евр. 1:8). В Пс. 109:1 приведены слова Отца, обращённые к Сыну: «Сказал Господь [*Яхве*] Господу [*Adonai*] Моему: седи одесную Меня». В Мф. 22:43–44 Иисус относит эти слова к Себе. В великом мессианском пророчестве главы Дан. 7 Сын Человеческий назван так: «Ветхий днями» (Дан. 7:22); и в этой

же главе так дважды назван Бог Отец (Дан. 7:9, 13). Далее, представ перед первосвященником, Иисус сказал, что Он – Мессия. На вопрос: «Ты ли Христос ["Мессия» по-гречески], Сын Благословенного?» Иисус отвечал: «Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». На это первосвященник, разодрав свои одежды, воскликнул: «на что ещё нам свидетелей? Вы слышали богохульство» (Мк. 14:61–64). Ни у кого не возникло сомнений, что Иисус, провозгласив Себя Мессией, одновременно провозгласил Себя Богом (см. также Мф. 26:54; Лк. 22:70).

Иисус провозглашал Себя Богом, принимая поклонение. Ветхий Завет запрещает поклоняться кому бы то ни было, кроме Бога (Исх. 20:1–4; Вт. 5:6–9). Новый Завет подтверждает это, приводя в пример, как запрещают поклоняться себе люди (Деян. 14:15) и ангелы (Отк. 22:8–9). Однако Иисус много раз разрешал такое поклонение, тем самым показывая, что приравнивает Себя к Богу. Ему поклонился исцелившийся прокажённый (Мф. 8:2), а один из начальников излагал Ему свою просьбу, кланяясь (Мф. 9:18). После того, как Он усмирил бурю, те, кто были с Ним в лодке, «подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий» (Мф. 14:33). Несколько хананеянок (Мф. 15:25), мать Иакова и Иоанна (Мф. 20:20), Гергесинский прокажённый (Мк. 5:6) – все они поклонялись Иисусу, не встретив ни единого упрёка. Ученики поклонялись Ему после Его воскресения (Мф. 28:17). Фома, узрев воскресшего Христа, воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). Позволить такое мог только Тот, Кто действительно приравнивал Себя к Богу. Иисус не только принимал поклонение, предназначенное исключительно для Бога, без единого упрёка тем, кто это делал, но даже заповедовал делать это всем, признающим Его божественную сущность (Ин. 20:29; Мф. 16:17).

Иисус провозглашал, что Его авторитетность равна Божьей. Иисус также ставил свои слова наравне со словами Бога. Оборот «вы слышали, что сказано древним […] а Я говорю вам […]» (Мф. 5:21–22 и другие) повторяется снова и снова. «Дана Мне всякая власть на небе и на земле: итак идите,

научите все народы […]» (Мф. 28:18–19). Бог дал Моисею Десять заповедей, но Иисус сказал: «заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34). Иисус также сказал: «доколе не прейдёт небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдёт из закона» (Мф. 5:18), однако позже сказал о Своих словах: «небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:35). О том, кто отвергает Его, Иисус сказал: «слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин. 12:48). Не может быть сомнений, что Иисус предполагал для Своих слов такую же авторитетность, как для откровений Бога в Ветхом Завете.

Иисус провозглашал Себя Богом, требуя молиться во имя Своё. Иисус не только наставлял людей верить в Него и выполнять Его заповеди, но и учил их молиться во имя Его. «И если чего попросите у Отца во имя Моё, то сделаю […] Если чего попросите во имя Моё, Я то сделаю» (Ин. 14:13–14). «Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (Ин. 15:7). Иисус даже утверждал: «никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14:6). В ответ на эти слова ученики не только молились во имя Иисуса (1Кор. 5:4), но молились и Христу (Деян. 7:59). Определённо, Иисус предусматривал, чтобы Его имя упоминалось в молитвах как при обращении к Богу, так и в качестве самого этого обращения к Богу.

Учитывая эти недвусмысленные способы, которыми Иисус указывал на Свою божественную сущность, любой непредвзятый читатель Евангелия должен будет признать, что Иисус из Назарета провозглашал Себя Богом в человеческом воплощении. Он провозглашал, что тождественен ветхозаветному *Яхве*.

Предполагаемые противоположные высказывания Христа.

Несмотря на эти Его многократные провозглашения Себя Богом, некоторые критики расценивают определённые высказывания Христа как отрицание Его Божественной сущности. Обычно приводят два таких примера. В первом из них богатый юноша из начальствующих подошёл к Иисусу,

обратившись к Нему: «Учитель благий». Но Иисус упрекнул его, говоря: «что ты называешь меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мк. 10:17–18; см. Мк. 10:17–27; ср. параллельные Мф. 19:16–30; Лк. 18:18–30).

Отметим, однако, – Иисус не стал отрицать, что Он есть Бог; Он переспросил юношу, чтобы удостовериться, понимает ли тот, что подразумевают его слова. Иисус как бы говорит: «Понимаешь ли ты, что это значит, когда ты называешь Меня благим? Ты действительно хочешь сказать, что Я есть Бог?» Разумеется, этот юноша не понимал ни того, что следует из его собственных слов, ни того, что подразумевают известные положения закона, и Иисус заставил его решать весьма затруднительную дилемму. Либо Иисус благ и имеет божественную сущность, либо, как человек, полон зла, ибо всякий человек несёт в себе зло и не заслуживает вечной жизни.

Второй из предполагаемых опровергающих примеров встречаем в Ин. 14:28, где Иисус говорит: «Отец Мой более Меня». Как Отец может быть больше, если Иисус равен Богу? Ответ состоит в том, что Иисус, как человек, подчиняет Себя Отцу и принимает ограничения, присущие человеческой природе. Таким образом, по сравнению с Иисусом, *как человеком*, Отец больше. Далее, в промысле спасения Отец занимает более высокое положение, нежели Сын. Иисус действует от имени Отца как пророк, несущий слово Божье людям, и как первосвященник, ходатайствующий за Его народ. По Своей божественной сущности Иисус и Отец равны (Ин. 1:1; 8:58; 10:30). Так и земной отец имеет равную человеческую сущность со своим сыном, однако занимает более высокое положение. Следовательно, Отец и Сын в Троице равны *по сущности*, но различаются *по роли*. Сходным образом, мы говорим, что президент страны выше других по своему служебному положению, но не по своей сущности.

О Иисусе нельзя сказать, что Он считал Себя в аспекте божественной сущности меньше Отца. Следующая таблица поможет нам понять, в чем здесь разница:

Отец и Иисус как Бог

Иисус равен Отцу...

Иисус подчинён Отцу...
по Своей божественной природе
по Своей человеческой природе
по Своей божественной сущности
по Своим человеческим функциям
по Своим божественным атрибутам
по Своему человеческому служению
по Своему божественному характеру
по Своему человеческому положению

Другие люди провозглашали Иисуса Богом. Кроме того, что Иисус провозглашал Себя Богом, Его ученики тоже признавали Его божественную сущность. Они это проявляли многими способами, в том числе следующими:

Ученики наделяли Иисуса божественными титулами. В полном согласии со своим Наставником, апостолы Иисуса называли Его «первый и последний» (Отк. 1:17; 2:8; 22:13), «Свет истинный» (Ин. 1:9), сравнивали с «камнем» или «скалой» (1Кор. 10:4; I Пет. 2:6–8; ср. Пс. 17:2; 94:1), «женихом» (Еф. 5:28–33; Отк. 21:2), именовали «Пастыреначальником» (1Пет. 5:4) и «пастырем овец великим» (Евр. 13:20). Ветхозаветные упования на «Искупителя» (ср. Пс. 129:7; Ос. 13:14) в Новом Завете переносятся на Иисуса (Тит. 2:13; Отк. 5:9). В Нём видят Того, Кто прощает грехи (Деян. 5:31; Кол. 3:13; ср. Пс. 129:4; Иер. 31:34), и «Спасителя мира» (Ин. 4:42; ср. Ис. 43:3). Апостолы учат о Нём так: это Иисус Христос, «Который будет судить живых и мёртвых» (2Тим. 4:1). Все эти титулы в Ветхом Завете указывают исключительно на Иегову, однако в Новом Завете они относятся к Иисусу.

Ученики считали Иисуса Мессией-Богом. Новый Завет начинается с текста, приходящего к выводу, что Иисус есть «Еммануил» («с нами Бог») – это ссылка на мессианское пророчество Ис. 7:14. Само слово «Христос» несёт тот же самый смысл, что и еврейское обращение «Мессия» («помазанный»). В Зах. 12:10 Иегова говорит, что «они воззрят на [Него,1 Которого пронзили». Однако новозаветные священнописатели относят эти слова к распятию Иисуса (Ин. 19:37; Отк. 1:7). Павел понимает слова из Ис. 45:22–23 («ибо Я

Бог, и нет иного […] предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык») как относящиеся к Иисусу: «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено […] и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:10–11). Павел говорит, что все сотворённые существа будут звать Иисуса и *Мессией* («Христом»), и *Яхве* («Господом»).

Ученики признавали за Христом силу Божию. Дела и власть, которые могут принадлежать только Богу, ученики соотносили с Иисусом. О Нём говорили, что Он воскрешает мёртвых (Ин. 5:21; 11:38–44) и прощает грехи (Деян. 5:31; 13:38). Он назван первоначалом в сотворении (Ин. 1:2; Кол. 1:16) и существовании (Кол. 1:17) мироздания.

Ученики связывали имена Иисуса и Бога. Его последователи обращались к имени Иисуса не только как посредника при ответе на молитвы, но и как их восприемника (Деян. 7:59; 1Кор. 5:4). Нередко в молитвах или благословениях имя Иисуса упоминается наряду с именем Бога, например: «благодать вам и мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа» (Гал. 1:3; Еф. 1:2). Имя Иисуса появляется в равной позиции с именем Бога в так называемых тройственных формулах: Иисус заповедал крестить «во имя [в единственном числе] Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). Эта же связь устанавливается в конце 2 Коринфянам: «Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и общение Святого Духа со всеми вами» (2Кор. 13:13).

Ученики называли Иисуса Богом. Фома, увидев раны Иисуса, воскликнул: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). Павел считает Иисуса Тем, в Ком «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). В Послании к Титу Иисус назван: «великий Бог и Спаситель» (Тит. 2:13), а священнописатель Послания к евреям говорит о Нём: «престол Твой, Боже, в век века» (Евр. 1:8). Павел подтверждает, что Христос, прежде чем существовал в образе человека (что ясно указывает на Его полностью человеческую сущность), существовал в «образе Божьем» (Флп. 2:5–8). Параллельность конструкций подразумевает, что Иисус, коль скоро был полностью

человеком, то был и полностью Божеством. Аналогичная фраза «образ Бога» в Кол. 1:15 обозначает проявления Бога. Такое представление Иисуса усилено в Послании к евреям, где сказано: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа всё словом силы Своей […]» (Евр. 1:3).

В прологе к Евангелию от Иоанна сказано категорично: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и *Слово* [*Иисус*] *было Бог*" (Ин. 1:1; *курсив Н. Г.*).

Ученики считали, что Иисус превосходит ангелов. Ученики не просто верили, что Иисус больше, чем человек; они верили, что Он больше любого сотворённого существа, в том числе ангелов. Павел говорит, что Иисус «превыше всякого начальства и власти, и силы и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1:21). Бесы подчиняются Его повелениям (Мф. 8:32). Ангелы, отказывающиеся от поклонения человека, изображены поклоняющимися Ему (Отк. 22:8–9). Священнописатель Послания к евреям приводит полное обоснование превосходства Христа над ангелами, указывая: «Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»? […] Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: «и да поклонятся Ему все Ангелы Божии"" (Евр. 1:5–6).

Предполагаемые опровергающие высказывания учеников о божественной сущности Иисуса. Критики ссылаются на определённые тексты в доказательство того, что ученики Иисуса не считали Его Богом. Эти тексты необходимо вкратце проанализировать с учётом контекста. Свидетели Иеговы указывают на Ин. 1:1 как подтверждение того, что Иисус был «некий» бог, а не «именно» Бог, поскольку в греческом тексте не стоит определённого артикля. Это неправильное понимание как особенностей языка, так и данного стиха. В греческом языке определённый артикль в норме употребляется, когда хотят подчеркнуть «индивидуальность», а если его нет, это подразумевает, что речь идёт о «природе» существительного. Таким образом, данный стих можно было бы перевести как «[и Слово имело божественную сущность]». В контексте следующих стихов и всего остального текста Евангелия от Иоанна

(например, 1:3; 8:58; 10:30; 20:28) представляется невозможным, чтобы стих Ин. 1:1 подразумевал что-то меньшее, нежели божественность Иисуса. Остальные книги Нового Завета присоединяются к Евангелию от Иоанна в прямом провозглашении того, что Иисус есть Бог (например, Кол. 1:15–16 и Тит. 2:13).

Далее, в некоторых новозаветных текстах определённый артикль всё же употребляется, и присутствует явное указание на Христа, «именно» как на Бога. Не имеет значения, употребил ли Иоанн определённый артикль в Ин. 1:1. Он и другие новозаветные священнописатели считали Иисуса именно Богом, а отнюдь не «неким богом» (см. Евр. 1:8).

Критики также упоминают стих Кол. 1:15, где Павел определяет Христа как «рождённого прежде всякой твари». Как может показаться, это подразумевает, что Христос сотворён, причём сотворён первым, когда создавалось мироздание. Но подобное толкование точно так же противоречит контексту, ведь в Кол. 1:16 Павел сразу говорит, что Христом «создано всё», и готовится далее сказать, что «в Нём обитает вся полнота Божества» (Кол. 2:9). Слово *перворождённый* {"рождённый прежде"} зачастую употребляется для обозначения статуса первенца в семье, что, очевидно, и имеет место в данном контексте (ср. Кол. 1:18). Христос есть наследник всего творения, его творец и владелец. Он предшествует всей твари.

То же самое можно сказать в связи с Отк. 3:14, ещё одним стихом, упоминаемым при отрицании божественной сущности Христа. Здесь Иоанн называет Христа: «начало создания Божия». Это звучит так, как если бы Христос был первым сотворённым существом. Смысл, однако, таков, что Христос есть *первоначало созидания*, а не *начало при творении*. То же самое греческое слово, обозначающее «начало», употребляется по отношению к Богу Отцу в Отк. 21:6–7: «Совершилось! Я есмь Альфа и Омега, начало и конец; жаждущему дам даром от источника воды живой: побеждающий наследует всё, и *буду ему Богом*, и он будет Мне сыном» (*курсив Н. Г.*).

Сила свидетельства. Мы располагаем многогранным свидетельством со стороны Иисуса и тех, кто лучше других знал

Его, о том, что Иисус провозглашал Себя Богом, и его последователи твёрдо в это верили. Имелись ли у них обоснования, или нет, но не может быть сомнений, что они верили именно в это. Как отметил К. С. °Льюис, с учётом прямоты и определённости высказываний Христа, перед нами встаёт выбор из двух противоположностей.

Здесь я хотел бы предостеречь всех – насколько же, в сущности, неумно то высказывание, которое часто можно услышать о Нём: «Я готов признать Иисуса как великого учителя нравственности, но я не признаю Его притязаний на божественную сущность». Это именно то, что нам не следует говорить. Человек, который был бы просто человеком и говорил бы такие вещи, какие говорил Иисус, не был бы великим учителем нравственности. Скорее его можно было бы счесть душевнобольным – на той стадии помешательства, когда человек думает, что он чайник, – или диаволом из преисподней [Lewis, 55–56].

Свидетельства того, что Иисус есть Бог. Тот факт, что Иисус провозглашал Себя – и Его ученики провозглашали Его – Богом, воплотившимся в человека, сам по себе ещё не доказывает, что Он действительно Бог. Вопрос состоит как раз в том, существует ли достаточно оснований для веры в эти утверждения. В доказательство Своей божественной сущности Иисус продемонстрировал сверхъестественные могущество и власть, уникальные в человеческой истории.

Исполнившиеся мессианские пророчества. В Ветхом Завете записаны десятки пророчеств относительно грядущего Мессии (см. пророчества как подтверждение Библии). Рассмотрим следующие предсказания, сделанные за целые столетия, о том, что Иисус:

1) будет рождён от жены (Быт. 3:15; ср. Гал. 4:4);

2) будет рождён от Девы (Ис. 7:14; ср. Мф. 1:21 и далее) (*см*. Христос: рождение от Девы);

3) будет предан смерти спустя 483 года после повеления о восстановлении храма в 444 г. до Р. Х. (Дан. 9:24 и далее; это исполнилось с точностью до года, см. Hoehner, 115–38);

4) будет от семени Авраама (Быт. 12:1–3; 22:18; ср. Мф. 1:1; Гал. 3:16);

5) будет из колена Иудина (Быт. 49:10; ср. Лк. 3:23, 33; Евр. 7:14);

6) будет потомком Давида (2Цар. 7:12 и далее; ср. Мф. 1:1);

7) родится в Вифлееме (Мих. 5:2; ср. Мф. 2:1; Лк. 2:4–7);

8) будет помазан Святым Духом (Ис. 11:2; ср. Мф. 3:16–17);

9) будет предварён вестником о Нём (Ис. 40:3; Мал. 3:1; ср. Мф. 3:1–2);

10) сотворит чудеса (Ис. 35:5–6; ср. Мф. 9:35; *см*. чудеса в Библии);

11) очистит храм (Мал. 3:1; ср. Мф. 21:12 и далее);

12) будет отвергнут иудеями (Пс. 117:22; ср. 1Пет. 2:7);

13) умрёт презренной смертью (Пс. 21; Ис. 53; ср. Мф. 27:31 и далее). При этом в обстоятельства Его смерти входит следующее:

окончательное отвержение Его со стороны Его народа, евреев (Ис. 53:3; ср. Ин. 1:10–11; 7:5,48);

Его молчание перед лицом обвинителей (Ис. 53:7; ср. Мф. 27:12–19);

насмешки над Ним (Пс. 21:8–9; ср. Мф. 27:31);

Его руки и ноги пронзены (Пс. 21:17; ср. Лк. 23:33);

Он распят вместе со злодеями (Ис. 53:12; ср. Мк. 15:27–28);

Он молится за Своих преследователей (Ис. 53:12; ср. Лк. 23:34);

Он пронзён копьём (Зах. 12:10; ср. Ин. 19:34);

Он погребён в гробе у богатого человека (Ис. 53:9; ср. Мф. 27:57–60);

Его одежды делят по жребию (Пс. 21:19; ср. Ин. 19:23–24);

14) воскреснет из мёртвых (Пс. 2:7; 15:10; ср. Деян. 2:31; Мк. 16:6);

15) будет вознесён на небеса (Пс. 67:19; ср. Деян. 1:9);

16) воссядет одесную Бога (Пс. 109:1; ср. Евр. 1:3).

Эти пророчества были записаны за сотни лет до рождения Христа. Они слишком точны, чтобы основываться на предугадывании веяний времени или просто на разумных допущениях, как «пророчества» в бульварных таблоидах. Они

также намного точнее так называемых пророчеств Мухаммеда в Коране (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение). Даже самые ярые либералисты среди критиков признают, что создание пророческих книг завершилось по меньшей мере за 400 лет до Христа, а Книга Даниила окончена не позднее 165 г. до Р. Х. (*см*. Книга протока Даниила: датировка). Существуют веские основания для гораздо более ранней датировки этих книг (некоторые псалмы и ранние пророки относятся к восьмому и девятому векам до Р. Х.). Но любая разумная датировка относит эти произведения к периоду задолго до времени жизни Иисуса. Для человека невозможно сделать ясные, неоднократные и точные предсказания на 200 лет вперёд. Исполнение этих пророчеств в теистической Вселенной представляет собой чудо и указывает на божественное подтверждение того, что Иисус есть Мессия.

Кое-кто предполагает, что в данном случае существуют естественные объяснения для того, что только кажется сверхъестественными пророчествами. Одно из таких объяснений сводится к тому, что эти пророчества случайно исполнились в Иисусе. Просто Он в нужное время оказался в нужном месте. Но что мы должны сказать о пророчествах, предполагающих совершение чудес? «Ему просто посчастливилось сделать слепого человека зрячим?» «По чистому везению Ему удалось воскреснуть из мёртвых?» Эти события вряд ли можно счесть случайными. Если мирозданием правит Бог, то случайности исключаются. Далее, маловероятно, чтобы все эти события сошлись в жизни одного человека. Вероятность того, что шестнадцать пророчеств исполнятся в одном человеке, оценивается как 1 шанс из 10^{45}. Если речь пойдёт о сорока восьми предсказаниях, вероятность упадёт до 1 из 10^{157}. Такое огромное число почти невозможно себе представить (Stoner, 108).

Но отказаться от этой теории заставляет непросто ничтожно малая математическая вероятность; дело в нравственной невозможности того, чтобы всемогущий и всеведущий Бог выпустил ход событий из-под контроля, так что все Его замыслы об исполнении пророчеств могли быть разрушены из-за кого-то,

кому просто посчастливилось оказаться в нужное время в нужном месте. Бог не может лгать, не может Он и нарушить обетование (Евр. 6:18). Итак, мы должны прийти к выводу, что Бог не допустил бы, чтобы Его пророческие обетования нарушились из-за игры случая. Все свидетельства указывают на Иисуса в качестве божественно предопределённого исполнения мессианских пророчеств. Он был от Бога, что подтверждалось Божиими знамениями. Коль скоро Бог сделал предсказания, которые должны были исполниться в жизни Христа, Он не допустил бы, чтобы они исполнились в жизни кого-то другого. Бог истины не позволил бы, чтобы ложь получила подтверждения, как истина (*см*. чудеса: значение для апологетики).

Ознаменованная чудесами, безгрешная жизнь. Сам характер жизни Христа доказывает Его божественную сущность. Жить подлинно безгрешной жизнью уже было бы великим достижением, но провозглашать Себя Богом и приводить в качестве свидетельства жизнь без греха – это другое дело. Мухаммеду это не удавалось (*см*. Мухаммед: личные качества). Как и Будде, и другим религиозным учителям (*см*. Христос: уникальность). Кое-кто из врагов Иисуса выдвигал против Него ложные обвинения, однако приговор Пилата после его разбирательства равносилен приговору истории: «я не нахожу никакой вины в Этом Человеке» (Лк. 23:4). Воин у креста подтвердил это, сказав: «истинно Человек Этот был праведник» (Лк. 23:47), и распятый рядом с Иисусом злодей тоже говорил: «Он ничего худого не сделал» (Лк. 23:41). Но настоящей проверкой являются отзывы о Иисусе тех, кто был к Нему ближе всего. Его ученики жили рядом с Ним и были Его ближайшими сотоварищами на протяжении трёх лет, однако их мнение о Нём от этого не пострадало. Пётр сравнил Христа с «непорочным и чистым агнцем» (1Пет. 1:19) и добавил: «не было лести в устах Его» (1Пет. 2:22). Иоанн называет Его «Иисусом Христом, Праведником» (1Ин. 2:1; ср. 1Ин. 3:7). Павел выражает единодушную веру земной Церкви в то, что Христос – «не знавший греха» (2Кор. 5:21), а священнописатель Послания к евреям говорит, что Иисус, как человек, был «искушён во всем,

кроме греха» (Евр. 4:15). Сам Иисус однажды упрекнул Своих обвинителей: «кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ин. 8:46), но никто не смог найти Его вину в чём-либо. Он запрещал мстить (Мф. 5:38–42). В отличие от Мухаммеда, Он никогда не прибегал к мечу для распространения Своей проповеди (Мф. 26:52). С учётом всех этих фактов безупречная нравственность Христа служит двойным свидетельством истины Его слов о Его божественной сущности. Она выступает, как и предполагалось, в роли косвенного подтверждения, но она также заставляет нас искренне поверить, что Иисус не лгал, когда говорил, что Он есть Бог.

Помимо нравственных аспектов жизни Иисуса, ещё одним божественным подтверждением являются чудеса в Его служении. Совокупность чудес Иисуса не имеет себе равных. Он превращал воду в вино (Ин. 2:7 и далее), ходил по воде (Мф. 14:25), умножал хлебы (Ин. 6:11 и далее), вернул слепому зрение (Ин. 9:7 и далее) и паралитику – возможность ходить (Мк. 2:3 и далее), изгонял бесов (Мк. 3:11 и далее), исцелил множество самых разных болезней (Мф. 9:35), в том числе проказу (Мк. 1:40–42), и даже в нескольких случаях воскрешал мёртвых (Ин. 11:43–44; Лк. 7:11–15; Мк. 5:35 и далее). На вопрос, Мессия ли Он, Иисус указал на чудеса в качестве свидетельства, подтверждающего Его слова: «пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокажённые очищаются и глухие слышат, мёртвые воскресают» (Мф. 11:4–5). Это особое сочетание чудес есть особый знак пришествия Мессии (см. Ис. 35:5–6). Один из начальников иудейских, Никодим, даже сказал: «Равви! мы знаем, что Ты – Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2). Для иудеев в первом столетии такие чудеса, какие творил Иисус, были ясным указанием на Божье одобрение проповеди чудотворца (*см*. чудеса: значение для апологетики). Однако в случае Иисуса составной частью Его проповеди была та истина, что Он – Бог, воплотившийся в человека. Таким образом, Его чудеса подтверждали истинность Его слов о Своей божественной сущности.

Воскресение. Ничего подобного воскресению Христа не встречается в притязаниях любых других религий, и ни одно другое чудо не имеет столько исторических подтверждений. Иисус Христос воскрес на третий день из мёртвых в том же самом физическом теле, хотя и преображённом, в котором умер. В этом воскресшем физическом теле Он явился более чем 500 ученикам сразу – в одном, по крайней мере, случае из тех двенадцати различных Его явлений, которые происходили на протяжении сорока дней – и беседовал с ними (Деян. 1:3; 1Кор. 15:3–6; *см*. воскресение Христа). Характер, масштабность и время этих явлений Христа не оставляют возможности сомневаться в том, что Он действительно воскрес из мёртвых в точности в том же самом теле из плоти и крови, в котором умер. Во время каждого Его явления присутствующие видели и слышали Его посредством своих природных органов чувств. По меньшей мере в четырёх случаях к Нему прикасались, либо Он предлагал прикоснуться к Нему. По меньшей мере дважды к Нему фактически прикасались – в физическом смысле, руками. Четыре раза Иисус ел со Своими учениками настоящую, материальную пищу. Четыре раза они видели Его пустой гроб, и дважды Он показывал им Свои раны от распятия. Он в полном смысле слова исчерпал все возможные способы доказать, что Он телесно воскрес из мёртвых. Ни одно событие в древнем мире не имело больше подтверждений со стороны очевидцев, чем воскресение Иисуса (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Ещё более удивителен в данном событии тот факт, что и Ветхий Завет, и Иисус предсказывали это воскресение из мёртвых. Благодаря таким предсказаниям значение воскресения Христа для христианской апологетики становится уникальным.

Ветхозаветные пророчества о Воскресении. Иудейские пророки предсказывали Воскресение как посредством прямого указания, так и косвенно, в качестве следствия в методе логического исключения. Апостолы соотносили определённые ветхозаветные тексты с воскресением Христа (Пс. 2:7; ср. Евр. 1:5; Деян. 13:33). Как указывает Пётр, мы, поскольку знаем, что

Давид умер и был похоронен, должны прийти к выводу, что он подразумевает Христа, когда говорит: «Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление» (Пс. 15:8–11; цитируется в Деян. 2:25–31). Не вызывает сомнений, что Павел, проповедуя евреям в синагогах, обращался к этому и к аналогичным текстам, когда «говорил с ними из Писаний, открывая и доказывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мёртвых» (Деян. 17:2–3).

Кроме того, Ветхий Завет учит о Воскресении косвенно, в качестве следствия в методе логического исключения. Здесь мы встречаем ясные указания на то, что Мессии предстоит умереть (ср. Пс. 21: Ис. 53), и не менее ясные указания на то, что Мессию ждёт непреходящая политическая власть в Иерусалиме (Ис. 9:6; Дан. 2:44; Зах. 13:1). Невозможно по-настоящему согласовать два эти утверждения, если только не предположить, что Мессия, умерев, воскреснет из мёртвых для вечного царствования. В Ветхом Завете нет никаких указаний на то, что могут прийти два Мессии – один для страданий, другой для царствования – как предполагают некоторые иудейские богословы. Мессия всегда упоминается в единственном числе (ср. Ис. 9:6; 53:1 и далее; Дан. 9:26). Ни о каком втором Мессии нет и речи.

Однако Иисус ещё не начал царствовать, когда умер. Только благодаря Его воскресению смогло бы исполниться пророчество о мессианском Царстве.

Предсказание Своего воскресения Иисусом. В нескольких случаях Иисус тоже предсказывал Своё воскресение из мёртвых. В самом начале Своего служения Он сказал: «разрушьте храм сей [Моё Тело], и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2:19, 21). Согласно Мф. 12:40, он сказал: «как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи». А тем, кто видел Его чудеса и упрямо не веровал, Он сказал: «род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф. 12:39; 16:4). После исповедания Петра Он «начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать […] и быть убиту, и в

третий день воскреснуть» (Мк. 8:31). С тех пор и до самой Его смерти это стало центральной темой в Его учении (Мф. 27:63; Мк. 14:58). Далее, Иисус учил, что воскресит Себя из мёртвых, говоря о Своей жизни: «имею власть отдать её и власть имею опять принять её» (Ин. 10:18).

Как утверждает в своей философии науки Карл Поппер (Popper), всякий раз, когда исполняется «рискованное предсказание», это становится подтверждением теории, в рамках которой данное предсказание сделано. В таком случае исполнение пророчеств Иисуса о Его воскресении подтверждает истинность Его слов о том, что Он есть Бог. Ибо какое предсказание может быть рискованней, чем предсказание собственного воскресения? Если кто-то не признаёт эти линии свидетельства как подтверждение истинности учения Христа, значит, его философия страдает неким уклоном, который не позволит признать в качестве свидетельства что бы то ни было.

Заключение. Иисус провозглашал Себя Богом и доказал это благодаря сочетанию трёх видов сверхъестественного подтверждения Его слов: исполнившиеся пророчества, ознаменованная чудесами жизнь и Его воскресение из мёртвых. Эта уникальная совокупность сверхъестественных событий свидетельствует, что Он был Богом, воплотившимся в человека. Тем самым также опровергается тот довод Дэвида °Юма, что поскольку на всех чудесах основаны одинаковые притязания, их доказательства взаимоуничтожаются. Не во всех религиях высказываются сходные притязания на основе чудес. Только в христианстве его Основатель указывал на доказательство того, что Он есть Бог, в виде такой совокупности уникальных сверхъестественных событий, которая связана с Иисусом (*см*. Христос: уникальность). Следовательно, только Христос имеет свидетельство чудесных знамений о Своей божественной сущности и, благодаря этому, достоин веры в то, что всё, чему Он учит, есть истина.

Библиография:

F. F. Bruce, and W. J. Martin, «Two Laymen on Christ’s Deity», *CT*.

J. Buell, et al., *Jesus: God, Ghost or Guru?*

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.
___ and A. Saleeb, *Answering Islam*.
C. Hodge. Systematic Theology, Vol. 1. chapter 8.
H. W. Hoehner. *Chronological Aspects of the Life of Christ*.
C. S. Lewis, *Mere Christianity*.
J. McDowell and B. Larson, *Jesus: A Biblical Defense of His Deity*.
R. Rhoads, *Christ Before the Manger*.
P. W. Stoner, *Science Speaks*.
B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*.

Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу

(*CHRIST OF FAITH vs. JESUS OF HISTORY*)

Различие между «Христом веры» и историческим Иисусом часто возводят к трудам Мартина Калера (Kahler, 1835–1912), хотя он, возможно, подразумевал под этим выражением совсем не то, что современные критики. Готхольд Лессинг (Lessing, 1729–1781) ещё до Калера заложил основы для концепции отделения Христа веры от исторического Иисуса. То, что произошло с этой концепцией разделения за время «поисков исторического Иисуса», обсуждается в статье *Христос: поиски исторического Иисуса*.

«Ров» Лессинга. Уже в 1778 г. Лессинг расценивал интервал, отделяющий историческое от вечного, как «пакостный ров, который я не могу пересечь, как бы часто и как бы ревностно я ни старался через него перепрыгнуть» (Lessing, 55). Эта пропасть отделяет возможные в своём существовании истины истории от истин религии, существующих с необходимостью. И просто нет никаких способов переправиться через неё, если подходить к ней с нашего края. Поэтому, заключает Лессинг, не имеет значения, насколько правдоподобными кто-либо сочтёт евангельские повествования, всё равно они никогда не смогут стать опорой в познании вечных истин.

Пропасть Канта. В 1781 году Иммануил °Кант говорил в своей «Критике чистого разума» о пропасти между возможными истинами нашего опыта и необходимыми истинами рассудка. Исходя из этого, он считал нужным разрушить всякую философскую и научную основу для веры в Бога. «Я, таким образом, нахожу, что необходимо отрицать *знание*, чтобы расчистить место для *веры*», писал он (Kant, «Preface», 29). Кант полагает, что в царство религии следует входить через веру. Это сфера практического, а не теоретического разума. Кант утверждает, что существует непреодолимая пропасть между объективным, научным, познаваемым миром фактов и

непознаваемым миром ценностей (то есть морали и религии). Такая дихотомия «факты/ценности» является основой для дальнейшего отделения Христа веры от исторического Иисуса.

Деление на историческое и историчное у Калера. В названии книги Калера описывается дихотомия, ввести которую он полагал необходимым: «Так называемый исторический Иисус и историчный, библейский Христос» (1892). Считается, что к этому труду и восходит концепция различения «исторического» (*historisch*) Иисуса и «историчного», «историйного» (*Geschichtlich*) Христа. Впрочем, под «историческим» Иисусом Калер подразумевал Иисуса вреконструкции либеральной библейской критики его времени, а не реального Иисуса первого столетия.

Калер спрашивает: «Вправе ли мы ожидать, что верующие станут полагаться на авторитет учёных мужей, когда речь идёт об источнике, из которого им предстоит черпать истины для своей жизни?» Он продолжает: «Я не смог найти твёрдой опоры в зыбких вероятностях возможного или в текучей массе подробностей, оценка правдоподобности которых всё время меняется» (Kahler, 109, 111). Хотя Калер не признавал непогрешимость (безошибочность) Библии, он был убеждён, что Евангелие в целом заслуживает доверия. Он говорил о его «сравнительно высокой достоверности». Непродуманная позиция Калера в вопросе об отношении к Евангелию привела его к тому, что даже евангельские «легенды» он расценивал как достоверные, «до тех пор, пока это мыслимо» (ibid., 79–90, 95, 141–42).

В чём «мы хотели бы добиться абсолютной ясности, – писал Калер, – так это в понимании того, что в конечном счёте мы верим в Христа не на основе какого бы то ни было авторитетного источника, а потому, что Он Сам пробуждает в нас эту веру» (ibid., 87). Калер задавал вопрос, критический для Церкви его времени: «Как Иисус Христос может стать реальным объектом веры для всех христиан, если то, Кем и каким Он в действительности был, можно установить только с помощью исследовательских методов, настолько изощрённых, что эта

задача по силам лишь учёным нашего времени?» (см. Soulen, 98).

«Скачок» Кьеркегора. Почву для позднейшей концепции различения исторического Иисуса и Христа веры подготавливал и датский иконоборец Серен °Кьеркегор. Кьеркегор спрашивал: «Как может что-то, имеющее историческую природу, оказаться решающим для вечного блаженства?» (Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscripts*, 86). Тем самым Кьеркегор принижал историческую основу христианства. Реальная история для него не так важна по сравнению с верой в то, «что в таком-то и таком-то году Бог появился среди нас в смиренном облике раба, что в нашем обществе Он жил и учил, а в конце концов умер» (Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, 130). Только «скачок» веры может перенести нас от исторического к духовному (*см*. фидеизм).

Христос в противопоставлении Иисусу. Рудольф Бультман (Bultmann) сформулировал концепцию отличия Христа веры от Иисуса истории в окончательном, решительном и радикальном виде. её можно резюмировать следующим образом:

Исторический Иисус
Историчный Христос
Не имеет значения для веры
Имеет значение для веры
Иисус учёных
Христос верующих
Иисус исторического критического метода
Христос Евангелия
Неопределённое обоснование
Незыблемое обоснование
Для большинства христиан недоступен
Доступен всем христианам
Фактичность Иисуса
Значение Иисуса
Иисус прошлого
Христос настоящего

Из этой концепции часто выводят то следствие, что историческое не имеет или почти не имеет значения для духовного. Как настаивал Кьеркегор, даже если удастся доказать историческую достоверность Евангелия в каждой детали, это не обязательно сделает вас ближе к Христу. И наоборот, если критики сумеют опровергнуть историческую подоплёку Евангелия, оставив только факт существования некоего человека, в котором, как верили окружающие, обитал Бог, это не разрушит устои истинной веры.

Оценка. В целом дихотомия исторического Иисуса и Христа веры основана на чрезвычайно сомнительных допущениях. Первое из них относится к исторической достоверности новозаветных документов.

Что нужно для спасения. Эта концепция, предполагающая, что Евангелие исторически недостоверно, противоречит учению Нового Завета о том, что необходимо для спасения. Апостол Павел особо выделял необходимость веры в то, что Иисус умер и телесно воскрес из мёртвых (*см*. воскресение Христа: свидетельства; смерть Христа). Он писал:

А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мёртвые не воскресают; ибо, если мёртвые не воскресают, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы ещё во грехах ваших; поэтому и умершие во Христе погибли. И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков [1Кор. 15:14–19].

Внимательность священнописателей. Кроме того, такое безразличие к исторической достоверности не свойственно самим новозаветным священнописателям, которые, как видно, были озабочены составлением точного и подробного отчёта о происшедшем, а не обобщённого мифа. Лука, по сути дела, описывает для нас свой исследовательский метод и свои цели в качестве историка:

Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, – то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твёрдое основание того учения, в котором был наставлен [Лк. 1:1–4].

Свою заинтересованность в качестве историка Лука проявляет, связывая своё повествование с фигурами и соответствующими событиями, ставшими достоянием публичной истории (*см*. Евангелие от Луки: предполагаемые ошибки; Книга Деяний: историческая достоверность), такими как Ирод Великий (Лк. 1:5), кесарь Август (Лк. 2:1), Квириний (Лк. 2:2), Пилат (Лк. 3:1), и многими другими, на всём протяжении Евангелия от Луки и Книги Деяний. Отметим исторические подробности в его датировке проповеди Иоанна Крестителя о приближении пришествия Христа – «в пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе» (Лк. 3:1–2).

Существует необоснованное предположение о том, что Новый Завет и особенно Евангелие не имеют достаточных исторических подтверждений. Это просто неверно (*см*. Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи и другие статьи на тему достоверности новозаветных повествований).

Ложная дихотомия. Отделение исторического Иисуса от Христа веры основано на ложной дихотомии факта и веры (*см*. вера и разум) или факта и ценностей. Историческое значение Христа не может быть отделено от Его исторического существования. Если Христос, вопреки Новому Завету, не жил, не учил, не умер и не воскрес из мёртвых, то сегодня Он не имел бы никакого значения для спасения.

Даже после целого столетия разработки концепция различения остаётся смутной и неоднозначной, от автора к

автору меняя своё смысловое наполнение. Калер прибегал к ней для защиты «критического пиетизма». Для Бультмана она подразумевала экзистенциализм в духе Мартина Хайдеггера (Heidegger; см. Meyer, 27). Как отмечает Джон Мейер, «превозносимый Бультманом Христос веры подозрительно похож на вневременной гностический миф или на один из архетипов Юнга [Jung]» (ibid., 28). Ближе к другому краю спектра такие учёные, как Пауль Альтхаус (Althaus; 1888–1966), обращались к концепции Калера, чтобы отстоять более консервативный подход в вопросе об исторической сущности Иисуса. Сам Калер не принял бы ни трактовку Бультмана, ни трактовку Альтхауса. Альберт Швейцер (Schweitzer; 1875–1965) лучше представлял, что имел в виду Калер. Швейцер строго осуждал тех, кто во имя этой концепции различения связывает Христа веры со всевозможными социальными тенденциями, от разрушения древней культуры до современного прогресса.

Таким образом, концепция различения *исторического* и *историчного* превратилась в громкую фразу, которая может означать всё что угодно (ibid.).

Библиография:

G. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels.*

M. J. Borg, *Jesus In Contemporary Scholarship.*

C. E. Braaten, «Martin Kahler on the Historic. Biblical Christ» // R. A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ.*

G. Habermas, *The Historical Jesus*.

M. Kahler, *The So Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ.*

I. Kant, *Critique of Pure Beason*.

S. Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscripts*.

→ *Philosophical Fragments.*

J. P. Meyer, *A Marginal Jew.*

G. Lessing, *Lessing's Theological Writings*, trans. H. Chadwick.

R. N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 2d ed.

R. Striple, *Modem Search for the Heal Jesus.*

Христос: внехристианские источники

(*JESUS. NON-CHI11STIAN SOURCES*)

Негативные библейские критики выдвигают прямые обвинения в том, или подразумевают то, что новозаветные документы недостоверны, так как написаны учениками Иисуса или позднейшими христианами. Указывают, что подтверждений существования Иисуса в каких-либо внехристианских источниках не имеется. Однако несколько факторов делают такую критику несостоятельной (*см*. Библия: критика).

Свидетельство. Имеются чрезвычайно весомые свидетельства того, что в Новом Завете приведены исторически достоверные рассказы, записанные современниками и очевидцами событий (*см*. Библия: свидетельства истинности; Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи). Имеется больше рукописей – причём более ранних рукописей, лучше скопированных рукописей и рукописей, составленных большим количеством людей, бывших ближе к событиям – нежели для любого другого явления древней истории. Археология постоянно даёт новые подтверждения различных подробностей этих повествований (*см*. Новый Завет: археология). Если недостоверны материалы Нового Завета, то у нас не остаётся никакой надежды на хоть сколько-то достоверное знание о древней истории вообще.

То возражение, что эти тексты написаны пристрастно, подразумевает важный, но ошибочный тезис о том, что очевидцы не могут быть надёжны, если были близки к тому, о ком свидетельствуют. Это явно неверно. Выжившие в еврейском Холокосте во время Второй мировой войны были близки к событиям, о которых они рассказали миру. Сам этот факт и дал им максимальные возможности для того, чтобы знать, что происходило. Они были там, и это происходило с ними. То же самое можно сказать о судебном свидетельстве человека, который пережил преступное нападение. Это относится и к тем, кто выжил при вторжении в Нормандию во время Второй

мировой войны или при «Новогодней атаке» 1968 г. во время войны во Вьетнаме. Новозаветным свидетелям не следует давать отвод по той причине, что они были близки к событиям, которые описывают.

Тому возражению, что о Иисусе нет свидетельств неверующих, родственно возражение, что при наличии «сильных» свидетельств отсутствуют свидетельства «слабые».

Допустим, что имелось четыре очевидца убийства. Пятый человек появился на месте действия уже после самого убийства и видел только тело жертвы. ещё один человек слышал рассказ об этом убийстве. На суде адвокат заявляет: «За исключением этих четырёх очевидцев, свидетельства слишком слабые, и дело должно быть прекращено за недостаточностью улик». Присутствующим остаётся только думать, что адвокат очень ловко умеет путать следы. Внимание судьи и присяжных было отвлечено от сильнейшего свидетельства на свидетельство слабейшее, так что всё рассуждение с очевидностью было неправомерным. Поскольку новозаветные свидетельства о Иисусе являются единственными свидетельствами современников и очевидцев, логической ошибкой было бы переключать внимание на внехристианские светские источники. Тем не менее поучительно будет проследить, какие подтверждающие свидетельства о Иисусе можно собрать вне Нового Завета.

Библиография: Существуют великолепные возможности для того, чтобы получить более полное описание этих свидетельств. В книге Джоша Мак-Дауэлла «Неоспоримые свидетельства» (McDowell, *Evidence That Demands a Verdict*) одна глава посвящена внехристианским свидетельствам. Ф. Ф. °Брюс представил популярный анализ этих свидетельств в книге «Новозаветные документы: достоверны ли они?» (Bruce, T*he New Testament Documents: Are They Reliable*), а труд Брюса «Иисус и происхождение христианства за рамками Нового Завета» (*Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*) является более глубоким и скрупулёзным документальным исследованием. Современные материалы на эту тему

содержатся в одной из глав книги Гэри Хабермаса «Исторический Иисус» (Habermas, *The Historical Jesus*).

Древние историки. Поразительное количество информации о Иисусе можно найти у историков, живших в одно время с Ним или вскоре после. В их число входят:

Тацит. Римский историк первого столетия Тацит считается одним из самых скрупулёзно точных историков в древнем мире. Он рассказывает о великом пожаре в Риме, вину за который возлагали на императора Нерона:

Впоследствии, чтобы избавиться от слухов, Нерон стал перекладывать с себя вину и учинил самые изощрённые гонения на класс людей, которые своей гнусностью вызывали общую ненависть и которых чернь называла «христианами». Христус, от которого пошло это название, подвергся в правление Тиберия высшей мере наказания от рук одного из наших прокураторов, Понтия Пилата, а зловреднейшее суеверие, на короткое время этим остановленное, вновь распространилось не только в Иудее, первом источнике зол, но даже в Риме, где всё самое отвратительное и позорное, что только есть в разных концах света, находит свой центр притяжения и становится популярным [Tacitus, *Annals*, 15.44].

В этом отрывке содержится упоминание христиан, получивших своё название от Христуса (*Христос* в латинизированной форме). Которого во время царствования Тиберия подверг «высшей мере наказания» Понтий Пилат. «Суеверием», зародившимся в Иудее и дошедшим до Рима, была, скорее всего, вера в воскресение Иисуса.

Светоний. Светоний был главным секретарём императора Адриана (правил в 117–138). У него важны две ссылки:

Иудеев, постоянно волнуемых Хрестом, он изгнал из Рима [Светоний, «Клавдий», 25 (Светоний, «Жизнь двенадцати цезарей» / Перев. М. Гаспарова. – М.: 1990.)].

После великого пожара в Риме [...] наказаны христиане, приверженцы нового и зловредного суеверия [Светоний, «Нерон», 16].

Эти короткие ссылки позволяют установить несколько фактов. Существовал человек по имени *Хрестус* (или Христос),

живший в первом столетии. Определённая часть иудеев вызывала беспорядки, связанные с этим человеком. Светоний, писавший об этом спустя много лет, не имел возможности точно знать, подстрекались ли беспорядки Хрестусом или противниками его последователей среди иудеев. В любом случае Клавдия это раздражало настолько, что он выгнал из города всех иудеев (в том числе помощников Павла Акилу и Прискиллу) в 49 г. по Р. Х. Христиане также подвергались гонениям после пожара Рима, а исповедовали они новую религиозную веру.

Иосиф Флавий. °Иосиф Флавий (ок. 37/38–97) был иудейским повстанцем, который во время Иудейской войны перешёл на сторону римлян как раз вовремя, чтобы спасти свою жизнь. Он стал историком и работал под покровительством императора Веспасиана. Его труд «Иудейские древности» создан в начале 90-х гг. и содержит два интересных нам отрывка. В первом упоминается Иаков, «брат Иисуса, звавшегося Христом» (Josephus, *Antiquities*, 20:9). Это подтверждает новозаветные сведения о том, что существовал человек по имени Иисус, известный также как «Христос» и имевший брата по имени Иаков. Второе упоминание, имеющую более явную форму, оказывается и гораздо более спорным:

И приблизительно в это время жил Иисус, мудрый человек, если законно будет называть Его человеком, поскольку Он творил невиданные чудеса [...] Он был Христом [...] Он снова явился им живым на третий день, как и предсказывали Божии пророки – об этом и о десяти тысячах других связанных с Ним чудес [Josephus, *Antiquities*, 18:3].

Подлинность этого отрывка ставится под сомнение учёными самых разных взглядов, так как представляется маловероятным, чтобы иудей, живший и работавший вне христианского окружения, высказывался о Иисусе таким образом. Даже богослов и апологет Ориген (ок. 185 – ок. 254) утверждал, что Иосиф Флавий не верил, чтобы Иисус был Мессией (Origen, *Contra Celsus*, 1:47). Несмотря на эти опасения, имеются и соображения в пользу того, чтобы признать большую часть текста подлинной. Во-первых,

существуют хорошие текстуальные подтверждения для этого упоминания Иисуса, а текстуальных опровержений нет. Во-вторых, текст написан в стиле Иосифа Флавия. В-третьих, некоторые формулировки здесь, по всей вероятности, не могли бы принадлежать христианину. В-четвёртых, отрывок соответствует своему контексту как грамматически, так и исторически. В-пятых, процитированная ссылка на Иисуса (Josephus, *Antiquities*, 20), должна подразумевать Его упоминание в предыдущей части текста. И наконец, арабский перевод этого текста содержит все его основные положения без сомнительных элементов:

В то время жил один мудрый человек по имени Иисус. И его дела были добрыми, и известна была [его] добродетельность. И многие люди из иудеев и других народов стали его учениками. Пилат приговорил его к распятию и смерти. Но те, кто стал его учениками, не отказались от своего ученичества. Они рассказывали, что он являлся им через три дня после своего распятия и что он был живым; поэтому, он, может быть, и был тем Мессией, про Которого пророки предрекали чудеса [цитируется в Habermas, 186].

Даже без той своей части, которая похожа на сделанную христианами вставку, данный текст является экстраординарным свидетельством о жизни, смерти и нравственном влиянии Иисуса. Здесь указывается, что Иисус был известен как мудрый и добродетельный человек, имевший учеников среди иудеев и язычников. Пилат приговорил Его к смерти через распятие. Ученики же сообщали, что Он воскрес из мёртвых на третий день. Это событие связывали с тем, что Он провозглашал Себя Мессией.

Фалл. Фалл писал примерно в 52 г. Ни одно из его произведений не сохранилось, хотя разрозненные отрывки дошли до нас в виде цитат у других писателей. Одним из таких писателей был Юлий Африканский (ок. 221), который ссылается на Фалла при обсуждении тьмы, случившейся после распятия Христа:

На весь мир пала самая ужасная тьма; и камни раскололись от землетрясения, и многие строения в Иудее и

других местах разрушились. Эту тьму Фалл в третьей книге своей «Истории» называет, на мой взгляд, без всякого основания, солнечным затмением ["Extant Writings», 18 // A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante Nlcene Fathers*].

Юлий Африканский отождествляет тьму, которую Фалл объяснял солнечным затмением, с тьмой после распятия, упомянутой в Лк. 23:44–45.

Представители властей. К другим внехристианским источникам относятся древние представители власти, сам статус которых давал им уникальную возможность ознакомиться с официальными сведениями, недоступными для широкой публики.

Плиний Младший. Плиний Младший был римским писателем и государственным чиновником. В своём письме к императору Траяну ок. 112 г. Плиний так описывает религиозные обряды первых христиан:

У них был обычай встречаться по определённым условленным дням перед рассветом и тогда петь на несколько голосов гимн Христу, как богу, и возлагать на себя торжественный обет: не творить никаких злых дел, никогда не совершать ни обмана, ни воровства, ни прелюбодейства, никогда не нарушать своего слова, никогда не отрицать свой долг, если придёт пора его отдавать; после чего они, согласно своему обычаю, расходились и вновь собирались для участия в совместной трапезе – но трапезе самого обычного и невинного свойства (Pliny, *Letters*, 10:96].

В этом отрывке подтверждается несколько новозаветных описаний. Самое примечательное обстоятельство – то, что первые христиане поклонялись Иисусу как Богу. Их обычаи указывают также на твёрдую нравственность, идущую, вероятно, от Иисуса. Упоминаются также вечери любви и причастие. Позже в том же самом письме Плиний называет учение Иисуса и Его последователей «непомерным суеверием» и «заразительным суеверием», под чем может подразумеваться проповедуемая христианами вера в воскресение Иисуса.

Император Траян. В ответ на письмо Плиния император Траян даёт следующие указания относительно обращения с

христианами:

Сыска этих людей не учинять; если же они разоблачены и признаны виновными, они должны быть наказаны, с тем, однако, ограничением, что в случае, когда обвиняемый отрицает свою принадлежность к христианам и предоставит доказательства, что таковым не является (то есть, поклоняясь нашим богам), его следует простить ввиду раскаяния, даже если до этого он мог возбуждать подозрения [ibid., 10:97].

Это проливает некоторый свет на то, как римские власти относились к первым христианам. Христиане подлежали наказанию за то, что не поклоняются римским богам, однако эти гонения имели и свои ограничения.

Адриан. Христианский историк Евсевий (ок. 265–339) приводит письмо императора Адриана Минцию Фундану, асийскому проконсулу. По аналогии с письмом Траяна Плинию, Адриан даёт указания, как поступать с христианами:

Я, таким образом, не хочу, чтобы дело проходило без расследования, ни чтобы этих людей постоянно изводили, ни чтобы возможность злонамеренных действий представлялась информаторам. Если, следовательно, провинциалы в состоянии ясно обосновать свои обвинения против христиан, так, чтобы отвечать перед трибуналом, то пусть именно так и поступают, а не действуя просто через петиции и крики против христиан. Ибо намного правильней, коль скоро кто-то придёт с обвинениями, чтобы ты их расследовал [Eusebius, *Ecclesiastical History*, 4:9].

Данный отрывок подтверждает, что христиане часто обвинялись в нарушении закона и подвергались наказаниям, но при этом власти обязаны были проявлять сдержанность.

Другие иудейские источники. Кроме свидетельств иудейских священнописателей Нового Завета и Иосифа Флавия, существуют и другие иудейские свидетельства о жизни Иисуса.

Талмуд. Наиболее ценные тексты Талмуда, касающиеся исторического Иисуса, составлены между 70 г. и 200 г., в так называемый период «таннаим» (таннаев). Самым важным текстом является Sanhedrin 43a:

В канун Пасхи Иешуа был распят. Ибо за сорок дней до того, как произошла казнь, глашатай вышел и объявил: «Он

добивается, чтобы его побили камнями, потому что он занимается ворожбой и соблазняет Израиль к вероотступничеству. Каждый, кто может что-то сказать в его пользу, пусть выйдет вперёд и защищает его». Но поскольку никто не выступил в его защиту, он был распят накануне Пасхи! [*Babylonian Talmud*].

В этом отрывке подтверждается факт распятия наряду с временем этого события – канун Пасхи – и обвинением в ворожбе и вероотступничестве. Данный текст также сообщает нам о глашатае, который выходил в период перед смертью Иисуса (ср. Ин. 8:58–59; 10:31–33, 39). В ещё одном тексте из этого же раздела говорится о пяти учениках Иисуса. Большинство других упоминаний Иисуса и христианства в Талмуде появились в гораздо более поздний период и имеют сомнительную историческую ценность.

Toledoth Jesu. Ещё одно, довольно позднее, свидетельство – это «Толдот Иесу» (*Toledoth Jesu*, «Житие Иисуса»), антихристианский документ, написанный в пятом столетии. Здесь разъясняется, что тело Иисуса было тайно перенесено в другую гробницу, потому что ученики собирались его выкрасть. Когда же ученики пришли к гробу, тело Иисуса уже исчезло, поэтому они решили, что Он воскрес. А между тем иудейские власти знали об истинном местонахождении тела Иисуса. Этот документ, хотя и достаточно поздний, судя по всему, отражает представления, распространённые в более ранний период (ср. Мф. 28:11–15).

Другие языческие источники. Кроме римских, существуют и другие языческие источники сведений о жизни Иисуса. В их число входят:

Лукиан. Лукиан Самосатский – греческий писатель второго столетия; в его произведениях встречается саркастическая критика христианства:

Христиане, знаешь ли, и до сих пор поклоняются человеку – личности, во всех отношениях примечательной; он ввёл для них новомодные обряды. за что и был распят [...] Понимаешь, эти сбитые с толку создания исходят из главного своего убеждения, что они отныне бессмертны, чем и объясняется их презрение к

смерти и добровольное самопожертвование, столь среди них распространённые; а ещё их изначальный законодатель внушил им, что все они братья – с того момента, как они обратились в веру и отрицают греческих богов, и поклоняются распятому мудрецу, и живут по его законам. Всё это они принимают просто на веру, и в итоге отвергают все мирские блага, запросто передавая их в своё общее достояние [Lucian, *Death of Pelegrine*, 11–13].

Согласно анализу Хабермаса, из этого текста можно вывести несколько утверждений. Христиане поклонялись Иисусу. Он проповедовал новое учение и был за это учение распят. В Его учении провозглашалось братство всех верующих, подчёркивалась важность обращения в веру и отрицания всех иных богов. Христиане жили по заповедям Иисуса. Далее, последователи Иисуса верили в своё бессмертие, им было свойственно презрение к смерти, добровольное самопожертвование и отказ от материальных благ. Лукиан, хотя и был весьма красноречивым критиком Церкви, оставил нам одно из самых содержательных внехристианских свидетельств о Иисусе и раннем христианстве.

Мара Бар-Серапион. Мара Бар-Серапион написал в Сирии послание к своему сыну в период между концом первого и началом третьего столетия. В тексте содержится достаточно явное упоминание Иисуса:

Что выиграли афиняне, приговорив Сократа к смерти? Голод и чума напали на них как возмездие за это преступление. Что выиграли жители Самоса от того, что преследовали Пифагора? Их земля сразу же была занесена песком. Что выиграли евреи, казнив своего мудрого царя? Именно после этого их царство прекратило своё существование. Бог по справедливости воздал отмщение за этих трёх мудрецов: афиняне умерли от голода, жителей Самоса затопило море, евреи, разгромленные и изгнанные со своей земли, полностью рассеялись. Но Сократ не умер без следа; он живёт в статуе Геры. Не умер без следа и мудрый царь; он живёт в учении, которое оставил [British Museum, Syriac ms, add. 14, 658; цитируется в Habermas, 200].

В данном тексте находят своё подтверждение четыре конкретных вывода, которые восходят к Новому Завету: 1) Иисуса считали мудрым и добродетельным; 2) многие видели в Иисусе Царя Израиля; 3) иудеи приговорили Иисуса к смерти; 4) Иисус продолжал жить в учении Своих последователей.

Гностические источники. Вскоре после времени Иисуса существовало несколько нехристианских течений, имевших те или иные связи с Церковью. Одной из самых процветающих была секта гностиков (*см*. гностицизм).

«Евангелие истины». Эта книга, датируемая вторым столетием, предположительно была написана Валентином (135–160). В нескольких местах здесь подтверждается, что Иисус был исторической личностью:

Ибо, когда они видели Его и слышали. Он дал им ощутить Себя на вкус и залах, разрешил им прикоснуться к возлюбленному Сыну. Когда Он явился, наставляя их о Своём Отце [...] Ибо Он пришёл в плотском облике [30:27–33; 31:4–6].

В ещё одном отрывке мы читаем:

Иисус с терпением принимал муки (...) ибо Он знал, что Его смерть – это жизнь для многих [...] Он был прибит к древу; с креста Он провозгласил закон Отца [...] Он через жизнь сошёл к смерти [...] Отрешившись от бренных лохмотьев. Он облёкся в нетленное, которого уже никто не сможет Его лишить [20:11–14,25–34].

Эти цитаты подтверждают, что Иисус есть Сын Божий и Слово, ставшее человеком, ставшее плотью. Он наставлял учеников о Своём Отце. Иисус принял страдание и был распят. Его смерть принесла жизнь для многих. Иисус воскрес из мёртвых в нетленном теле.

Апокриф Иоанна – это гностическое произведение второго столетия, которое начинается с рассказа, предположительно исторического, о споре между Ариманием Фарисеем и учеником Господа Иоанном, сыном Зеведеевым. Иоанн якобы сказал, что Иисус «ушёл туда, откуда пришёл» (1:5–17). Это очевидная ссылка на Вознесение. Ариманий ответил, что Иоанн введён Иисусом в заблуждение. Вне «Апокрифона» нет никаких

свидетельств того, чтобы такая сцена действительно имела место.

°"Евангелие от Фомы (140–200)» – это собрание ряда вымышленных и ряда действительных событий и изречений Иисуса. Здесь нам предлагаются примеры того, как называл Себя Иисус. Иисус провозглашал, что Он – Воскресший, Сын Человеческий, Сын Отца и Всё сущее в мире. Как и в Библии, ученики не смогли понять, Кто в действительности перед ними. В «Евангелии от Фомы» упоминаются смерть и вознесение Иисуса. Это сугубо гностическое произведение, и по этой причине, а также из-за поздней даты создания, оно имеет лишь ограниченную историческую ценность.

Трактат о Воскресении – это ещё одно гностическое произведение, относящееся к концу второго столетия. «Трактат», хотя и пропитан строго гностической философией, подтверждает несколько положений: Иисусу была присуща истинная божественность. Несмотря на это, Иисус, Сын Божий, стал плотью. Иисус умер, затем воскрес и даёт победу над смертью тем, кто в Него верует. Этот источник тоже имеет лишь ограниченную ценность.

Другие, несохранившиеся источники. Кроме этих внехристианских источников сведений о жизни Христа, некоторые документы упоминаются в литературе, но не были обнаружены.

«Деяния Понтия Пилата». Хотя этот документ, предположительно официальный, не сохранился, на «Деяния Понтия Пилата» ссылаются °Иустин Мученик ок. 150 г. и °Тертуллиан ок. 200 г. Иустин пишет:

А выражение «пронзили руки мои и ноги мои» было сказано про гвозди при распятии, которые вбили в Его руки и в Его ноги. А после того, как Он был распят, бросали жребий о Его одеждах, и те, кто распял Его, делили их между собой. А в том, что всё это происходило, ты можешь удостовериться из «Деяний» Понтия Пилата [First *Apology*, 35].

Иустин также указывает, что чудеса Иисуса можно подтвердить этим же документом (ibid., 48).

Флегон. Флегон (р. ок. 80) был вольноотпущенником императора Адриана. Ни одно из произведений Флегона не сохранилось, но он несколько раз упоминается позднейшими писателями. Он рассказал о смерти и воскресении Христа в своих не дошедших до нас «Хрониках», отметив: «Иисус, пока был жив, ничем не мог помочь себе, но воскрес после смерти и сохранил следы перенесённых мучений и показывал раны на руках, пронзённых гвоздями» (Phlegon, цитируется в Origen, 4.455; ср. Habermas, 210; Anderson, 19). Флегон также упоминает «затмение во времена Тиберия Кесаря, в правление которого, по-видимому, и был распят Иисус, а также великое землетрясение, произошедшее тогда же» (Origen, 14). Эту цитату подтверждает и Юлий Африканский (Julius Africanus, 18).

Хабермас подводит итоги этой ссылки на Флегона так: Иисус предсказал грядущее, во время распятия было затмение, и произошло это в царствование Тиберия. После Своего воскресения Иисус являлся ученикам и показывал Свои раны, в частности, следы от гвоздей при распятии (Habermas, 211).

Заключение. Основными источниками сведений о жизни Христа являются четыре Евангелия (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). Однако существует и значительное количество ссылок во внехристианских источниках, которые дополняют и подтверждают повествования Евангелий. Это, главным образом, греческие, римские, иудейские и самарянские источники, датируемые первым столетием. В кратком пересказе, они сообщают нам, что: 1) Иисус был родом из Назарета; 2) Он был мудрым и добродетельным; 3) Он был распят в Палестине при Понтии Пилате, в царствование кесаря Тиберия, во время Пасхи, и считался Царём Иудейским; 4) Его ученики верили, что Он на третий день воскрес из мёртвых; 5) Его враги признавали, что Он совершал необычайные дела, которые они называли «ворожбой»; 6) небольшая кучка Его учеников стремительно расширилась, распространив Его учение до самого Рима; 7) Его ученики отвергали многоБожье, жили нравственной жизнью и поклонялись Христу как своему Богу. Такое описание

подтверждает то представление о Христе, которое дают нам новозаветные Евангелия.

Библиография:

J. N. D. Anderson, *The Witness of History*.

F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*

→ *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*.

Eusebius, *Ecclesiastical History*, C. F. Cruse, trans.

Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*.

G. Habermas, *The Historical Jesus*, chap. 9.

Lucian of Samosata, *The Works of Lucian of Samosata*.

J. McDowell, *Evidence That Demands a Verdict*, chap. 5.

Origen, *Contra Celsus*.

Pliny the Younger, *Letters*, W. Melmoth, trans.

A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*.

Suetonius, *Life of Claudius*.

→ *Life of Nero*.

Tacitus, *Annals*.

Христос: поиски исторического Иисуса

(*JESUS, QUEST FOR THE HISTORICAL*)

Свыше 100 лет продолжаются попытки реконструировать исторического Иисуса и отделить эту личность от Христа веры (*см*. Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу). Фактически, таких «поисков» было несколько. Во всех из них, кроме последнего, отрицалась историческая достоверность Нового Завета в целом и подрывались основы ортодоксального христианства и христианской апологетики.

Поиски реального Иисуса можно разделить на четыре периода: 1) первый или «старый поиск», 1778–1906; 2) период «без поисков», 1906–1953; 3) «новый поиск», 1953–1970; 4) третий поиск, с 1970 г. (см. Holden, chap. 2).

Период первого поиска. Поиск исторического Иисуса начался с посмертной публикации «Вольфенбюттельских фрагментов неизвестного» Германа Реймаруса (Reimarus), осуществлённой Готхольдом Лессингом (Lessing). Во фрагменте «Об интенции Иисуса и Его учеников» Реймарус отделяет то, что говорили о Иисусе апостолы, от того, что говорил о Себе Иисус. Это разграничение между «Христом веры» и «Иисусом истории» остаётся коренным принципом во многих современных исследованиях Нового Завета (*см*. семинар по Иисусу). Оно восходит к отрицанию всего сверхъестественного у Бенедикта °Спинозы и в английском °деизме, а также к дихотомии «факты/ценности» у Иммануила °Канта.

В 1835 г. Давид °Штраус опубликовал свой отвергающий все элементы сверхъестественного труд «Жизнь Иисуса, критически исследованная». Под влиянием Дэвида °Юма Штраус отрицал историческую достоверность элементов сверхъестественного в Евангелии в качестве «неслыханных» и «мифологических». Это повлекло за собой дальнейшие попытки «демифологизировать» евангельские повествования (*см*. мифология и Новый Завет).

Альберт Швейцер закрыл в 1906 г. этот период своей книгой «Поиск исторического Иисуса». Он утверждал, что проповедь Иисуса по своей природе была эсхатологической, и

предположительно объективные исследования Его личности приводят к образу, отражающему лишь предубеждения исследователей. «Нет ничего более негативного, нежели результаты критического изучения жизни Иисуса, – писал Швейцер. – Это образ, сконструированный с помощью рационализма, наделённый жизнью с помощью либерализма и задрапированный с помощью современного богословия в исторические одежды» (Schweitzer, 396).

Период без поисков. Книга Швейцера серьёзно подорвала уверенность в перспективах поиска исторического Иисуса и ознаменовала начало периода, когда подобные поиски имели сомнительную репутацию. Рудольф °Бультман считал такую задачу методологически невыполнимой и богословски незаконной. В книге «Иисус и Слово» (1958) он писал: «Я решительно убеждён, что мы почти ничего не сможем узнать о реальной жизни и личности Иисуса, так как раннехристианские источники не проявляют к ним никакого интереса, к тому же фрагментарны и зачастую легендарны; а других источников сведений о Иисусе не существует» (Bultmann, 8). Бультман обозначил поворот от исторических поисков к экзистенциальному приобщению. Опираясь на идеи Штрауса, он начал демифологизировать Евангелия и трактовать их в экзистенциальном ключе.

Новый поиск. Ученик Бультмана Эрих Каземанн (Kasemann) начал «новый поиск» в своей знаменитой лекции 1953 г. Он отверг метод Бультмана как докетический (*см*. докетизм), так как Бультман отрицал человеческую ипостась Иисуса. Хотя Каземанн сохранил большинство предпосылок «старого поиска», цели его отличались. Старый поиск выявлял разрыв между Христом веры и Иисусом истории в контексте предполагаемой неразрывности этих концепций, тогда как новый поиск сосредотачивался на личности Христа, как проповедуемого Слова Божьего, и на Его соотношении с историей. Фундаментальным трудом нового поиска является книга Гюнтера Борнкамма (Bomkannn) «Иисус из Назарета» (1960).

Третий поиск. Самый последний поиск исторического Иисуса представляет собой, главным образом, реакцию на «новый поиск». Он является многосторонним, охватывая представителей радикального течения, течения «новой перспективы» и консервативного течения. К «консервативной» категории относятся И. Говард Маршалл (Marshall), Д. Ф. Д. Моул (Moule) и Дж. Р. Бисли-Мюррей (Beasley-Murray). Они отрицают то мнение, что новозаветный образ Иисуса был окрашен в некие тона эллинистических культов Спасителя (*см*. апофеоз; митраизм).

Группировка «новой перспективы» помещает Иисуса в Его иудейское окружение первого столетия. В эту группировку входят Э. П. Сандерс (Sanders), Бен Ф. Мейер (Meyer), Геза Вермес (Vermes), Брюс Чилтон (Chilton) и Джеймс Г. Чарлсуорт (Charlesworth). Радикальное течение представлено группировкой «Семинара по Иисусу» с её интересом к °"Евангелию от Фомы» и °документу **Q**. Дополнительные сведения об этой группировке можно узнать из статьи *семинар по Иисусу*. Представители «Семинара по Иисусу» применяют многие методы Штрауса и Бультмана, но, в отличие от последнего, они оптимистически смотрят на возможность выявления исторической индивидуальности. Их результаты к настоящему времени, однако, вызывают разноголосицу оценок, будучи основаны на той очень малой доле новозаветных изречений Иисуса, которые группировка признала подлинными.

Оценка. *Ложные основания в методологии и предпосылках*. За исключением консервативной реставрации, все попытки поиска исходили из ложных предпосылок и осуществлялись логически ошибочными или сомнительными методами. Большинство ошибок детально анализируется в других, указанных ниже статьях. В число ложных предпосылок входят следующие:

Отрицание всего сверхъестественного. Рассказы о чудесах и любые другие ссылки на сверхъестественное немедленно отвергаются. Такой подход необоснован (*см*. натурализм; чудеса; чудеса: аргументы против).

Дихотомия факты/ценности. Предположение °Канта о том, что можно отделить факты от их ценностного значения, с очевидностью неверно, что явствует из невозможности отделить факт смерти Христа от её ценностного значения. Никакого духовного значения рождение Христа от Девы не имеет, если только это не биологический факт. Нельзя и отделить факт человеческой жизни от её ценности; убийца неизбежно покушается на человеческую ценность индивидуума, отнимая его жизнь.

Ложное разграничение. Поиски так и не смогли обосновать различие между Христом веры и Иисусом факта. Совершенно бездоказательно предполагалось, что Евангелия исторически недостоверны и в них не раскрыта историческая индивидуальность Иисуса.

Отрицание исторической достоверности. В основе поисков лежит отрицание исторического характера евангельских повествований. Однако их историческая достоверность обоснована лучше, чем в случае любых других древних книг (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи; Христос: внехристианские источники).

Непонимание «мифологии». В большинстве попыток поиска неправильно понималась природа «мифа». Из того, что событие является более чем эмпирическим, ещё не следует, что оно будет менее чем историческим. Чудо Воскресения, например, есть нечто большее, чем оживление тела Иисуса – но не есть и нечто меньшее, чем это. Как отмечал К. С. °Льюис, те, кто приравнивает Новый Завет к мифу, не слишком тщательно изучали Новый Завет; и они недостаточно изучали мифологию (*см*. мифология и Новый Завет).

Ложные предположения о внебиблейских документах. В последних попытках поиска, относящихся к радикальному течению, предпринимаются ложно направленные усилия датировать Новый Завет более поздним периодом и ввести в оборот внебиблейские тексты – документ **Q** и «Евангелие от Фомы». Однако твёрдо установлено, что ряд новозаветных текстов существовал до 70 г., когда ещё были живы современники и очевидцы событий. Далее, нет доказательств

того, что документ **Q** действительно существовал в виде письменного документа. Нет ни его рукописей, ни ссылок на него. «Евангелие от Фомы» – это произведение середины второго столетия, слишком позднее, чтобы иметь какое-то отношение к созданию Евангелий.

Библиография:

C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*.

G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*.

G. Boyd, *Jesus Under Siege*.

R. Funk, *Flue Gospels*.

G. Habermas. *The Historical Jesus*.

C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenic History*.

J. Holden, *An Examination of the Jesus Seminar*.

I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*.

D. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*.

A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*.

H. Reimarus, *Fragments*, ed. G. Lessing.

Христос: рождение от Девы

(*VIRGIN BIRTH OF CHRIST*)

Рождение Христа от Девы является давней мишенью для представителей натуралистической критики Библии, склонных видеть здесь результаты языческих влияний, которым подверглись христианские писатели второго столетия. У этих христиан данный миф сложился в подражание сюжетам древнегреческой мифологии (*см*. мифология и Новый Завет: чудеса и миф). Одна из причин интенсивности таких нападок состоит в том, что рождение от Девы, коль скоро это подлинное событие, доказывает вне всяких сомнений достоверность пришествия Иисуса как сверхъестественного вмешательства в мир со стороны Бога. Если те, кто отрицает сверхъестественное, уступят в этом пункте, у них больше не останется никаких серьёзных доводов.

Свидетельства рождения от Девы*. Правдоподобность чудес*. В истоках отрицания рождения Христа от Девы лежит отрицание чудес (*см*. чудеса; чудеса в Библии; чудеса: аргументы против). Рождение от Девы – это чудо. Если теистический Бог существует, а имеются свидетельства, что это так (*см*. доказательство космологическое; чудеса: значение для апологетики), то отсюда автоматически следует возможность чудес. Ибо если существует Бог, Который может действовать, то возможны и дела Божии. В самом деле, есть все основания полагать, что чудеса совершались с самого момента появления Вселенной (*см*. теория большого взрыва; эволюция космическая). Поэтому повествования о рождении Христа от Девы нельзя заведомо исключать из рассмотрения как мифологию, даже не изучив свидетельства об этом событии.

Предвидение рождения от Девы. Бытие 3:15. Задолго до того, как в Новом Завете было описано рождение от Девы, оно предвосхищалось в Ветхом Завете. Фактически, самое древнее мессианское пророчество в Библии (*см*. пророчества как подтверждение Библии) подразумевает именно рождение от Девы. Обращаясь к Искусителю (змею), Бог сказал: «и вражду

положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем её; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. 3:15).

То, что грядущий Искупитель должен быть «потомком» или «семенем» жены, в рамках патриархальной культуры приобретает особое значение. Почему именно жены? В норме происхождение прослеживалось по линии отца (ср. Быт. 5; 11). Даже официальное родословие Мессии в главе Мф. 1 ведётся через юридического отца Иисуса, через Иосифа. Это уникальное выражение – «семя» жены – подразумевает, что Мессия родится от жены, но не от природного отца.

Иеремия 22 (ср. 2 Царств 7). Ещё одно возможное указание на рождение от Девы встречается в Ветхом Завете в осуждении Иехонии, которое гласит: «запишите человека сего лишённым детей, человеком злополучным во дни свои, потому что никто уже из племени его не будет сидеть на престоле Давидовом и владычествовать в Иудее» (Иер. 22:30). В связи с этим возникает та проблема, что Иисус имел наследное право на престол Давидов через Иехонию (ср. Мф. 1:12).

Однако, поскольку Иосиф был отцом Иисуса лишь *юридически* (так как женился на Марии во время её беременности), на Иисуса не распространялось проклятие, относящееся к *фактическим* потомкам Иехонии. А поскольку Иисус был фактическим потомком Давида через Марию – согласно родословию по материнской линии у Луки (Лк. 3), Он соответствовал условию происхождения «из чресл» Давида (2Цар. 7:12–16), отнюдь не утратив законное право на престол Давидов из-за проклятия на потомков Иехонии. Таким образом, эти места в Ветхом Завете при их логичном прочтении подразумевают рождение от Девы.

Исаия 7:14. Многие христианские апологеты ссылаются, как и Новый Завет (Мф. 1:23), на стих Ис. 7:14 в качестве пророчества, предсказывающего рождение от Девы, когда доказывают, что в Библии (*см*. пророчества как подтверждение Библии) содержатся сверхъестественные предвидения, записанные за сотни лет до событий. Однако критики (*см*. Библия: критика), следуя принятому многими библеистами

толкованию, утверждают, что в стихе Ис. 7:16 речь идёт о рождении собственного сына Исаии незадолго до падения Самарии в 722 г. до Р. Х. Если так, то это вовсе не пророчество о рождении Иисуса от Девы, и никакого значения для апологетики данный стих не имеет.

Из трёх возможных толкований стиха Ис. 7:14 только одно несовместимо с пониманием его как сверхъестественного пророчества о рождении Христа. Это толкование, согласно которому данное предсказание относилось исключительно ко времени Исаии и исполнилось через вполне естественное рождение «Магер-шелал-хаш-база» (Ис. 8:3). Что касается других двух возможностей, то пророчество могло иметь двойное исполнение – предварительное, через сына Исаии, и окончательное, через рождение Христа. Либо же это пророчество относится исключительно к сверхъестественному рождению Христа (Мф. 1:23).

Указание единственно на естественное рождение. Либеральные учёные и часть консервативных считают, что стих Ис. 7:14 указывает только на естественное зачатие и рождение сына у пророчицы. Они утверждают, что древнееврейское слово *‘almâ*, которое иногда переводится как *virgin*, «дева», «девственница» (KJV, ASV, NIV {"Дева"}), обозначает просто молодую женщину, как замужнюю, так и незамужнюю (RSV). Если бы пророк имел в виду именно девственницу, он бы употребил слово *bethulah* (ср. Быт. 24:16; Лев. 21:3; Суд. 21:12). Далее, контекст показывает, что пророчество должно исполниться в ближайшее время. В стихе Ис. 7:16 сказано: «прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе, земля та, которой ты страшишься, будет оставлена обоими царями её». Это исполнилось буквальным образом при вторжении ассирийского царя Тиглатпаласара.

И даже в более широком контексте пророчеству соответствует только рождение Магер-шелал-хаш-база. В Ис. 8:3 сказано: «и приступил я к пророчице, и она зачала и родила сына. И сказал мне Господь: нареки ему имя: Магер-шелал-хаш-баз». «Знамение» было обещано Ахазу (Ис. 7:10) и не имело бы смысла, если бы исполнилось после его смерти (Ис. 7:14).

Следовательно, завершается это рассуждение, здесь не следует искать никакого предсказания о рождении Христа от Девы. Ссылка у Матфея была либо ошибочной, либо чисто типологической, не имеющей ни пророческого, ни апологетического значения. Фразу «да сбудется реченное» (Мф. 1:22) Матфей употребляет типологически и в других случаях (например, Мф. 2:15, 23). Матфей относит ко Христу текст, который в своём контексте не был мессианским.

Здесь имеется то затруднение, действительно ли слово *‘almâ* может обозначать состоящих в браке. В Ветхом Завете слово *‘almâ* ни разу не употребляется в таком значении. С другой стороны, слово *bethulah* употребляется по отношению к замужним женщинам (см. Иоиль 1:8). В число текстов, в которых слово *‘almâ* обозначает девственницу, входят Быт. 24:43; Исх. 2:8; Пс. 67:26; Пр. 30:19; Песн. 1:2; 6:8.

Некоторые критики ссылаются на 1Пар. 15:20 и Пс. 45 в качестве примеров того, что слово *‘almâ* (или *alamoth*) может обозначать состоящих в браке. Но в Пс. 45 это просто часть названия псалма – «песнь для аламоф» {"на музыкальном орудии Аламоф"}. Ничто в названии и тексте этого псалма не помогает нам понять, к какой области относится смысл слова «аламоф», не говоря уже о том, указывает ли оно на состоящих или не состоящих в браке. Это может быть музыкальная помета, скажем, об исполнении песни хором девушек, или какое-то уточнение относительно аккомпанемента. Ссылка в 1Пар. 15:20 имеет такой же характер. Музыку играли «на струнных, согласно аламоф» {"на псалтирях, тонким голосом"}. Что бы это ни значило, это не доказывает, что слово *‘almâ* обозначает замужнюю женщину.

Можно также оспорить, могут ли некоторые особенности текста быть связаны исключительно с немедленным исполнением пророчества – а это и сверхъестественность «знамения», и указание на имя «Еммануил», что значит «Бог с нами», и то, что в обращении упомянут весь «дом Давидов» (Ис. 7:13). Рождение Магер-шелал-хаш-база в главе Ис. 8 не может быть исполнением пророчества Ис. 7:14, поскольку в

этом случае новорождённому должно быть дано имя «Еммануил».

Хотя «знамение» предназначалось для Ахаза, оно также было обращено ко всему «дому Давидову» (Ис. 7:13). Отдалённое знамение может предназначаться кому-то, жившему задолго до события, распространяя благословение знамения на того, кому оно даётся. Поскольку знамением было рождение Мессии, дающее надежду на спасение Ахазу, как и всем людям, это знамение, безусловно, предназначалось для него.

Но как быть со стихом Ис. 7:16? Единственно осмысленное прочтение этого стиха – в качестве указания на младенца, родившегося во времена Исаии. Следует помнить, что упоминание в Ис. 7:16 ассирийского вторжения уже само по себе есть сверхъестественное пророчество о грядущем. Вопрос, следовательно, не в том, является ли стих Ис. 7:14 предсказанием и исполнилось ли оно. Вопрос в том, исполнилось ли оно через три года или через 700 лет. Существует та возможность, что стих Ис. 7:14 нужно понимать только как указание на рождение от Девы. Библейский комментатор Уильям Хендриксен предлагает такое возможное прочтение Ис. 7:14–16: «се, Дева во чреве приимет и родит Сына […] прежде нежели этот младенец [*уже видимый для моего пророческого взора*] будет разуметь отвергать худое и избирать доброе [то есть *очень скоро*], земля та, которой ты страшишься, будет оставлена обоими царями её» (Hendriksen, 139). Или же, при совсем буквальном толковании, вторжение ассирийцев произойдёт *до того*, как младенец (Иисус) вырастет, – задолго до того.

Общепризнанно, что не всегда фраза «да сбудется реченное» действительно указывает на пророчество о грядущем, и не обязательно, чтобы стих Ис. 7:14 был одним из таких пророчеств. Матфей ссылается на стих Мих. 5:2, ясно предсказывающий, что Христу предстоит родиться в Вифлееме (Мф. 2:5; см. также Мф. 3:3; 21:5; 22:43).

Двойное указание. Даже если непосредственный контекст показывает, что в пророчестве речь идёт об исполнении в

ближайшем будущем, это ещё не значит, что для него не существует более полного соответствия в отдалённом будущем в лице Христа. Согласно таким представлениям, многие ветхозаветные пророчества имели как частичное исполнение в близкий к ним период, так и завершающее исполнение в отдалённом будущем. По причине отчаянного положения иудеев Бог обещал дать Ахазу знамение, которое могло бы убедить людей, что в конечном счёте Бог избавит их от плена. Это было знамение физического избавления Израиля от порабощения его врагами. В своём завершении это было знамение духовного избавления духовного Израиля от порабощения его сатаной. В первом аспекте это знамение исполнилось через рождение Магер-шелал-хаш-база, а во втором – через рождение Иисуса от истинной Девы, от Марии. Такое двойное исполнение явственно видно и в случае других пророчеств. Стих Зах. 12:10 можно относить как к первому (Ин. 19:37), так и ко второму (Отк. 1:7) пришествию Христа. Часть главы Ис. 61 уже исполнилась через Иисуса (Ис. 61:1–2; ср. Лк. 4:18–19). Другая часть ожидает Его второго пришествия (Ис. 61:2–11).

Согласно представлениям о двойном исполнении, слово *‘almâ* обозначает юную девушку, которая ещё не вступала в сексуальные отношения. Жена Исаии, родившая ему сына при исполнении первого аспекта пророчества, была девственницей, пока не зачала от Исаии. А Мария, Мать Иисуса, стала завершающим исполнением – Она оставалась Девой, когда понесла во чреве Иисуса (Мф. 1:24–25).

Другие доводы в пользу этого взгляда подходят также для защиты мнения об исключительно сверхъестественном исполнении пророчества. В обоих случаях отвергается та идея, что значение пророчества Ис. 7:14 исчерпывается вполне естественным рождением сына у пророчицы.

Указание единственно на сверхъестественное рождение. Некоторые учёные отстаивают то мнение, что стих Ис. 7:14 указывает только на сверхъестественное рождение Христа от Девы. Вопреки первому рассмотренному варианту, слово *‘almâ* в Ветхом Завете должно переводиться только как «дева» и не имеет никаких других значений. Пророчица, следовательно,

сюда не подходит. В Ветхом Завете на древнегреческом языке (в Септуагинте) слово *‘almâ* переведено однозначным словом *parthenos*, которое может указывать только на «девственницу». Переводчики, создавшие Септуагинту до пришествия Христа, очевидно, считали, что это пророчество о рождении грядущего Мессии от Девы. В богодухновенном Новом Завете их труд получил одобрение в виде воспроизведения текста из Септуагинты в Мф. 1:23. Далее, перевод слова *‘almâ* в значении юной девушки, которая ещё не была замужем, но скоро выйдет замуж за Исаию, подразумевает, что зачать ребёнка предстоит не девственнице, а замужней женщине. В Ис. 7:14 и зачатие, и рождение связываются с Девой.

Сторонники мнения об исключительно сверхъестественном исполнении этого пророчества указывают, что оно явно обращено не только к Ахазу, но и ко всему «дому Давидову» (Ис. 7:13). Вряд ли это могло иметь отношение к вполне естественному рождению ребёнка у пророчицы во времена Исаии. Кроме того, подчёркивается, что это будет чудесное, небывалое «знамение» (Ис. 7:11–14). С какой стати заурядное рождение ребёнка понимать как небывалое знамение?

Весь контекст глав Ис. 7 – 11 (ср. Мих. 5:2 и далее) образует несомненную цепочку мессианских пророчеств:

«Итак, Сам Господь даст вам знамение: се. Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис. 7:14).

«И распростертие крыльев её будет во всю широту земли Твоей, Еммануил!» (Ис. 8:8).

«Ибо младенец родился нам – Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности. Князь мира» (Ис. 9:6).

«И произойдёт отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастёт от корня его; и почиет на нём Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится, и будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и жезлом уст Своих поразит землю, и

духом уст Своих убьёт нечестивого. И будет препоясанием чресл Его правда, и препоясанием бедр Его истина» (Ис. 11:1–5).

В Мф. 1:22 стих Ис. 7:14 не только истолкован как пророческий – с помощью фразы «да сбудется реченное», но также добавлено усиление: «*а все сие произошло*, да сбудется реченное […]» (*курсив Н. Г.*). Такая манера цитирования подчёркивает сверхъестественность рождения Христа и Его божественную природу. Большинство учёных, представляющих обе позиции в данном вопросе, признают, что фраза «да сбудется реченное» не обязательно подразумевает пророчество о грядущем. Однако другие признаки свидетельствуют, что в случае Мф. 1:22 речь идёт именно о таком пророчестве.

И наконец, тот же самый стих не может предрекать рождение Магер-шелал-хаш-база, так как один и тот же стих не может говорить о двух разных (противоположных) вещах. Коль скоро и в Септуагинте, и в богодухновенном Новом Завете подтверждается, что речь идёт действительно о Деве, этот стих должен относиться исключительно к Христу.

Перевод имени «Еммануил». И последний вопрос, затрагиваемый в этой полемике, состоит в том, указывает ли имя «Еммануил», что Исаия говорит о воплотившемся в человека Боге. Не указывает – «Еммануил» может иметь значение «с нами Бог». Хотя перевод «Бог [Который] с нами», судя по всему, предполагает, что носитель этого имени имеет божественную природу, лингвистически вполне допустимо переводить «Еммануил» как «с нами Бог», из чего божественная природа носителя имени не следует. Имя ребёнка может быть связано с ситуацией, имеющей глубокий смысл для того, кто даёт ему имя. Так, Сара назвала своего сына «Исаак», что означает «смех».

Однако общее свидетельство подтверждает, что традиционный перевод правилен. Когда библейское имя имеет конкретное значение, чаще всего оно относится к его владельцу: *Ева*, мать всех «живущих» (Быт. 3:20); имя *Ной*, родственное древнееврейскому слову «утешение» (Быт. 5:29); *Аврам*, "отец", и *Авраам*, «отец множества» (Быт. 17:5); *Сара*, «госпожа», и

Сарра, «госпожа Божия» (Быт. 17:15); *Исав*, «косматый» (Быт. 25:25); *Иаков*, «хватающий за пятку» или «обманщик» (Быт. 27:36); *Израиль*, «богоборец» (Быт. 32:28); *Ноеминь*, «приятная», и *Мара*, «горькая» (Руфь 1:20); *Навал*, «безумный» (1Цар. 25:3,25); *Иисус*, «Яхве спасает» (Мф. 1:21); *Пётр*, «камень» (Мф. 16:18); *Варнава*, «сын утешения» (Деян. 4:36).

Как ближайший, так и общий контекст показывает, что имя «Еммануил» характеризует сущность его владельца. Речь идёт о сверхъестественном знамении. Пророчество обращено ко всему «дому Давидову», особенно в сочетании с «мессианской цепочкой» глав Ис. 7 – 11. В Новом Завете оно истолковано как указание на Христа. Все эти обстоятельства подтверждают то мнение, что это пророчество о Христе.

Достоверность новозаветных повествований. Свидетельство о том, что Иисус был зачат Девой, опираются на достоверность новозаветных документов и показаний новозаветных очевидцев. Достоверность в том и другом случае подтверждается вескими доказательствами. Фактически, как показано в других статьях, свидетельства подлинности новозаветного текста более весомы, чем для любой другой книги Древнего мира (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность; Новый Завет: датировка; Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи; Христос: внехристианские источники). Нам остаётся только показать, что эти документы действительно свидетельствуют о рождении Христа от Девы.

Не может быть никаких сомнений, что в Новом Завете ясно указано на рождение Христа от Девы.

От Матфея 1:18–23. Матфей пишет:

Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, *прежде нежели сочетались они*, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого. Иосиф же, муж Её, будучи праведен и не желая огласить Её, *хотел тайно отпустить Её*. Но когда он помыслил это, – се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо *родившееся в Ней есть от Духа Святого*; родит же Сына, и наречёшь Ему имя Иисус,

ибо Он спасёт людей Своих от грехов их. *А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: «се. Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил*, что значит: с нами Бог» [Мф. 1:18–23; *курсив Н. Г.*].

В выделенных нами местах описаны четыре обстоятельства, доказывающие, что Христос рождён от Девы. Во-первых, Мария зачала «*прежде нежели сочетались они*», и это свидетельствует, что зачатие не произошло естественным путём. Во-вторых, первоначальная реакция Иосифа свидетельствует, что он не вступал в сексуальные отношения с Марией, так как, обнаружив, «что Она имеет во чреве […] *хотел тайно отпустить Её*». В-третьих, указание на то, что «*родившееся в Ней есть от Духа Святого*», свидетельствует о сверхъестественности этого события. И наконец, данный в переводе Септуагинты стих Ис. 7:14 о том, что *parthenos*, «Дева», родит Сына, показывает, что Мария ни с кем не вступала в сексуальные отношения. Она не просто была девственницей до зачатия плода, но осталась ею и после зачатия и даже после рождения Сына.

От Луки 1:26–35. Марк начинает своё повествование сразу со служения Иисуса, что соответствует тому значению, которое он придаёт миссии Иисуса (ср. Мк. 10:45). Но от Луки, который был врачом, мы ожидаем повышенного внимания к обстоятельствам рождения Иисуса. Своё повествование он начинает с того, что провозглашает рождение Христа от Девы:

В шестой же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к *Деве, обручённой мужу*, именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве: Мария. Ангел, войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между жёнами. Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнёшь во чреве, и родишь Сына, и наречёшь Ему имя: Иисус […] Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: *Дух Святой найдёт на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя*;

посему и рождаемое Святое наречётся Сыном Божиим [Лк. 1:26–35; *курсив Н. Г.*].

Здесь выделенные в тексте места тоже доказывают, что зачатие Христа было сверхъестественным: Мария охарактеризована как «Дева» (*parthenos*), *обручённая мужу*. То, что Мария «смутилась» и ангел успокаивал её «не бойся», а также её недоуменный вопрос: «Как будет это?» – свидетельствуют, что Она оставалась девственной. Ангел же разъяснил, что зачатие произойдёт благодаря Святому Духу и силе Всевышнего.

От Луки 2:1–19. Когда Лука описывает рождение Иисуса, он ещё раз подчёркивает, что Мария была только обручена мужу, а в среде той культуры это означало, что Мария ещё не вступала в сексуальные отношения с Иосифом. Сверхъестественное явление ангела и пение небесного воинства свидетельствуют, что свершается нечто чрезвычайное. Узнав это, Мария с благоговением размышляла об этой тайне. Очевидно, Она понимала, что совершилось сверхъестественное и священное событие (Лк. 2:19).

От Иоанна 2:2–11. Иоанн уделяет основное внимание общей божественной природе Христа (*см*. Христос: божественная сущность) и не останавливается на подробностях. Тем не менее в Евангелии от Иоанна встречается пара мест, из которых достаточно явно следует, что Иисус был рождён от Девы. Когда Иисус сотворил Своё первое чудо в Кане Галилейской, Его Мать, очевидно, знала о Его сверхъестественном происхождении и была уверена, что Он в силах совершать сверхъестественные дела. Иоанн пишет: «На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак. И как недоставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: *вина нет у них*. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? *ещё не пришёл час Мой*. Матерь Его сказала служителям: *что скажет Он вам, то сделайте*" (Ин. 2:1–5; *курсив Н. Г.*). В самом деле, выделенные нами места показывают, что Мария, судя по всему, не только была уверена, что Иисус способен сотворить чудо, но и настаивала на этом, хотя раньше никогда не видела чудес

Иисуса, ведь в тот раз Иисус лишь положил «начало чудесам» (Ин. 2:11). Осознание Ею сверхъестественных способностей Иисуса вытекало из её прошлого опыта относительно всего, связанного с Иисусом, в том числе обстоятельств Его рождения.

От Иоанна 8:41. Даже попрёки Иисусу со стороны Его врагов показывают, что об обстоятельствах Его рождения повсеместно шли пересуды, как и можно было бы ожидать, если рассказ об этом событии распространился. Иисус сказал им: «вы делаете дела отца вашего [диавола]». «На это сказали Ему: мы не от любодеяния рождены; одного Отца имеем, Бога». Возможно, иудеи просто защищались в ответ на критику Иисусом их самодовольной уверенности в том, что их отец – Авраам. Если так, то это не слишком уместное возражение. Но оно выглядит вполне осмысленным, если оппоненты повернули острие обвинений на законность происхождения Самого Иисуса. Даже Иосифу необходимо было явление ангела, чтобы убедиться в чистоте Марии (Мф. 1:20). Вероятно, ему и Марии постоянно напоминали об этом пятне на их репутации. Однако Иисус открыто идёт на конфронтацию, ответив Своим посмеивающимся обвинителям: «кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ин. 8:46).

К галатам 4:4. В Посланиях встречается множество указаний на безгрешность Иисуса. В контексте учения о врождённой греховности, присущей всем потомкам Адама (например, Рим. 5), эти указания уже сами по себе означают, что Бог соделал в Иисусе нечто иное (2Кор. 5:21; Евр. 4:15; 1Ин. 3:3). Определение Иисуса у Павла как родившегося от жены достаточно показательно. Павел пишет: «но когда пришла полнота времени. Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4:4). Это ссылка на Быт. 3:15. В иудейской патриархальной культуре рождение детей соотносится с мужчиной (с отцом). Подчеркнуть факт рождения «от жены» – означает указать, что произошло нечто чрезвычайное, в случае Иисуса – рождение от Девы.

Обвинения в мифологичности. Критикам трудно отрицать, что Новый Завет учит о рождении Христа от Девы. Им легче нападать с той стороны, что это лишь миф, копирующий

древнегреческие и древнеримские сюжеты о богах, а не реальное историческое событие. Всестороннее опровержение того обвинения, будто бы Евангелие за несколько поколений превратилось в состоящее из легенд описание жизни Иисуса, можно найти в соответствующих статьях о Новом Завете, а также в ряде других – см. *Библия: критика; божественное рождение как сюжет; документ* ***Q****; митраизм; семинар по Иисусу*. Говоря вкратце:

□ Неоспоримы свидетельства того, что Новый Завет был написан очевидцами и современниками событий (ср. Лк. 1:1–4). Теории с датировкой вторым столетием к настоящему времени уже полностью дискредитированы благодаря археологическим данным и свидетельству рукописей, и очевидно, что для развития мифологии просто не было времени (*см*. Новый Завет: историческая достоверность: Новый Завет: рукописи; Христос: внехристианские источники).

□ Рассказы о рождении от Девы не содержат ни одного из обычных литературных признаков мифологического жанра (*см*. божественное рождение как сюжет; митраизм; мифология и Новый Завет).

□ Личности, места и события, связанные с рождением Иисуса, описаны точно и исторически достоверно. Лука с особым старанием отмечает все исторические подробности (Лк. 3:1–2; о точности Луки как историка говорится в статье *Книга Деяний: историческая достоверность*).

□ Ни в одном древнегреческом мифе нет даже отдалённых соответствий действительному воплощению монотеистического Бога в человека (ср. Ин. 1:1–3, 14) через реальное рождение от Девы (Мф. 1:18–25). Древние греки были политеистами, а не монотеистами.

□ Сюжеты о греческих богах, ставших людьми в силу чудесных событий, таких как рождение от девы, возникли после времени Христа. Поэтому если и были какие-то влияния, то со стороны христианства на мифологию, а не наоборот.

Заключение. Исторических свидетельств того, что Иисус был сверхъестественным образом зачат Девою, более чем достаточно. Действительно, в том, что касается рождения от

Девы, существует больше составленных очевидцами документов того времени, нежели для любого другого события Древнего мира. В этих повествованиях нет никаких признаков мифотворчества. В самом деле, они изобилуют историческими деталями, относящимися к реальным личностям, местам и периодам. Таким образом, нет никаких оснований не верить, что Иисус был реально, в прямом биологическом смысле рождён от Девы, как это и утверждается в Библии. Только тенденциозный уклон в сторону отрицания всего сверхъестественного может привести к иным выводам.

Особенно много копий сломано из-за текста Ис. 7:14, который процитирован у Матфея. Критики заявляют, что это не было пророчество о грядущем. Тогда, в худшем случае, текст указывает только на события во времена Исаии, которые были типологически спроецированы на Христа, но не имеют отношения к пророчествам. Есть, однако, основания считать, что этот текст, полностью или частично, представляет собой пророчество о рождении от Девы. Как бы то ни было, в Ветхом Завете существуют другие, вполне однозначные пророческие тексты (*см.* пророчества как подтверждение Библии).

Библиография:

F. E. Gaeberlein, *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 6.

R. Gromacki, *The Virgin Birth: Doctrine of Deity*.

W. Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew.*

C. S. Lewis, *Mere Christianly*.

→ *Surprised by Joy*.

J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ.*

Justin Martyr. *Dialogue with Trypho*, chap. 84.

J. Orr, *The Virgin Birth of Christ.*

R. D. Wilson, *Princeton Theological Review*, no. 24 (1926).

E. Yamauchi, «Easter – Myth, Hallucination, or History?», (2 parts) *Christianity Today* (29 March 1974; 15 April 1974).

E. J. Young, «The Virgin Birth» // *The Banner* (15 April 1955).

Христос: Сын Человеческий

(*SON OP MAN. JESUS AS*)

Выражение «Сын Человеческий» чаще употребляется для указания на Иисуса, чем любое другое Его обозначение, за исключением самого имени «Иисус». Слова «Сын Человеческий» встречаются во всех четырёх евангелиях: тридцать раз у Матфея, четырнадцать у Марка, двадцать пять у Луки и тринадцать у Иоанна (Marshall, 777). Они приведены также в Деян. 7:56. О «Сыне Человеческом» говорится в Евр. 2:6 и Отк. 14:14.

Возникает вопрос: почему же Иисус почти без исключений называет Себя «Сыном Человеческим», если христиане утверждают, что Он есть Сын Божий? Не было ли это Его невысказанным отрицанием Своей божественности? Для обоснования такой точки зрения ссылаются, помимо буквального смысла данных слов, также на ряд цитат из Писания – Пс. 8:5; 79:18; Иез. 2:1; 3:1; 4:1 и другие.

Буквальный смысл слов не обязательно соответствует буквальному смыслу словосочетаний. Многие проекты или заказы могут находиться «в портфеле», но речь не идёт о буквально понимаемом портфеле с ручкой. В организациях «стол» может быть не столом в буквальном смысле, а комнатой или окошечком. Для того чтобы помочь нам понять смысл таких выражений, существует контекст. Из случаев употребления рассматриваемого оборота в Ветхом Завете к Книге Иезекииля относятся девяносто три. Как правило, это слова Бога и выражают они, судя по всему, Его особо доверительное отношение к Иезекиилю, Своему рабу. Даниил употребляет это словосочетание всего два раза, но делает его более значительным, так как в Дан. 7:13 описывается царственный Мессия во всей Своей славе, предстоящий непосредственно пред лицом Бога. Это именно о Нём в Дан. 8:15 сказано «как облик мужа», что подразумевает для Него сущность высшую, нежели плоть и кровь. Небезынтересно, что в Дан. 8:17 Мессия как бы переносит это Своё имя на Даниила. Даниил назван

именем Мессии «сын человеческий». Очевидно, в ветхозаветном употреблении данного словосочетания присутствуют достаточно сложные и тонкие нюансы.

Обращается ли Иисус к самоопределению «Сын Человеческий», чтобы подчеркнуть Свою человеческую природу и Своё служение, как у Иезекииля, либо для того, чтобы указать на Своё мессианство, как у Даниила, либо для того и другого одновременно, – этот оборот, бесспорно, не означает отрицания Его божественности.

Специалист по Новому Завету И. Говард Маршалл (Marshall) отмечает, что Иисус зачастую прибегает к этому обороту тогда, когда подчёркивает Свою божественную сущность (ibid.; *см*. Христос: божественная сущность). Иисус объяснил книжникам, что Он простил грехи расслабленному для того, «чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мк. 2:10). Отнюдь не думая, будто бы Он тем самым отрицает Свою божественность, толпа готова была побить Его камнями за богохульство.

Иисус неоднократно говорил, что Сыну Человеческому предстоит умереть и воскреснуть из мёртвых и тем самым удостоверяется Его мессианское призвание. Марк пишет: «начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мк. 8:31; ср. Мк. 9:9, 12, 31; 10:33; 14:21). Иисус также употребляет это выражение применительно к Своему второму пришествию в силе и славе. Когда первосвященник спросил Его: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» – Иисус ответил: «Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных». Именно на основе этих слов синедрион осудил Иисуса на смерть за богохульство (Мк. 14:62–64). Книжники признали, что такое упоминание Сына Человеческого, безусловно, подразумевает мужа из видения Даниила:

Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шёл как бы Сын человеческий, дошёл до Ветхого днями и подведён был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство,

чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдёт, и царство Его не разрушится [Дан. 7:18–14].

В рассказе Матфея о суде синедриона Иисус определяет Себя как «Сына Человеческого, сидящего одесную Силы [Божьей]» (Мф. 27:64). Кто ещё, кроме Христа, Сына Божьего, мог бы сидеть на таком почётном месте по правую руку от Бога?

Далее, когда глас с неба засвидетельствовал божественную природу и славу Христа, Иисус сказал о Сыне Человеческом, что в Своей смерти Он будет «вознесён» (Ин. 12:28–32). Тогда слушавшие Его откликнулись: «мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно вознесену быть Сыну Человеческому?» (Ин. 12:34). Очевидно, они знали смысл этого словосочетания. В употреблении оно взаимозаменяемо с термином «Мессия» и с концепцией славы Божьей из Ис. 48:11, которая дана Мессии и о которой Бог говорит, что не даст её «иному».

Даже если это словосочетание было всего лишь указанием на человеческую природу Иисуса, оно никак не могло отрицать Его божественную природу. Иисус ясно указывал, что Он – Бог, разными способами и во многих случаях, о чём говорится в статье *Христос: божественная сущность*. В ряде других случаев Он также принимал обращение к Нему как Богу (см. например, Мф. 16:16–18; Ин. 20:28–29).

Библиография:

D. Guthrie, *Introduction to New Testament Theology*.

T. Miethe and G. Habermas, *Why I Believe God Exists*.

O. Cullmann, *Christology in the New Testament*.

I. H. Marshall, «Son of Man» // *Dictionary of Christ and the Gospels*.

Христос: теория ограниченных возможностей

(*LIMITATIONS OF CHRIST, THEORY OF*)

Библейские критики выдвинули две теории, оспаривающие апологетическую аргументацию о божественности Христа (*см*. Христос: божественная сущность) и авторитетности Писания (*см*. Библия: свидетельства истинности). Критическим звеном в общей цепи апологетической аргументации в обоих случаях оказываются утверждения Христа о том, что Он – Сын Божий и Библия – Слово Божье (*см*. апологетика: основные положения). Оба тезиса апологетов основаны на той посылке, что Евангелия точно сообщают нам, чему учил Иисус. Если Иисус намеренно приспосабливал Свои высказывания к верованиям Своих слушателей, а не раскрывал им то, во что следует верить, то выводы апологетов неправомерны (*см*. теория приспособления).

Аналогичным образом, если человеческое знание Иисуса было настолько ограниченным, что не распространялось на такие вопросы, как авторитетность и аутентичность Ветхого Завета, то Он не дал реального подтверждения этих апологетических положений. Тогда Его служение сводилось к духовным и нравственным вопросам, и Он ни о чём не мог свидетельствовать относительно проблем истории и критики.

Доводы об ограниченных возможностях Христа. Двумя столпами для аргументации об ограниченности служат ссылка на *человеческую сущность* Христа и теория *кенозиса*.

Ограниченное человеческое знание. Библия ясно указывает, что Иисус был человеком (*см*. Христос: божественная сущность). Но коль скоро Иисус был во всех отношениях подлинным человеком, почему Ему не были свойственны чисто человеческие ошибки? Разве Иисус не мог заблуждаться в отношении многих вещей, в которые верил, в той мере, в какой это не мешало Его общей искупительной миссии?

Опустошение при Воплощении. Далее, Библия учит, что Иисус при воплощении «опустошил Себя» {"уничижил», Флп. 2:7} от Своего всеведения. Мнение о том, что вследствие этого

Его знание, когда Он учил, было весьма ограниченным, называется теорией *кенозиса* – от древнегреческого слова *kenoo*, «опустошать». Он не ведал времени Своего второго пришествия, ибо сказал: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13:32). Согласно Мк. 11:13, Он не имел представления, есть ли на смоковнице плоды. В детстве Он постепенно «преуспевал в премудрости», как и все остальные дети. Ему приходилось задавать собеседникам вопросы (Мк. 5:9, 30; 6:38; Ин. 14:9). Возможно, Иисус также не имел сведений о происхождении Ветхого Завета и об исторической достоверности его повествований.

Ответ на мнение об ограниченных возможностях. «Теория ограниченных возможностей» выглядит более правдоподобной и потенциально более опасна, чем теория приспособления. Но оба довода в пользу ограниченности знаний Христа игнорируют одно критически важное обстоятельство, а именно. Кем был Иисус.

Может ли Бог ошибаться или грешить? В Иисусе одна и та же личность была одновременно и Богом, и человеком. Если бы человеческая ипостась заблуждалась и грешила, то это Бог заблуждался бы и грешил. Именно поэтому в Библии специально указано, что Он «подобно нам, искушён во всём, кроме греха» (Евр. 4:15). Он был в достаточной мере человеком, чтобы испытывать усталость и искушения, но не знал греха (см. 2Кор. 5:21; 1Пет. 3:18; 1Ин. 3:3). Коль скоро грех, приписываемый Христу, должен быть также приписан Богу, Который не может грешить (Авв. 1:13; Евр. 6:18), то и ошибки, приписываемые Христу, окажутся ошибками, совершёнными Богом (*см*. Троица).

Теория *кенозиса*, отрешения Христа от Своих божественных атрибутов при воплощении в человека, несостоятельна. Глава Флп. 2 определённо имеет другой смысл. В стихах Флп. 2:5–8 говорится, что Он отрешился от Своей божественной сущности, уничижив Себя, чтобы стать человеческим существом. Но, «опустошив Себя», Он по-прежнему остался в форме или образе Бога. Если то же самое слово «образ» применительно к

рабу {"образ раба"} означает, что Он был рабом, то применительно к Богу оно означает, что Он был Богом. Именно это провозглашается в Ин. 1:1. Человек Иисус провозглашал Себя Богом. Чем Он это доказал, подробно рассматривается в статье *Христос: божественная сущность*. Воплощение не отняло божественной сущности; оно добавило человеческую сущность. Ошибку или грех пришлось бы приписывать второму лицу божественной Троицы.

Поскольку ортодоксальное учение о Христе признаёт, что Он был в полной мере человеком, не возникает никаких проблем с тем фактом, что о многих вещах Иисус не знал. У Него было две сущности, одна инфинитная, беспредельная в знании, а другая – финитная, ограниченная в знании. Может ли быть так, что Иисус в действительности не «ошибался» в том, чему учил относительно Ветхого Завета, но просто имел столь ограниченные возможности, что Его человеческое знание и авторитетность не распространялись на эту область? Свидетельство новозаветного текста решительно требует отрицательного ответа на данный вопрос.

Иисус обладал сверхнормальным знанием. Даже в Своей человеческой ипостаси Христос обладал сверхнормальным знанием. Он видел Нафанаила под смоковницей (Ин. 1:48). Ему была известна личная жизнь самарянской женщины (Ин. 4:18–19). Он знал, кто предаст Его (Ин. 6:64), и знал всё, что произойдёт в Иерусалиме (Мк. 8:31; 9:31; Ин. 18:4). О смерти Лазаря Он узнал раньше, чем Ему сказали (Ин. 11:14). Как бы ни были ограничены Его возможности, знание Иисуса полностью соответствовало Его миссии и доктринальному учению.

Иисус обладал высшим авторитетом. Христос с абсолютной и полной авторитетностью провозглашал, что всё, чему Он учит, происходит от Бога. «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:35). Иисус учил: «всё предано Мне Отцом Моим» (Мф. 11:27). Он дал поручение Своим ученикам: научить других «соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28:19–20). Иисус провозглашал, что сама участь человека зависит от исполнения Его слов (Мф. 7:24–26) и что Его слово станет основой для суда (Ин. 12:48). Восклицание «*атеп, атеп*»

– «истинно, истинно» – употребляется Иисусом для предварения Своих наставлений двадцать пять раз в одном только Евангелии от Иоанна. В Мф. 5:17–18 Иисус провозглашает, что ни одна черта не прейдёт из закона, который Он пришёл исполнить. Далее на всём протяжении Мф. 5 Иисус приравнивает Свои слова к словам закона. Он провозгласил, что Его слова дают жизнь вечную (Ин. 5:24), и засвидетельствовал, что Его учение происходит от Отца (Ин. 8:26–28). Несмотря на тот факт, что Он был человеческим существом на земле, Иисус принимал поклонение Себе как божеству (например, Мф. 28:18; Ин. 9:38).

Заключение. Наиболее разумный вывод состоит в том, что учению Иисуса была присуща божественная авторитетность. Несмотря на необходимые ограничения, связанные с воплощением в человека, ошибок или неправильного толкования в том, чему учил Иисус, нет. Какие бы ограничения ни существовали для знания Иисуса, на истинность Его учения никакие ограничения не распространялись. Точно так же, как *нравственная* сущность Иисуса, хотя Он был в полной мере человеком, не имеет изъянов (Евр. 4:15), Его учение, несмотря на ограниченность Его человеческого знания, не содержит никаких фактических ошибок (Ин. 8:40,46). Всё, чему учил Иисус, происходит от Бога и наделено божественной авторитетностью.

Библиография:

N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, chap. 18.
J. Wenham, *Christ and the Bible*, chap. 2.

Христос: уникальность

(*CHRIST, UNIQUENESS OF*)

Ортодоксальные христиане верят, что Христос есть не имеющий Себе равных Сын Божий, воплотившийся в человека (*см*. Христос: божественная сущность). Тем не менее некоторые неверующие, признают ли они или отрицают само существование Иисуса, не считают, что Он был особенно мудрым или высоконравственным человеком. Другие, например, мусульмане, (*см*. ислам), полагают, что Иисус был пророком в одном ряду с другими пророками. В °индуизме Христос предстаёт одним из многих великих гуру. Либеральные христиане, как и многие другие, считают Христа весьма достойной личностью и великим нравственным примером.

В своём эссе «Почему я не христианин» (*Why I Am Not a Christian*) агностик Бертран Рассел писал: «С исторической точки зрения весьма сомнительно, существовал ли вообще когда-либо Христос, а если он и существовал, мы ничего о нём не знаем». О личности Христа он отозвался так: «Лично я не могу сказать, что в аспекте мудрости или в аспекте добродетели Христос стоит так же высоко, как некоторые другие известные в истории люди. Думаю, я должен в этом отношении поставить Будду и Сократа выше него» (Russell, *Why I Am Not a Christian*).

Божественная и человеческая сущность. Христианство уникально среди других мировых религий, а средоточием христианства является подлинная уникальность Христа. Истины учения о Иисусе основаны в первую очередь на новозаветных документах, аутентичность которых доказывается в статьях *Новый Завет: историческая достоверность; Новый Завет: рукописи*. Текст Нового Завета, особенно Евангелие, представляет собой один из самых достоверных. документов древнего мира. Из этих документов мы узнаём, что многие грани Христа абсолютно уникальны.

Иисус Христос уникален тем, что только Он – из всех когда-либо живших существ – был одновременно Богом и человеком. Новый Завет учит, что божественная и человеческая сущность

Христа полностью едины. Никейским символом веры (325) установлено единое для всего ортодоксального христианства исповедание того, что Христос был в полной мере Богом и в полной мере человеком в одном лице. Все ереси относительно Христа отрицали одно из этих утверждений или оба сразу. Уже эта доктрина сама по себе делает Его уникальным по сравнению со всеми остальными религиозными учителями и всеми когда-либо жившими людьми, причём она обоснована свидетельством фактов. Отчасти это свидетельство рассматривается применительно к другим аспектам уникальности Христа в статье *Христос: божественная сущность*.

Сверхъестественная сущность Христа. *Уникальность в мессианских пророчествах*. Иисус вёл ознаменованное чудесами и действием сверхъестественных сил существование от Своего зачатия до Своего вознесения. За несколько веков до Его пришествия оно уже было предсказано в сверхъестественных пророчествах (*см*. пророчества, как подтверждение Библии; чудеса в Библии).

В Ветхом Завете, который, как признают даже самые ревнивые критики, существовал за много столетий до Христа, предсказано, *где* (Мих. 5:2), *когда* (Дан. 9:26) и *как* (Ис. 7:14) свершится пришествие Христа в мир. Он будет рождён женою (Быт. 3:15) по родословной линии от Сифа, сына Адама (Быт. 4:26), через Сима, сына Ноя (Быт. 9:26–27), и Авраама (Быт. 12:3; 15:5). Он будет принадлежать к колену Иудину (Быт. 49:10) и к сынам Давида (2Цар. 7:12 и далее). В Ветхом Завете предсказано, что Христос умрёт за наши грехи (Пс. 21; Ис. 53; Дан. 9:26; Ис. 12:10) и воскреснет из мёртвых (Пс. 2:7; 15:10).

Все эти сверхъестественные пророчества уникальным образом исполнились в Иисусе Христе. Этого нельзя сказать о любом другом из великих религиозных учителей или когда-либо живших людей, в том числе о Мухаммеде (*см.* Мухаммед: предполагаемые чудеса).

Уникальность зачатия. Христос был не только сверхъестественным образом предсказан; Он был также чудесным образом зачат. Повествуя о зачатии Его Девой,

Матфей (Мф. 1:22–23) указывает на пророчество Исаии (Ис. 7:14). Лука, врач, описывает это чудесное событие (Лк. 1:26 и далее); Павел ссылается на него в Гал. 4:4. Из всех случаев зачатия человеческой жизни чудесное зачатие Иисуса не имеет себе равных (*см*. Христос: рождение от Девы).

Уникальность жизни. Начиная с самого первого чуда Иисуса в Кане Галилейской (Ин. 2:11), Его служение было ознаменовано многими чудесами (ср. Ин.3:2; Деян. 2:22). То не были исцеления воображаемых болезней, как не оставалось и возможности объяснить их естественными причинами. Эти исцеления уникальны (*см.* чудеса: значение для апологетики) тем, что всегда были немедленными и полностью успешными; неизвестно, чтобы происходили рецидивы, а болезни были с медицинской точки зрения неизлечимы, как в случае слепого от рождения (Ин. 9). Иисус даже воскресил из мёртвых несколько человек, в том числе Лазаря, тело которого уже начало разлагаться (Ин. 11:39).

Иисус превращал воду в вино (Ин. 2:7 и далее), ходил по воде (Мф. 14:25), умножал хлебы (Ин. 6:11 и далее), вернул слепому зрение (Ин. 9:7 и далее) и паралитику – возможность ходить (Мк. 2:3 и далее), изгонял бесов (Мк. 3:10 и далее), исцелил множество самых разных болезней (Мф. 9:35), в том числе проказу (Мк. 1:40–42), и даже в нескольких случаях воскрешал мёртвых (Мк. 5:35 и далее; Лк. 7:11–15; Ин. 11:43–44). На вопрос, Мессия ли Он, Иисус указал на чудеса в качестве свидетельства, подтверждающего Его слова: «пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокажённые очищаются и глухие слышат, мёртвые воскресают» (Мф. 11:4–5). Это сочетание чудес было заблаговременно предсказано пророками в качестве особого знака пришествия Мессии (см. Ис. 35:5–6). Никодим даже сказал: «Равви! мы знаем, что Ты – Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2).

Уникальность смерти. Смерть Христа была окружена событиями, представляющими собой чудеса (*см*. смерть Христа). В их число входила тьма, павшая на землю от полудня

до трёх часов дня (Мк. 15:33), и землетрясение, от которого разверзлись гробы и разодралась завеса в храме (Мф. 27:51–54). То, как Иисус принял жестокие муки распятия, было чудом. Чудом было Его отношение к тем, кто Его мучил и издевался над ним, когда Он молился: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34). Чудом, в сущности, было и то, как Он умер. Иисус сказал: «Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять её; никто не отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её» (Ин. 10:17–18). В самый момент Своего расставания с жизнью Он не был побеждён смертью. Ибо Он добровольно высвободил Свой дух. Иисус «сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух» (Ин. 19:30).

Уникальность Воскресения. Чудом, увенчавшим земное служение Иисуса, стало Его воскресение (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Оно не только предвосхищалось ветхозаветными пророчествами (Пс. 2; 15), но и Иисус предсказал его в самом начале Своего служения: «Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его (…) Он говорил о храме Тела Своего» (Ин. 2:19, 21; Мф. 12:40–42; 17:9). Реальность Своего воскресения Иисус продемонстрировал, на протяжении сорока дней являясь свыше двенадцати раз более чем 500 свидетелям.

Уникальность Вознесения. Как и пришествие Иисуса в этот мир. Его расставание с ним тоже было чудом. Дав поручение своим ученикам, «Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде» (Деян. 1:9–10). Вопреки мнению некоторых критиков (см. Harris, 423), это было не «иносказание», но самое настоящее, телесное вознесение на небеса, с которых Он вернётся в той же самой настоящей плоти, чтобы царствовать в этом мире (Деян. 1:11; Отк. 1:7,19–20). Великий христианский символ веры прямо исповедует чудо телесного вознесения Христа.

Уникальная безгрешность. Кое-кто из врагов Иисуса выдвигал против Него ложные обвинения, но приговор Пилата после его расследования дела равносилен приговору истории:

«я не нахожу никакой вины в Этом Человеке» (Лк. 23:4). Воин около креста подтвердил это, воскликнув: «истинно Человек Этот был праведник» (Лк. 23:47), как и распятый рядом с Иисусом злодей, сказавший: «Он ничего худого не сделал» (Лк. 23:41).

Что касается мнения ближайших к Иисусу людей о Его личности, то в Послании к евреям сказано, что Он, как человек, был «искушён во всём, кроме греха» (Евр. 4:15). Сам Иисус однажды упрекнул Своих обвинителей: «кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ин. 8:46), но никто не смог найти Его вину в чём бы то ни было. С учётом всех этих фактов безупречная нравственность Христа служит двойным свидетельством истинности Его слов. Безгрешность Иисуса была уникальной.

Личность Христа уникальна. Личность Христа уникальна и в других аспектах. Совершенство Его добродетелей проявилось в полной мере. Кроме того, в Нём сочетались черты, кажущиеся несовместимыми.

Уникальный пример добродетелей. Даже Бертран °Рассел, считавший, что он обнаружил недостатки в характере Христа, признался тем не менее, что «в чём наш мир нуждается, так это в любви, в христианской любви, в сострадании». Однако такая позиция не согласуется с верой в то, что признаёт большинство остальных людей, а именно, что Христос был безупречно совершенным проявлением добродетели любви.

Готовность Иисуса принять унизительные муки и смерть через распятие, притом, что Он непреложно обращал Свою любовь и прощение на тех, кто убивал Его, служит доказательством Его добродетели (Лк. 23:34, 43). Только Он в совершенстве осуществлял в жизни то, чему учил в Нагорной проповеди (Мф. 5 – 7). Он не мстил Своим врагам; напротив, Он простил их. Он упрекал Своих учеников за неуместное обращение к силе оружия (Мф. 26:52) и совершил чудо исцеления, восстановив на своём месте отсечённое мечом ухо одного из тех, кто пришёл увести Его на смерть (Лк. 22:50).

Иисус был безупречным образцом терпения, доброты и сострадания. Он сочувствовал народу в его лишениях и бедах (Мф. 9:36) и поэтому оплакивал участь Иерусалима (Мф. 23:37).

И хотя Он по справедливости (в самых решительных выражениях) осудил фарисеев, которые вводят в соблазн невинных (Мф. 23), Он без колебаний вступал в беседы с иудейскими руководителями, проявлявшими интерес к Его учению (Ин. 3).

Сочетание качеств, выглядящих несовместимыми. Одна из уникальных особенностей Христа – сочетание в Его личности таких качеств, которые у любого другого выглядели бы невозможными. Он был безупречным образцом смирения, вплоть до того, что омыл ноги Своим ученикам (Ин. 13:4–12). И всё же Он прямо указывал на Свою божественную сущность, провозгласив, например: «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30) и «прежде нежели был Авраам. Я есмь» (Ин. 8:58; ср. Исх. 3:14). Его слова «Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29) могут показаться лицемерно-гордыми, но Он разъяснил их в беседе о «малых сих» (Мф. 18). Тем не менее Он был достаточно сильной личностью, чтобы опрокинуть столы тех, кто превратил дом Бога в дом торговли, и кнутом изгнать из храма их скот (Ин. 2). Иисус славился Своей добротой, но был суров с лицемерами, которые вводят в соблазн невинных (Мф. 23).

Жизнь и учение. Как указывал Сам Иисус, суть Его учения восходит к Ветхому Завету (Мф. 5:17–18). Он осуждал бессмысленные традиции и извращённые толкования Ветхого Завета (Мф. 5:21 и далее; Мф. 15:3–5; *см*. теория приспособления). Хотя сущность того, чему Он учил, не была новой, Его метод и форма изложения уникальны. В Нагорной проповеди применяются не использовавшиеся ранее дидактические приёмы.

Живые и образные иносказания – притчи, такие как притча о милосердном самарянине (Лк. 10), о блудном сыне (Лк. 15) и о пропавшей овце (Лк. 15:4 и далее), являются настоящими шедеврами наставнического искусства. Притчи составляют самое средоточие дидактического метода Иисуса. Обращаясь к примерам из повседневной жизни слушателей, чтобы проиллюстрировать идеи, которые хочет разъяснить, Иисус устанавливает истину и разоблачает заблуждения. К тому же, говоря притчами, Он может избежать того, чтобы «бросать

жемчуг перед свиньями» (ср. Мф. 7:6). Он способен смутить и привести в замешательство тех, кто не хочет уверовать (внешних), но при этом просветить тех, кто стремится к вере (внутренних, своих). Хотя само по себе обращение к иносказаниям и притчам не является уникальным, уникально то, как использует их Иисус. Он поднял искусство наставления вечным истинам через примеры из обыденной жизни на новую высоту. «Принципы преподавания», сформулированные современными специалистами по педагогике (Shafer, *Seven Laws*), в совершенстве реализуются в дидактическом методе Иисуса.

Уникален был тот способ, каким Иисус учил людей. Иудейские мудрецы признавали: «никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (Ин. 7:46). Когда Он говорил притчами, за Ним следовали толпы слушателей (Мф. 13:34). Ещё в отрочестве Он произвёл сильное впечатление даже на равви в храме. Поистине, «все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его» (Лк. 2:47). Позднее Он умел приводить в замешательство тех, кто пытался расставить ему казуистические ловушки, так что «никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его» (Мф. 22:46).

Превосходство Христа. Иисус Христос уникален во всех отношениях. От Его совершенно божественной и полностью человеческой сущности; от Его чудесного зачатия до Его сверхъестественного Вознесения; от Его безупречных личных качеств до Его непревзойдённого учения – Иисус возвышается над всеми другими религиозными и нравственными наставниками.

Христос превосходит Моисея. Сам будучи иудеем, Иисус не имел возражений против Моисея, пророка, который дал Израилю Божий закон и привёл израильтян из египетского рабства к свободе в качестве независимого, самостоятельного народа. Моисей и Иисус были пророками одного Бога, а Иисус сказал, что пришёл не нарушить закон (данный в книгах Моисея), но исполнить (Мф. 5:17). Иисус подразумевает, что слова Моисея суть слова Божии (ср. Мф. 19:4–5 с Быт. 2:24). И

всё же мы видим, что во многих отношениях Иисус превосходит Моисея.

Иисус превосходит Моисея как пророка. Во Вт. 18:15–19 Моисей предсказывает, что Бог воздвигнет среди иудеев Пророка, несущего особую проповедь. Каждого, кто не поверит словам этого пророка, будет судить Бог. Это место традиционно понимают как указание на Мессию. Стих Быт. 3:15 многие тоже толкуют так, что семя жены, которое будет поражать змея в голову, есть Иисус.

Откровение Христа превосходит откровение Моисея. «Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:17). Хотя Моисей установил моральные и социальные принципы, которыми народ мог руководствоваться, его закон никого не в силах был спасти от наказания за грех, представляющего собой смерть. Как сказал Павел, «потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познаётся грех» (Рим. 3:20). Однако откровение, пришедшее через Иисуса, таково, что грех, который познан вследствие закона, прощается человеку, получающему «оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24). Откровение Христа выстроено на основе закона Моисеева путём решения проблем, перед которыми поставил нас этот закон.

Христос выше Моисея по положению. Моисей есть величайший из ветхозаветных пророков, но Иисус – больше, чем пророк. Как сказано в Послании к евреям, «Моисей верен во всём доме Его, как служитель, для засвидетельствования того, что надлежало возвестить. А Христос – как Сын в доме Его» (Евр. 3:5–6). В то время как Моисей служит Богу, Иисус провозглашён Сыном Божиим, имеющим право распоряжаться всеми служителями.

Чудеса Христа превосходят чудеса Моисея. Моисей совершил великие чудеса, но чудеса Христа превзошли их по величию (*см*. чудеса в Библии). Моисей воздвиг медного змея, чтобы исцелять всех, кто на того взглянет, но при этом он просто выполнял указания. Он никогда не возвращал зрение слепым

или слух – глухим. Далее, в служении Моисея нет ничего, что могло бы сравниться с воскресением Лазаря или Христа.

То, что Иисус говорил о Себе, превосходит всё, что говорил Моисей. Моисей никогда не называл себя Богом и не делал ничего иного, как только выполнял свою миссию пророка. Иисус же провозглашал Себя Богом и предсказал Своё воскресение как доказательство этого.

Христос превосходит Мухаммеда. Мухаммед, основатель ислама, соглашался с Иисусом и Моисеем в том, что Бог един (*см*. ислам), что Он сотворил мироздание и что Он трансцендентен мирозданию. В исламе имеет место достаточно тесное согласование с описанием событий в первых шестнадцати главах Книги Бытие, до того момента, когда Агарь была изгнана из дома Аврама. После этого Библия сосредотачивается на жизни Исаака, тогда как в исламе прослеживается, что случилось с праотцем мусульман Измаилом. Вероучение Мухаммеда можно свести к следующим пяти доктринам:

1) Аллах – единственно истинный Бог.

2) Аллах посылал многих пророков, в том числе Моисея и Иисуса, но Мухаммед – последний и величайший из всех.

3) Коран – высшая религиозная книга (*см*. Коран: предполагаемое божественное происхождение), превосходящая Закон, Псалмы и *Injil* (Евангелие) Иисуса.

4) Существует много посредников между Богом и нами (ангелов), из которых одни добрые, а другие – злые.

5) Дела каждого человека будут взвешены, чтобы определить, кто после воскресения отправится на небеса, а кто – в ад. Путь к обретению спасения включает в себя произнесение несколько раз в день формулы *Shahadah* («нет Бога, кроме Аллаха, и Моисей – пророк Его»), совершение пять раз в день молитвы, ежегодный пост в течение одного месяца, раздачу милостыни и паломничество в Мекку.

Проповедь Христа превосходит проповедь Мухаммеда. То, что провозглашал Иисус, превосходит притязания Мухаммеда. Иисус провозглашал Себя Богом (*см*. Христос: божественная сущность). Мухаммед же провозглашал себя всего лишь

человеком, который сделался пророком (*см*. Мухаммед: предполагаемое призвание богом). Если Иисус, следовательно, не есть Бог, то Он, безусловно, и не пророк. Свидетельство, на которое указывает в подтверждение Своих слов Иисус, весомее. Иисус совершил многочисленные чудеса. Мухаммед никаких чудес не совершил, а в Коране признал, что Иисус совершил их много. Только Иисус, умерев, воскрес из мёртвых.

Христос предложил лучший путь к спасению. В отличие от Бога ислама, библейский Бог обращается к нам, послав на землю Своего Сына умереть за наши грехи. Мухаммед не предлагает такой верной надежды на спасение, только общие указания, как снискать себе благоволение Аллаха. Христос Своей смертью дал нам всё, что необходимо, чтобы попасть на небеса, «потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных» (1Пет. 3:18).

Христос подаёт более совершенный пример жизни. Мухаммед провёл последние десять лет своей жизни в войнах. Будучи многоженцем, он превысил даже то количество жён (четыре), которое сам предписал в своей религии. Он также нарушил собственный закон, грабя караваны, идущие в Мекку, в том числе совершающих паломничество. Он, вопреки собственному учению, практиковал мщение и возмездие (*см*. Мухаммед: личные качества).

Иисус превосходит индуистских гуру. В °индуизме (*см*. индуизм и веданта) слово «гуру» обозначает учителя. Индуистские религиозные книги невозможно понять, просто читая их; их необходимо изучать под руководством гуру. Этим святым людям поклоняются даже после их смерти, предполагая в них земные воплощения богов. Учат они тому, что человек нуждается в освобождении от бесконечного цикла реинкарнаций (*сансара*), управляемого *кармой*, то есть последствиями всех слов, дел и поступков в этом и во всех прошлых существованиях. Освобождение (*мокша*) достигается, когда индивидуум расширяет своё бытие и сознание до бесконечного уровня и осознаёт, что *атман* (субъективное «я») есть то же

самое, что и *Брахман* (единое абсолютное бытие, от которого происходит всякая множественность).

Иными словами, каждый индус должен осознать собственную божественность. Такого осознания можно достичь, только следуя пути джняна-йога, – это спасение благодаря знанию древних книг и сосредоточенной медитации; бхакти-йога, – это спасение благодаря почитанию одного из многих богов; карма-йога, – это спасение делами, такими как обряды, жертвоприношения, посты и паломничества, которые нужно осуществлять без мысли о воздаянии за них. Каждый из перечисленных методов до известной степени включает в себя раджа-йогу, – технику медитации, предусматривающую контроль над телом, дыханием и мыслями.

Индуизм, как он существует на практике, состоит по большей части из суеверий, мифов о богах, оккультных обрядов и поклонения демонам.

Иисус учит высшему мировоззрению. Иисус учит теистическому мировоззрению (*см*. теизм). А сутью индуизма является пантеизм в виде осознания собственной божественности.

Учение Христа нравственно выше. Ортодоксальный индуизм настаивает, что страдающих людей нужно оставлять страдать, потому что такова их участь, предопределённая *кармой*. Иисус же сказал: «люби ближнего твоего, как самого себя». При этом «ближнего» Он определял как любого, кто нуждается в помощи. Иоанн сказал: «А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце своё, – как пребывает в том любовь Божия?» (1Ин. 3:17). Кроме того, многие – если не большинство – из гуру пользуются своим уважаемым статусом, чтобы финансово и сексуально эксплуатировать своих последователей. Бхагван Шри Раджниш накопил десятки «роллс-ройсов», подаренных ему почитателями. Знаменитые «Битлз» разочаровались в Махариши Махеше Йоги, когда поняли, что его намного больше интересует тело одной из женщин их группы сопровождения, нежели чья бы то ни было душа. Они признались: «Мы

совершили ошибку». Даже уважаемый гуру Махатма Ганди спал с женщинами, которые не были его жёнами.

Иисус указывает лучший путь к просвещению. В то время как для понимания священных текстов «Бхагавадгиты» и «Упанишад» необходимы гуру, в Библии нет эзотерических, то есть понятных лишь посвящённым, истин, которые требовали бы разъяснений, для заурядных умов недоступных. Христианская медитация стремится не опустошить разум, а наполнить его истиной библейских принципов (Пс. 1). Сосредоточенная индуистская медитация подобна чистке луковицы – вы продолжаете снимать слой за слоем до тех пор, когда, добравшись до сердцевины, вдруг обнаружите, что там ничего нет. Размышления над Словом Божиим начинаются с полноты его содержания и раскрывают всё более глубокие смыслы, наполняя душу истиной.

Христос указывает лучший путь к спасению. Индуист блуждает по кармическому циклу реинкарнаций, пока не достигнет для себя *мокши*, и вынужден в одиночестве искать выход из этого лабиринта. Иисус обещал, что мы будем спасены верою (Еф. 2:8–9; Тит. 3:5–7) и можем быть твёрдо уверены в своём спасении (Еф. 1:13–14; 1Ин. 5:13).

Христос превосходит Будду. Сиддхартха Гаутама («Будда» – это почётный титул, он значит «просветлённый») ниже Христа. Буддизм начинался как реформаторское движение в рамках индуизма, который превратился в систему умозрительных построений и суеверий. Чтобы исправить такое положение дел, Гаутама отверг обряды и оккультизм, создав, по существу, атеистическую религию (хотя в своих позднейших формах буддизм вернулся к индуистским богам). Основа его вероучения формулируется как «Четыре благородные истины»:

1) Жизнь есть страдание.

2) Причина страданий – жажда наслаждения и благополучия.

3) От страданий можно избавиться, преодолев жажду.

4) Жажду можно преодолеть на «Восьмеричном пути».

«Восьмеричный путь» – это одновременно система религиозного образования и нравственные предписания

°буддизма. Он сводится к следующему: 1) правильное знание («Четыре благородные истины»); 2) правильные стремления; 3) правильная речь; 4) правильное поведение (запрещено убийство, пьянство, воровство, ложь и прелюбодеяние); 5) правильный способ поддержания жизни (не причиняющий страданий); 6) правильное приложение сил; 7) правильная память (отрицание финитного «я»); 8) правильная медитация (раджа-йога).

Целью всех буддистов не являются небеса или приобщение к Богу, потому что Бога в учении Гаутамы нет. Вместо этого они стремятся к *нирване* – избавлению от всех страданий, желаний и иллюзии самосуществования. Хотя в либеральном течении буддизма (*махаяна*) Гаутама ныне обожествляется в роли спасителя, школа *тхеравада* сохраняет близость к первоначальному учению Гаутамы и подчёркивает, что сам он никогда не претендовал на божественность. Что касается его роли спасителя, то, как гласит предание, последними словами Будды были: «Будда только указал путь; с усердием совершайте своё спасение». К буддизму, как дочерней форме индуизма, относится и вся изложенная ранее критика. Учение Иисуса его превосходит. Далее:

Христос приносит в жизнь более обоснованные надежды. Учение Иисуса превосходит учение Будды тем, что Иисус учит надежде в этой жизни, тогда как для буддизма жизнь сводится к страданию, а личность, собственное «я» есть обуза, от которой нужно избавиться. Иисус учит, что жизнь – дар Бога, данный на радость людям (Ин. 10:10), и что человеческая личность драгоценна (Мф. 5:22). Более того, Он обещает надежду в грядущей жизни (Ин. 14:6).

Христос указывает лучший путь к спасению. Учение буддизма о реинкарнациях – это тоже учение о пути к спасению. Однако в таком варианте личность, или душа, уничтожается в конце каждого существования. Так что если даже вы доживёте до спасения, то уже не к вам, как личности, будут относиться хоть какие-нибудь надежды на достижение нирваны. Обещанная Иисусом надежда относится к каждому человеку именно как к

личности (Ин. 14:3), и распятому рядом с Ним злодею было сказано: «ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43).

Иисус выше как Мессия. Иисус провозглашал и подтвердил знамениями, что Он есть Бог в человеческой плоти. Будда был простым смертным, который, умерев, больше не воскресал. А Иисус телесно воскрес из мёртвых. Гаутама просто хотел дать своё «просветление» людям, чтобы помочь им достичь нирваны, когда угасают все желания и личностное существование.

Христос превосходит Сократа. Хотя Сократ не основал никакой религии, адептов у него появилось предостаточно. Сократ не оставил нам трудов, однако °Платон, его ученик, много написал о нём, хотя эти тексты могут с таким же успехом отражать идеи самого Платона, как мысли Сократа. Платон изображает Сократа мыслителем, убеждённым, что Бог возложил на него задачу служить истине и добру, побуждая людей критически разбирать свои слова и поступки, проверяя, истинны ли они и добры ли. Порок, по его мнению, происходит просто от невежества, а знание ведёт к добродетели. Он считается первым мыслителем, осознавшим необходимость применять систематический подход к раскрытию истины, хотя сама эта система в окончательном виде была сформулирована Аристотелем –- учеником Платона.

Подобно Христу, Сократ был приговорён к смерти на основе ложных обвинений со стороны властей, которых пугало его учение. Он мог бы избежать приговора, если бы не настаивал, чтобы его обвинители и судьи критически разобрали свои высказывания и дела, чего им совершенно не хотелось. Он согласился принять смерть, зная, что выполнил свою миссию до конца и что смерть, будь то беспробудный сон без сновидений или радость общения с (умершими) великими людьми, есть для него благо.

У Иисуса было лучшее обоснование для истины. Иисус, как и Сократ, часто прибегал к вопросам, чтобы заставить слушателей критически задуматься о самих себе, но первооснова для Его знания о человеческих существах и о Боге определялась тем фактом, что Он есть всеведущий Бог. Он

сказал о Себе: «Я есмь путь и истина и жизнь». По самой Своей сути Он есть источник, из которого изначально проистекает всякая истина. Точно так же, Он, как Бог, есть абсолютное Благо, которым измеряется всякое другое благо. Он однажды спросил юношу, чтобы тот задумался о собственных словах: «Что ты называешь меня благим? Никто не благ, как только один Бог». Иисус был той самой Истиной и тем Добром, которые хотел познать Сократ.

Христос даёт более достоверное знание. Хотя в учение Сократа есть верные принципы, ему зачастую оставалось только выдвигать чисто умозрительные предположения по многим важным вопросам, например, о том, что происходит после смерти (*см*. достоверность и убеждённость). Иисус дал на такие вопросы однозначные ответы, потому что обладал достоверным знанием о человеческой участи (Ин. 5:19–29; 11:25–26). В то время как рассудок (Сократ) не имеет достаточного свидетельства для окончательных выводов, откровение (Иисус) даёт ответы, которые, может быть, не удалось бы даже предугадать.

Смерть Иисуса была благороднее. Сократ имел причину выбрать для себя смерть, и сделал это с мужеством, достойным нашего глубокого уважения. Однако Иисус умер за всех людей (Мк. 10:45), чтобы искупить то наказание, которого они заслуживали. Он умер не только за Своих друзей, но и за тех, кто был, остался и останется Его врагами (Рим. 5:6–7). Такое проявление любви не находит себе равных среди всех философов и благодетелей человечества.

У Христа лучшее свидетельство об истинности Его учения. Рациональные доказательства хороши, когда для логических построений есть соответствующее обоснование (*см*. Бог: свидетельства существования). Но свою уверенность в том, что послан Богом, Сократ не мог обосновать чем-либо, сравнимым с чудесами Иисуса и Его воскресением (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Языческие пророки и прорицательницы, например, в святилище Дельфийского оракула, не идут ни в какое сравнение с точными библейскими предсказаниями и знамениями (см. пророчества как

подтверждение Библии). Эти чудесные события служат высшим доказательством того, что истинность проповеди Иисуса была удостоверена Богом (*см*. чудеса: значение для апологетики).

Христос превосходит Лао-Цзы. Современный даосизм – это религия колдовства, суеверия и многобожия, но первоначально это была философская система, и именно в таком качестве даосизм сегодня представляют для западной культуры. Лао-Цзы выстроил свою систему вокруг одного принципа, который всё объясняет в мироздании и всем управляет. Этот принцип называется *дао*. Не существует простых способов объяснить, что такое *дао* (*см*. дзэн-буддизм). Мир состоит из борющихся противоположностей – добра и зла, мужского и женского начал, света и тьмы, «да» и «нет». Все противоположности суть проявления борьбы *инь* и *ян*. Однако в высшей реальности *инь* и *ян* сосуществуют в полном взаимопроникновении и в идеальной гармонии равновесия. Это равновесие и есть тайна, именуемая *дао*. Понять *дао* – значит осознать, что все противоположности едины и что истина состоит в противоречии, а не в разрешении его (*см*. логика, первый принцип).

Даосизм заходит дальше, призывая жить в гармонии с *дао*. Человек должен перейти к жизни, полностью пассивной и наполненной размышлениями над вопросами примерно такого типа: «Как звучит хлопок в ладоши одной ладонью?» или «Если дерево упадёт в лесу, когда нет никого, чтобы прислушиваться, раздастся ли шум?». Нужно жить в гармонии с природой и избегать всех форм насилия. Данная философская система имеет много общего с дзэн-буддизмом.

Христос приносит высшую свободу. Иисус позволяет людям применять свои умственные способности. Собственно говоря, Он заповедал это людям (Мф. 22:37; ср. 1Пет. 3:15). Даосизм же отрицает разум, по крайней мере на высшем уровне. Даосизм склонен к утверждениям типа «разум не имеет отношения к реальности». Этот тезис сам себя опровергает, так как это разумное высказывание о реальности. Оно либо истинно, либо ложно по сравнению с тем, как обстоит дело в действительности, и не противоречиво, однако постулирует, что

высшая истина состоит в противоречии. Иисус заповедал: «"возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и *всем разумением твоим*»: сия есть первая и наибольшая заповедь» (Мф. 22:37–38; *курсив Н. Г.*). Бог говорит: «тогда придите, и рассудим» (Ис. 1:18). Пётр призывает нас «будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, дать ответ» (1Пет. 3:15).

Иисус предоставляет людям свободу выбора, никогда не навязывая веру тем, кто не хочет верить (Мф. 23:37). Даосизм призывает каждого адепта отложить свободу воли в сторонку; отказаться от возможности изменять положение дел. Иисус говорит, что каждый волен сделать свой выбор, и этот выбор имеет решающее значение. Каждый выбирает, уверовать ему или не уверовать (Ин. 3:18), исполнять заповедь или не исполнять (Ин. 15:14), изменять мир или изменяться в угоду ему (Мф. 5:13–16).

Иисус предоставляет каждому человеку свободу стать спасённым. Даосизм предлагает только способ примириться с тем, что есть. Христос предлагает способ изменить то, кто мы есть и что мы есть, чтобы мы смогли познать радость жизни. Вместо того чтобы принимать смерть как неизбежное зло, Христос открывает путь для победы над смертью через Своё воскресение. Лао-Цзы на подобное не способен.

Заключение. Христос абсолютно уникален среди всех, кто когда-либо жил (*см*. мировые религии и христианство). Он уникален Своей сверхъестественной сущностью, Своими непревзойдёнными личными качествами, Своей жизнью и Своим учением (*см*. Христос: божественная сущность). Никакой другой мировой учитель не провозглашал себя Богом. Даже когда последователи какого-нибудь пророка обожествляют своего учителя, не существует доказательств этого утверждения, которые можно было бы сравнить с исполнением пророчеств о Христе, с Его безгрешной и ознаменованной чудесами жизнью и Его воскресением. Никакой другой религиозный руководитель (за исключением некоторых, позже подражавших Христу) не предлагал спасение одной только верою, независимо от дел, основываясь на деянии Бога,

искупающем вину за человеческий грех. Ни один религиозный деятель или философ не проявлял такой любви к людям, как Иисус, принявший смерть за грехи мира (Ин. 15:13; Рим. 5:6–8). Иисус абсолютно уникален среди всех человеческих существ, когда-либо живших.

Библиография:

J. N. D. Anderson, *The World's Religions*.

H. Bushnell, *The Supernaturalness of Christ.*

N. L. Geisler, *The Battle for the Resurrection*.

___ and R. Brooks, *When Skeptics Ask*.

M. J. Harris, *From Crave to Glory*.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

B. Russell, *Why I Am Not a Christian.*

C. Shafer, *The Seven Laws of Teaching*.

Ц

Цеви, Саббатай

(*SEVI. SABBATAI*)

Саббатай Цеви – это иудейский учитель семнадцатого века, который провозгласил себя Мессией и о котором, как считается, возвещал также один его современник по имени Натан. После смерти Цеви в 1676 г. рассказывали, что его брат Илия пришёл к гробнице и увидел, что она пуста, но пронизана сиянием. Многие его последователи верили, что в действительности он не умер и скоро должен будет дать о себе знать (см. Scholem).

Критики доктрины Воскресения ссылаются на Саббатая Цеви в качестве одного из оснований для своих заявлений, будто бы утверждения христианской религии о воскресении не уникальны. Более близкое ознакомление с фактами показывает, однако, что рассказы об этом учителе должны быть с полным основанием отнесены к категории легенд (*см*. притязания на случаи воскресения в нехристианских религиях).

Иисус с самого начала поднялся на высоту, недоступную Цеви. Десятки ветхозаветных пророчеств исполнились через Иисуса из Назарета ещё до Его смерти. А затем Он стал исполнением пророчеств о том, как умрёт Мессия (Ис. 53), и даже о том, в каком приблизительно году это произойдёт (ок. 33 по Р. Х.; Дан. 9:24–26). Подробнее пророчества о Иисусе рассматриваются в статье *пророчества как подтверждение Библии*.

Ещё одно отличие состоит в том, что многие последователи Саббатая Цеви отказывались поверить, что он действительно умер и воскрес, так как не верили, что он вообще может умереть. Сам сюжет его исчезновения больше подходит для легенд об апофеозе, когда некий человек обретает статус божества.

Опираясь на документы этого течения, исследователь Гершом (Герхардт) Шолем (Scholem) сумел проследить развитие сюжета о том, как брат Саббатая обнаружил, что его гробница пуста. Хотя критики христианства выстраивают теории, будто бы легенды о Христе изменялись и развивались с

течением времени, никаких доказательств существования протоевангелий у них нет, зато известно, что по меньшей мере одно или два из имеющихся у нас четырёх евангелий могут быть датированы периодом первых трёх десятилетий после Воскресения (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Несмотря на это, рассказы о жизни, смерти и воскресении Иисуса не изменялись и не обрастали вымыслами по сравнению с изначальными документами, сохранёнными в ортодоксальной Церкви.

В случае Саббатая Цеви противоречивы даже свидетельства о том, учил ли Натан, что Цеви не умер. В одном обнаруженном исследователями письме сообщается, что Натан в действительности умер на месяц раньше, чем Цеви, и что фактически они никогда не встречались друг с другом.

Библиография:

G. Scholem, *Sabbatal Seal: The Mystical Messiah.*

G. Habermas, «Resurrection Claims in Non-Christian Religions» // *Religious Studies* 25 (1989).

Цельс

(*CELSUS*)

Цельс был языческим философом второго столетия. Его «Истинная доктрина» (также «Беседа», *Discourse*) является древнейшим из дошедших до нас произведений, критикующих христианскую веру (ок. 178). Оно известно благодаря ответу на него Оригена в восьми книгах под общим названием «Против Цельса» (*Contra Celsum*), в которых воспроизведена большая часть рассуждений Цельса. Других письменных источников не сохранилось.

Ориген описывает взгляды Цельса как сочетание платонистских (*см*. Платон) представлений о Боге и греческого °политеизма. В итоге получается неведомый Бог, отдающий власть над человеческим бытием разнообразным демонам. Истинная религия проявляется в сосредоточении помыслов на Боге и в умилостивлении культовых демонов. Следует поклоняться императору, участвуя в общественных праздниках, выполняя общественные обязанности и отбывая службу в армии (см. Douglas, 206).

Цельс избирает себе роль беспристрастного языческого наблюдателя, лишённого сильных религиозных чувств. Он хвалит христианство за его учение о Логосе и высокую нравственность, но резко возражает против его исключительности. Он критикует большую часть библейской истории за описания чудес и выражает свою неприязнь по отношению к учению о воплощении и распятии. Он также порицает христианский нонконформизм, который, как он считает, подрывает устои римского законопорядка. Его критика сводится к упрёкам в религиозном суеверии, нетерпимости и политическом нонконформизме.

На эти обвинения ответил Ориген. Цельс не сумел оценить историческое свидетельство (*см*. Новый Завет: историческая достоверность) и философское обоснование библейских чудес (*см*. чудеса; чудеса: аргументы против). Он также не воспринял свидетельство, подтверждающее божественную сущность

Христа (*см*. Христос: божественная сущность) и уникальность христианства (*см*. мировые религии и христианство; Христос: уникальность).

Библиография:

Celsus, *The True Doctrine*.

H. Chadwick, *Origen contra Celsum*.

F. L. Cross, «Celsus» // *The Oxford Dictionary of the Chris tian Church.*

E. R. Dodds, *Pagan and Christian In an Age of Anxiety*.

Origen, *Contra Celsum*.

Ч

Частное откровение

см. **Откровение частное, или особое**

Честертон. Гильберт Кит

(*CHESTERTON, GILBERT K*.)

Гильберт К. Честертон (1874–1936) – блестящий и остроумный английский эссеист и поэт, которому многим был обязан К. С. Льюис (Lewis). Занятия искусством Честертон оставил ради журналистики, а Английскую церковь – ради Римской католической (в 1922). В число его религиозных трудов входят книги «Еретики» (*Heretics*; 1905), «Ортодоксия» (*Orthodoxy*; 1908), «Бессмертный человек» (*The Everlasting Man*; 1925), «Признание и отрицание» (*Avowals and Denials*; 1934). В его «Автобиографии» (*Autobiography*; 1936) приведено много проницательных наблюдений по поводу религиозной жизни в 1895–1936 гг.

***Взгляды**. Бог*. Честертон отстаивал ортодоксальный католицизм, и его произведения наполнены остроумной апологетической аргументацией в защиту христианской веры. В книге «Ортодоксия» он заявил, что «никогда ещё не было ничего столь рискованного и волнующего, как ортодоксия» (*Orthodoxy*, 106). У каждого могут быть свои религиозные мании, от гностицизма до Христианской науки, «но избежать их всех – значит попасть в целый водоворот приключений; и в моем воображении небесная колесница с громом и молнией мчится сквозь века; унылые ереси, распростёршись, падают ниц, а непокорная истина шатается, но стоит прямо» (ibid., 107).

Честертон критически относился к нетеистическому мировоззрению. Он называл °атеизм «самой дерзкой из всех догм [...] Это провозглашение вселенского отрицания; ведь для человека сказать, что в мироздании нет Бога, – всё равно что заявить, что ни на одной из звёзд нет насекомых» (*Five Types*, 59). Честертон критикует пантеизм за его неспособность воодушевлять на нравственные поступки. «Ведь пантеизм по самой своей природе подразумевает, что одно так же хорошо, как другое; тогда как поступок по самой своей природе подразумевает, что одно гораздо лучше другого» (*Orthodoxy*, 143). Даже язычество предпочтительней пантеизма, продолжает

он. «Язычество вольно измышлять себе божества, тогда как пантеизм вынужден притворяться самым педантичным образом, что все вещи равно божественны» (*The Catholic Church and Conversion*, 89).

Честертон точно сформулировал разницу между христианством и °буддизмом в одном мудром замечании: «Христианин сочувствует людям, потому что они умирают, а буддист сочувствует им, потому что они живут. Христианин скорбит из-за того, что портит жизнь человека; но буддист скорбит о нём из-за того, что он жив» (*Generally Speaking*, 115–16).

Откровенно и поэтично рассказывая о своих личных чувствах, Честертон признаётся: «Я всегда верил, что в мире сокрыто волшебство; теперь я думаю, что в мире, возможно, существует волшебник [...] Наш мир имеет какое-то назначение; а где есть назначение, есть и личность. Я всегда воспринимал жизнь прежде всего как сказку; а где есть сказка, есть и сказочник» (Orthodoxy, 61).

Чудеса. Честертон считает, что Бог принимает активное участие в жизни мироздания. Честертон определяет *чудо* как «быстрокрылую власть разума над материей» (ibid., 137). Реальность чудес занимала центральное место в апологетических построениях Честертона. Он настаивал, что чудеса должны подтверждаться свидетельствами, точно так же, как и другие исторические события. «Моя вера в то, что в человеческой истории происходили чудеса, вовсе не является мистической; я верю в это на основе людского свидетельства, как верю в открытие Америки» (ibid., 161). «Заговор фактов» вынуждает разум признать это. Свидетели были не мистическими визионерами, а рыбаками, земледельцами и тому подобное, людьми «неотёсанными и недоверчивыми» (ibid., 163). С другой стороны, отрицание чудес основано отнюдь не на свидетельствах, а на философской убеждённости. «Есть только одна причина, по которой разумный человек не верит в чудеса. Он верит в материализм» (*St. Francis of Assisi*, 204). Верующие признают чудеса, потому что располагают свидетельствами о

них. Неверующие отрицают чудеса, потому что располагают доктриной против них.

Творение. Для Честертона творение было «величайшей из всех революций» (Chaucer, 27). Как представляется, он не отрицает возможность творения через эволюцию (*см*. эволюция теистическая), но он также признавал недостатки эволюционной доктрины как теории происхождения жизни (*см*. эволюция биологическая). И даже если эта теория верна, «эволюция, как объяснение, как высшая философия причины появления живых существ, всё равно сталкивается с проблемой появления кролика из пустой шляпы; процесс, обычно предполагающий хотя бы намёк на чьё-то вмешательство» (ibid., 172). Как заявляет Честертон, предполагать, что эволюция породила человеческий разум, – «всё равно что отвечать человеку, вопрошающему, кто проехался колесом ему по ноге, что это проехалась эволюция. Определить процесс – ещё не означает определить его движущую силу» (*A Handful of Authors*, 97–98). Далее, «со стороны эволюциониста абсурдно жаловаться, что немыслимо было бы для заведомо непостижимого Бога сотворить всё из ничего (*см*. творение: различные взгляды), а затем прикидываться, будто бы в большей степени мыслимо, что это «ничто» могло само превратить себя в нечто» (*Saint Thomas Aquinas*, 173).

Грех. Честертон также подтверждает грехопадение Адама и первородный грех. Это достаточно скверно, что мы обречены жить в плохом мире, говорит он, но хорошим миром мы злоупотребляли. Зло есть дурное приложение воли, и поэтому ситуация может быть исправлена только благодаря правильному приложению воли. «Любое другое кредо, кроме этого, представляет собой какую-либо форму покорности судьбе» (*The Thing*, 226). О последствиях грехопадения Честертон говорит, что доктрина первородного греха есть «доктрина равенства всех людей». Потому что сейчас все остались в дураках (Heretics, 165–66).

Оценка. Честертон был блестящим и остроумным апологетом христианской веры в целом и католического вероучения в частности. Он входит в число крупнейших

мыслителей католической апологетики двадцатого века. Его подход по своей форме характеризуется скорее литературностью, чем логичностью, но его можно также назвать рациональным и проникновенным.

Библиография:

G. K. Chesterton, *A Handful of Authors.*

→ *Autobiography.*

→ *Chaucer.*

→ *Five Types.*

→ *Generally Speaking.*

→ *Heretics.*

→ *Orthodoxy.*

→ *St. Francis of Assisi.*

→ *Saint Thomas Aquinas.*

→ *The Catholic Church and Conversion.*

→ *The Thing: Why I Am a Catholic.*

C. Hollis, *The Mind of Chesterton*.

A. L. Maylock, *The Man Who Was Orthodox*.

J. W. Montgomery, *Myth. Allegory and Gospel* (chapter 2).,

M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*.

→ *Return to Chesterton.*

Чудеса

(*MIRACLE*)

На фоне материалистической, натуралистической культуры христиане твёрдо придерживаются и считают своим призванием встать на защиту убеждения в том, что Бог сотворил Вселенную и безраздельно властвует в ней. Одно из тематических направлений христианской философии и апологетики сводится к пониманию и разъяснению того, почему следует доверять библейским рассказам о чудесах, что такое чудо и чем оно не является, как чудеса соотносятся с естественными процессами и что они раскрывают нам о сущности Бога. В связи с важностью этих проблем чудесам посвящено несколько следующих статей, рассматривающих природу чудес в целом, рассказы о них в Писании, а также попытки отрицать возможность сверхъестественного вмешательства Бога. Для тех не получивших объяснения событий, которые христиане относят к разряду ложных или оккультных феноменов, будет указано их отличие от истинных деяний Бога (*см*. чудеса ложные).

***Определение**. Чудо* – это особое деяние Бога, которое нарушает естественный ход вещей. Христианская концепция чуда непосредственно опирается на факт существования теистического Бога (*см*. доказательство космологическое; доказательство нравственное; доказательство телеологическое). Если теистический Бог существует, чудеса возможны. Коль скоро существует Бог, Который может действовать, то возможны и деяния Бога. Единственный способ доказать, что чудеса невозможны, – опровергнуть бытие Бога.

Изложенное выше сразу же требует пояснений: а что значит «особые деяния» Бога? Как их можно распознать, когда они совершаются? Мы должны иметь представление о конкретных отличительных особенностях чудес, прежде чем сможем анализировать события, характеризующиеся такими особенностями. Просто сказать, что чудо есть экстраординарное событие, будет недостаточно. Экстраординарные события

случаются в природе без прямого божественного вмешательства.

Теисты (*см*. теизм) определяют чудо либо в слабом смысле термина, либо в сильном. Согласно Августину, определение в слабом смысле описывает чудо как «феномен, [который] не противоречит природе, но противоречит нашему знанию природы» (Augustine, 21.8).

Другие, следуя °Фоме Аквинскому, определяют чудо в сильном смысле термина как событие, которое превосходит возможности естественных сил, нечто, что могут совершить только силы сверхъестественные. Второй, сильный смысл термина и важен для апологетов. Чудо – это божественное вмешательство, сверхъестественное исключение из регулярного хода вещей в мире естественного. Атеист (*см*. атеизм) Энтони °Флю дал меткую формулировку: «Чудо – это нечто, что никогда бы не произошло в природе как таковой, будь она предоставлена самой себе» (Flew, 346). Законы природы описывают порождённую естественными причинами регулярность; а чудо – это порождённая сверхъестественными причинами сингулярность.

Чтобы углубиться в это определение, нам нужно иметь некоторое представление о том, что называется *законами природы*. В широком смысле, законы природы – это общее описание обычного, упорядоченного хода вещей при функционировании мироздания. Отсюда вытекает, что чудо является необычным, нерегулярным, особым способом действования Бога в мире.

Вероятность чудес. Сможем ли мы установить, что чудеса действительно происходили, зависит от ответа на три вопроса: 1) возможны ли чудеса?; 2) достоверны ли новозаветные документы?; 3) заслуживают ли доверия новозаветные свидетели?

Один нередко упускаемый из виду довод связан с вероятностью чудес. Верно, что философия (то есть аргументация о существовании Бога) доказывает *потенциальную возможность* чудес, но только история может

подтвердить их как *актуальные события*. Но верно также то, что чудеса вероятны.

Теистический Бог *способен* творить чудеса, поскольку Он всесилен, *всемогущ*. Во-вторых, у Него есть *намерение* творить чудеса, так как Он *всеведущ*, знает всё, и *всеблаг*, стремится к благу. Тот, кто станет изучать историю, чтобы выяснить, действительно ли Бог *совершал* чудеса, может заранее быть уверенным, что теистический Бог – это такой Бог, Который *будет* творить чудеса, если это в Его власти, и что это *в Его власти*.

Почему Бог будет совершать чудеса, коль скоро на это способен? По Своей природе и воле это такой Бог, Который стремится к общению со Своими созданиями и сотворению для них блага. А чудо, по определению, и есть то самое событие, посредством которого это осуществляется. Чудеса врачуют, исцеляют, воскрешают, являют волю Божию, указывают на Его атрибуты и выполняют ещё много других функций, выражающих Его сущность. Такие деяния соответствуют как сущности Того, Кто их совершает (Творца и Искупителя), так и потребностям тех, для кого они совершаются (Его созданий). Точно таким же образом, разве добрый отец земной, имеющий возможность спасти своего тонущего ребёнка, не сделает для этого все, что в его силах? А если его могуществу нет препятствий, то мы знаем заранее, что его доброта подвигнет его на это. Так не тем более ли даст нам и Отец наш Небесный? Итак, мы знаем заранее, до изучения свидетельств относительно актуализации чудес, что чудеса, коль скоро Бог существует, не только возможны, но и вполне вероятны.

Далее, поскольку чудо есть деяние Бога для подтверждения слова Божьего, переданного через посланника Божьего (*см*. чудеса: значение для апологетики), то разумно рассудить, что Бог будет стремиться совершать чудеса. Чудесами Бог удостоверяет слова Своих пророков (Евр. 2:3–4). Такие подтверждения Бог дал Моисею (Исх. 4) и Илии (3Цар. 18). И таким образом Бог засвидетельствовал Иисуса (Ин. 3:2; Деян. 2:22). Мог ли Бог яснее указать нам на того, кто говорит от Его имени! И вполне вероятно априорное предположение, что

разумный, личностный, нравственный Творец станет общаться со Своими созданиями самым действенным способом.

Реальность чудес. В то время как философия доказывает возможность чудес, а сущность теистического Бога свидетельствует, что они и вполне вероятны, только история может подтвердить, что они стали актуальными событиями. Но под «историей» здесь нужно понимать как историю космоса, так и историю рода человеческого.

Актуализация чудес в истории космоса. Редко оценивается по достоинству тот факт, что даже до изучения человеческой истории мы можем узнать, что чудеса являются событиями не только возможными, но и *актуальными*. То самое °космологическое доказательство, из которого мы узнаём о существовании Бога, доказывает также, что сверхъестественные события происходили. Ибо если Вселенная имела своё начало во времени и, следовательно, своего Зачинателя (*см.* доказательство космологическое, горизонтальная форма; теория большого взрыва), то Бог создал Вселенную «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды). Однако такое сотворение Вселенной *ex nihilo*, «из ничего», и есть величайшее из всех сверхъестественных событий. Если умножение пяти хлебов Иисусом есть чудо, то насколько же большим чудом стало сотворение всего сущего из ничего! Превращение воды в вино бледнеет по сравнению с созданием самых первых молекул воды. Таким образом, неожиданный вывод состоит в том, что чудеса, коль скоро Творец существует, являются не только возможными, но и актуальными событиями. История космоса, следовательно, свидетельствует, что чудеса совершались при сотворении сущего из ничего, сотворении живого из неживого, рационального (разумного) из нерационального (*см*. эволюция и родственные статьи). Какие ещё большие чудеса могут совершиться в человеческой истории, нежели те, о которых нам известно, что они уже совершились в истории космоса?

Чудеса в истории человечества. Вопреки широко распространённому заблуждению, коль скоро Бог существует, то мы должны подходить к истории человечества, допуская

возможность и вероятность чудес, а не отрицая их с натуралистической тенденциозностью. Ибо, как мы убедились, если Творец существует, то чудеса не только возможны и вероятны, но уже происходили в истории космоса. Бог уже осуществлял сверхъестественное вмешательство в историю космоса и жизни, вследствие чего и началась история человечества. С учётом этого, наиболее разумным подходом будет задавать не вопрос *действительно ли?*, а вопрос *когда?*. Бог вмешивался в историю человечества.

Тезис о реальности чудес в истории человечества основан на достоверности новозаветных документов (*см*. Новый Завет: рукописи) и свидетельств новозаветных очевидцев (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; Христос: внехристианские источники). Ибо, признав достоверность их совместного свидетельства, неразумно было бы оспаривать, что Новым Заветом зафиксировано множество сверхъестественных, чудесных событий.

Аспекты чуда. В библейской трактовке чудо характеризуется несколькими аспектами:

Во-первых, чудесам свойственна *необычность*. Это экстраординарные события, контрастирующие с регулярным ходом вещей в мире естественного. В качестве «феномена» чудо привлекает внимание своей исключительностью. Горящий куст, который не сгорает, огонь с неба и хождение людей по воде не входят в норму обыденности. Поэтому такие случаи производят сильное впечатление на очевидцев.

Во-вторых, у чуда есть его *богословский аспект*. Чудо – это деяние Бога, чем подразумевается существование Бога, Который совершает деяния. Представления о существовании над мирозданием Бога, Который его создал, властвует над ним и вмешивается в ход вещей в нём, называются *теизм*.

В-третьих, у чудес есть их *нравственный аспект*. Они воздают славу Богу, демонстрируя Его нравственную сущность. Чудеса – это видимые проявления, отражающие невидимую сущность Бога. Ни одно истинное чудо, таким образом, не может быть злом, потому что Бог благ. Чудеса по самой своей природе призваны порождать и/или проповедовать благо.

В-четвёртых, у чуда есть его *доктринальный (учительный) аспект*. Чудеса в Библии прямо или косвенно связаны с «провозглашениями истины» (*см*. чудеса в Библии). Они дают возможность отличить истинного пророка от лжепророка (Вт. 18:22). Они подтверждают Божию истину, переданную через посланника Божьего (Евр. 2:3–4). Проповедь истины и чудо идут рука об руку.

В-пятых, для чудес характерен их *телеологический аспект*. В отличие от магии (*см*. чудеса и магия), они никогда не совершаются развлечения ради (см. Лк. 23:8). Чудеса имеют особое назначение – прославить Творца и дать людям свидетельство для обращения в веру, подтверждая призыв Божий, переданный через Божьего пророка.

Теистический контекст чуда. Существенной особенностью библейских чудес является их теистический контекст (*см*. теизм). Только в рамках теистического мировоззрения можно распознать чудо. Когда Моисей увидел горящий куст (Исх. 3:1–6), он подошёл посмотреть поближе, потому что это было необычное явление. Последующие слова Бога разъяснили Моисею, что это было не просто необычное явление, это было чудо. Если бы Моисей стал рассказывать убежденным атеистам (см. атеизм) о том, что произошло у горящего куста, они были бы вправе усомниться в его истории. В атеистической Вселенной бессмысленно говорить о деяниях Бога. Горящий куст и голос из его среды оказались бы для атеиста не более сверхъестественными, чем оказался глас с неба для тех, кто принял его за гром (Ин. 12:29). Однако после признания существования Бога и определённых сторон Его рациональной и нравственной сущности, эти определяющие факторы придают чуду его апологетическую силу.

Заключение. Мы должны иметь представление о том, что ищем, прежде чем мы сможем распознать истинное чудо. Во-первых, чудеса контрастируют с природой, то есть с тем регулярным и естественным, предсказуемым способом, которым Бог действует в мироздании. Чудеса – это необычный и непредсказуемый для человека способ, которым Бог иногда вмешивается в мировые события. Чудо может выглядеть как

любое другое необычное событие, однако оно имеет сверхъестественную причину. Оно осуществляется Божьей силою, в соответствии с Божиим замыслом, для Божиих целей, чтобы удостоверить Божий призыв или Божье намерение.

Библиография:

Augustine, *City of God.*

C. Brown, «Miracle, Wonder, Sign» //*Dictionary of New Testament Theology.*

A. Flew, «Miracles» //*The Encyclopedia of Philosophy*.

N. L. Geisler, *Miracles and the Modern Mind.*

D. Geivett and G. Habermas, *In Defense of Miracles*.

C. S. Lewis, *Miracles*.

R. Swinburne, *Miracles*.

F. R. Tennant, *Miracle and Its Philosophical Presuppositions*.

Чудеса: аргументы против

(*MIRACLES, ARGUMENTS AGAINST*)

Большинство современных учёных, отрицающих чудеса, в своих рассуждениях опираются на идеи шотландского скептика (*см*. агностицизм) Дэвида Юма (Hume; 1711–1776). Юм выдвинул против представлений о сверхъестественном то возражение, которое многие считают самым весомым из всех: чудеса неправдоподобны.

Юм привёл три довода против чудес: философский, исторический и религиозный. Первый из них – это аргумент *в принципе*, основанный на неправдоподобии утверждения о том, будто бы законы природы когда-либо нарушались. Второй – это аргумент *на практике*, оспаривающий, что когда-либо имелись заслуживающие доверия очевидцы чудес (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). Третий довод указывает на взаимоисключающий характер сходных друг с другом заявлений о чудесах, которыми изобилуют все религии.

Неправдоподобность чуда. Исходя из своей эмпирической гносеологии, Юм начал своё наступление на чудеса с замечания: «Я льщу себя надеждой, что мною найден такого же рода аргумент, с помощью которого, если он верен, разумные и образованные люди будут постоянно бороться против всяких суеверных заблуждений, так что он останется полезным, пока стоит мир» (Ните, *An Enquiry Concerning Human Understanding,* 10.1.18. Цит. по: Д. Юм, «Исследование о человеческом разумении», гл. 10, перев. С. И. Церетели. – М.: 1995). Рассуждения Юма выглядят примерно так (Hume, *Enquiry*, 10.1.18, 120–23):

1) Мудрый человек соизмеряет свою веру с имеющимся свидетельством.

2) Для события, которое можно установить на основе неизменного опыта, можно с полной уверенностью ожидать повторения в будущем.

3) Надёжность свидетельства, полученного из показаний очевидцев и человеческого опыта, определяет доказательную

степень достоверности или степень вероятности, по мере того как оно подтверждается другими показаниями и сообщениями.

4) При оценке вероятности следует учитывать все обстоятельства, а высшим мерилом выступает соотношение показаний с личным опытом и наблюдениями.

5) Когда личный опыт говорит нам иное, мы должны придерживаться противоположного суждения и подвергнуть вопрос доскональному полемическому разбору.

6) К любым расхождениям в показаниях очевидцев следует относиться с подозрением. Подозрение должно также возникать, когда очевидцы немногочисленны или имеют «сомнительную репутацию», личную заинтересованность в том, что утверждают, колеблются в своих показаниях или чрезмерно энергично на них настаивают.

7) «Но когда засвидетельствованный факт принадлежит к разряду тех, которые мы наблюдали очень редко, то происходит столкновение между двумя противоположными опытами, один из которых опровергает другой, насколько позволяет его сила, а возобладавший может воздействовать на наш ум лишь по мере той силы, которая у него остаётся».

8) Чудо нарушает законы природы, которые были установлены на основе «устойчивого и неизменного опыта».

9) Следовательно, «доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте».

10) Опыт есть прямое и полное доказательство, опровергающее существование какого бы то ни было чуда.

Аргументацию Юма можно сократить:

1) Чудо есть нарушение законов природы.

2) Эти законы природы установлены на основе устойчивого, неизменного опыта.

3) Мудрый человек соизмеряет свою веру со свидетельством.

4) Следовательно, против чудес имеются разительные доказательства.

Юм пишет: «Таким образом, всякому чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт, иначе это

явление не заслуживает подобного названия». Итак «то, что совершается согласно общему течению природы, не считается чудом» (ibid., 10.1.122–23).

Альтернативные трактовки аргументации Юма. Существует два основных способа интерпретировать рассуждения Юма, опровергающие чудеса. Мы будем называть их «сильной» и «слабой» трактовкой. При «сильной» трактовке Юма следует понимать так:

1) Чудеса, по определению, нарушают законы природы.

2) Законы природы с неизменностью действуют единообразно.

3) Следовательно, чудес происходить не может.

Однако, несмотря на тот факт, что рассуждения Юма иногда примерно так и выглядят, это не обязательно именно то, что он имел в виду. Если же ход его рассуждений именно таков, то очевидно, что здесь строится порочный круг – просто в силу определения чудес как невозможных событий. Ведь если чудо есть «нарушение» того, что «неизменно», то чудеса невозможны *ipso facto*. Верящие в сверхъестественное легко могут избежать этой дилеммы. Они могут отказаться от определения чуда как «нарушения» неизменных законов, а просто считать его «исключением» из общего правила. Обе посылки Юма можно отрицать. Закон природы соответствует регулярному (нормальному) ходу событий. Но он не характеризуется всеобщностью или неизменностью.

Это было бы лёгким решением проблемы. Но фактически позиция Юма подразумевает аргументацию, возразить на которую гораздо труднее, такую, которая обращается к «слабой» трактовке законов природы. Эта аргументация доказывает не *невозможность* чудес, а их *неправдоподобие*.

1) Чудо, по определению, есть редкое явление.

2) Закон природы, по определению, есть описание регулярных явлений.

3) Свидетельства в пользу регулярных событий всегда сильнее, нежели в пользу событий редких.

4) Мудрый человек всегда основывает свою веру на том свидетельстве, которое сильнее.

5) Следовательно, мудрый человек никогда не поверит в чудеса.

Отметим, что при «слабой» трактовке этой аргументации чудеса не исключаются из рассмотрения полностью; они считаются неправдоподобными ввиду самого характера свидетельства о них. Мудрые люди не утверждают, что чуда не может быть. Они просто *никогда не верят*, что чудо произошло. Для такой веры никогда не бывает достаточного свидетельства.

Однако и при «слабой» трактовке аргументации Юма чудеса всё-таки отрицаются, так как ввиду *самого характера* представленных доказательств ни один разумный человек не будет считать, что чудо действительно произошло. В таком случае Юм, по всей видимости, избежал построения порочного круга, но всё же опроверг самое возможность разумной веры в чудеса. Эту аргументацию (или её разновидности) некоторые из признанных современных философов считают по-прежнему вполне валидной.

Оценка аргументации Юма. Поскольку при «сильной» трактовке аргументация Юма с очевидностью сводится к построению порочного круга и легко опровергается путём переопределения терминов, мы сосредоточимся на «слабой» трактовке. Ключом для ответа на критику Юма служит его заявление о единообразном опыте.

«Единообразный» опыт у Юма есть либо построение порочного круга, либо предвзятость подхода. Это построение порочного круга в том случае, если Юм постулирует, что знание о единообразии опыта возникает до получения свидетельств. Как можно знать, что весь *потенциально возможный* опыт будет подтверждать натуралистические представления о чудесах, не имея доступа ко всему возможному опыту, прошлому, настоящему и будущему? Если же, с другой стороны, Юм подразумевает под «единообразным» опытом просто-напросто частный опыт *некоторых* людей (не сталкивавшихся с чудесами), то это предвзятость подхода. Другие утверждают, что в своём опыте имели дело с чудесами. Стэнли Джаки говорит о Юме: «постольку, поскольку он был представителем сенсуалистической или эмпирической философии, он должен

был предусматривать равную вероятность для признания любого факта, обычного или необычного» (Jaki, 23). Как отмечает °К. С. Льюис,

…Здесь, конечно, мы должны согласиться с Юмом в том, что, коль скоро существует абсолютно «единообразный опыт» относительно чудес, иными словами, если они никогда не происходили, то, само собой, их не бывает. К сожалению, мы знаем, что опыт в отношении чудес будет единообразным только тогда, когда мы установим, что все сообщения о них ложны. А установить, что все сообщения о чудесах ложны, мы можем только в том случае, если уже знаем, что чудес не бывает. В сущности, наше рассуждение идёт по кругу [Lewis, 105].

Единственная альтернатива такому рассуждению по кругу – допустить возможность того, что чудеса когда-либо происходили.

Далее, Юм, по сути дела, *не взвешивает* свидетельства объективно; на самом деле он *накапливает* свидетельства против чудес. Смерть приходит к людям снова и снова; воскресение из мёртвых случается редко. Следовательно, второй феномен мы должны отрицать. По собственным словам Юма: «Не чудо, если человек, казалось бы, пребывающий в полном здравии, внезапно умрёт, ибо хотя такая смерть и более необычна, чем всякая другая, тем не менее мы нередко наблюдали её. Но если умерший человек оживёт, это будет чудом, ибо такое явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране». Поэтому «более чем вероятно, что все люди должны умереть» (Hume, *Enquiry*, 10.1.122).

В связи с идеей Юма о накапливании свидетельств для установления истины возникают и другие проблемы. Даже если несколько случаев воскресения *действительно имели место*, то, согласно принципу Юма, верить в это всё равно не следует. Однако истина не устанавливается большинством голосов. Юм допускает разновидность ошибки *consensus gentium*, то есть такой логической ошибки, когда некое утверждение объявляется истиной, потому что в него верит большинство людей.

В этом рассуждении «свидетельство» фактически приравнивается к «вероятности». По сути дела, утверждается, что всегда нужно верить в то, что наиболее вероятно, что имеет наивысшие «шансы». Таким образом, не следует верить, что при броске трёх кубиков с первого же раза выпали три «шестёрки». В конце концов, шансы здесь составляют всего лишь 1 из 216. Или: нельзя верить, что при игре в бридж вам был сдан «совершенный расклад» (хотя такие случаи бывали), потому что это возможно только в одном случае из 1 635 013 559 600! Юм упускает из виду, что вера мудрых людей основана на фактах, а не на шансах. Иногда «шансы» против какого-то события довольно высоки (судя по прошлым наблюдениям сходных событий), но свидетельство о нём чрезвычайно весомо (основываясь на текущем наблюдении или показаниях очевидцев).

Идея Юма о «накапливании» свидетельств пресекает веру в любого рода необычные и уникальные явления. Ричард °Уэйтли подвергает осмеянию тезис Юма в своём сатирическом памфлете «Исторические сомнения касательно существования Наполеона Бонапарта» (*Historical Doubts Concerning the Existence of Napoleon Bonaparte*). Так как достижения Наполеона были столь фантастичны, поразительны и беспрецедентны, ни один мыслящий человек не должен верить, что подобные события когда-либо происходили. Перечислив удивительные и несравненные победы Наполеона, Уэйтли пишет: «Может ли кто-нибудь поверить во всё это и тем не менее отказываться поверить в чудеса? А ещё точнее, что это, если не чудо? Разве это не нарушение законов природы?» Если скептик не отрицает факт существования Наполеона, он «должен, по крайней мере, признать, что в этом вопросе он не применял ту же схему рассуждений, которой придерживается в других случаях» (Whately, 274, 290).

И наконец, аргументация Юма доказывает слишком многое. Она доказывает, что в чудо нельзя верить, *даже если оно произошло!*. Ведь доказывается не то, что чудес не бывает, а то, что мы не должны *верить* в их существование, потому что свидетельства в пользу регулярных явлений всегда сильнее,

чем в пользу явлений редких. Согласно такой логике, если чудеса и происходили – видимо, очень и очень редко – верить в них всё равно не следует. Есть что-то предельно абсурдное в заявлении, что в событие не следует верить, даже если известно, что оно действительно произошло.

Отрицание чудес на основе единообразия природы. Можно ли запретить веру в события настоящего на основе данных о событиях прошлого? Как представляется, Юм хотел, чтобы каждый мыслящий человек всегда заранее был убеждён, что чудес не было, нет и не будет. Ещё до изучения фактических данных нужно принять на вооружение единообразное и «неизменное» свидетельство концепции единообразия законов природы. Только если подходить к мирозданию с такого рода непоколебимой предубеждённостью против всего, что ранее не встречалось в личном опыте, удастся игнорировать все свидетельства о чудесах.

Сам Юм признавал ошибочность таких рассуждений, когда утверждал, что нельзя, основываясь на единообразии прошлого опыта, узнать нечто истинное относительно будущего. Мы не можем даже знать наверняка, что завтра утром взойдёт солнце (Hume, *An Abstract of Treatise on Human Nature,* 14–16). Поэтому для Юма отрицание будущих чудес на основе прошлого опыта несовместимо с его собственными принципами и представляет собой отклонение от его системы.

Если бы было верно, что никакое исключение в настоящий момент не может ниспровергнуть «законы», основанные на нашем единообразном опыте в прошлом, то никакого прогресса в нашем научном понимании мира не было бы. Ибо установленный, повторяющийся факт отклонения от прежней научной парадигмы и есть то, что заставляет учёных изменить свои убеждения. Когда установлен факт наблюдаемого исключения из прежних «законов», эти «законы» по мере возможности исправляются, чтобы объяснить исключение. Их сменяет новый «закон». Именно это произошло, когда были обнаружены астрономически далёкие от нас, но повторяющиеся «исключения» из ньютоновского закона тяготения и эйнштейновская теория относительности стала считаться более

общим и адекватным законом. Исключения из «законов» имеют эвристическую (позволяющую открывать новое) ценность; это стимулы для прогресса в нашем понимании мироздания. Укажем теперь главное – всё то, что верно в отношении повторяющихся исключений, требующих естественнонаучного объяснения, верно также в отношении исключений неповторяющихся, которые подразумевают сверхъестественную причину.

Отсутствие заслуживающих доверия свидетелей. Юм также возражает против имеющихся на практике свидетельств о чудесах. Мы показали, что априорные попытки упразднить чудеса несостоятельны, так что нам осталось только разобрать апостериорные аргументы. Юм настаивает, что свидетельств для установления факта новозаветных чудес явно недостаточно. Он приводит несколько доводов, которые, если они верны, подорвали бы доверие к новозаветным свидетелям.

Юм говорит: «Во всей истории нельзя найти ни одного чуда, засвидетельствованного достаточным количеством людей, столь неоспоримо здравомыслящих, хорошо воспитанных и образованных, чтобы мы могли не подозревать их в самообольщении». Не хватает и свидетелей, «столь несомненно честных, чтобы они стояли выше всякого подозрения в намерении обмануть других». Вдобавок они не пользуются в глазах человечества «таким доверием и такой репутацией, чтобы им было что потерять в случае, если бы их уличили во лжи». И наконец, нет и предполагаемых чудес, «в такой мере оказавшихся достоянием общественности и происшедших в столь известной части света, что разоблачение обмана было бы неизбежным» (Hume, *Abstract of a Treatise*).

«Многочисленные примеры [...] доказывают сильную склонность человечества к необычайному и чудесному и, разумеется, должны внушать подозрение ко всем подобным рассказам». А «если с любовью к чудесному сочетается религиозность, то приходит конец здравому смыслу», пишет Юм (ibid., 125–26).

Чудеса и невежество. Юм полагает, что аргументацию в пользу чудес существенно ослабляет тот факт, что рассказы о

них «распространены преимущественно среди невежественных и диких народов». И даже когда верящие в чудеса встречаются в цивилизованных странах, добавляет Юм, обычно они унаследовали эту старинную веру «от невежественных и диких предков». Далее, «преимущества распространения обмана среди невежественных людей очень велики [...] у него гораздо больше шансов на успех в отдалённых странах, чем если бы он возник в городе, прославившемся искусствами и науками» (ibid., 126–28).

«Итак, оказывается, что ни одно свидетельство о чуде никогда не достигало высокой степени вероятности и тем более не было равносильно доказательству». Далее, «даже если предположить, что оно имело силу доказательства, ему можно было бы противопоставить другое доказательство, выведенное из самой природы факта, который пытаются установить» (ibid., 137).

Оценка. Хотя Юм и даёт понять, что готов принять любое свидетельство о чудесах, которое удовлетворит его требованиям достоверности, быстро зарождается подозрение в том, что правила проверки свидетельств заведомо устроены так, чтобы подорвать доверие к каким бы то ни было заявлениям о чудесном.

В какой-то момент Юм откровенно признаётся, что никакое количество свидетелей не убедило бы его в факте чуда. По поводу совершающихся в его дни чудес одного янсениста, получивших, как признаёт Юм, весомые подтверждения, он пишет: «И что можем мы выдвинуть в противовес такой толпе свидетелей, кроме *абсолютной невозможности* или чудесности тех явлений, о которых они рассказывают?» Такое возражение о невозможности, добавляет Юм, «все разумные люди сочтут достаточным» (ibid., 133; *курсив Н. Г.*). Вне зависимости от того, сколько свидетелей будет удостоверять подлинность этих «абсолютно невозможных» событий, ни один «разумный человек» им не поверит. Если дело обстоит именно так, то по-прежнему Юм априорно подходит к любому чудесному явлению, каким бы весомым ни было свидетельство в его пользу, всё с тем же неизлечимым натуралистическим уклоном.

И все разговоры о проверке свидетелей представляют собой плохо скрытое философское предубеждение против сверхъестественного.

Такой уклон показывает, что аргументация Юма имеет двойственный характер. Соображения о человеческой природе тоже подразумевают тенденциозность, препятствующую признанию чудес.

Непоследовательна и позиция Юма. Он не принял бы свидетельство о чудесах, однако предпочёл бы свидетельство тех, кто видел, что замёрзшая вода превращается в лёд, свидетельству тех, кто никогда этого не видел. Возникает вопрос: почему мы должны признавать свидетельство об одном явлении, но не о другом? Юм не мог бы ответить, что причина в том, что замёрзшую воду видели другие люди, так как это было бы построением порочного круга. Проблема состоит в том, что живущие в тропиках народы никогда льда не видели, и с какой стати они должны принимать свидетельство чужака, утверждающего, что он видел замёрзшую воду, как бы часто он ни наблюдал это явление? Чудеса тоже происходили не один раз. Далее, согласно собственным принципам Юма, даже если кто-то видел лёд только раз в жизни, причём ходил или катался по нему, этого должно быть достаточно, чтобы знать, что такое явление природы действительно существует. Но ведь то же самое рассуждение должно быть верно применительно к чудесам. Только предубеждение против всего сверхъестественного может помешать кому-то честно рассмотреть заслуживающие доверия свидетельства о существовании чудес.

Юм, по всей видимости, не знал о весомом историческом свидетельстве в пользу достоверности библейских документов и показаний библейских очевидцев (*см*. Библия: свидетельства истинности; Новый Завет: историческая достоверность). По крайней мере, он упустил это из виду. Однако библейские чудеса не следует отрицать без более тщательного их исследования. Ведь нельзя исключать возможность таких чудес заведомо, без изучения свидетельства о них.

Новозаветные свидетели и критерии Юма. Юм наметил основные критерии, которые считал необходимыми при проверке правдивости свидетелей (ibid., 120). Эти критерии рассматриваются в статье *Юм: критерии истинности свидетельских показаний.* Их можно сформулировать в виде четырёх вопросов:

1) Не противоречат ли свидетели друг другу?
2) Достаточно ли велико количество свидетелей?
3) Вызывают ли они доверие?
4) Беспристрастны ли они?

Свидетели не противоречат друг другу. Сотни предполагаемых противоречий в евангелиях подвергли анализу и сочли несущественными такие учёные, как Глисон Арчер (Archer), Джон Эйли (Haley), Уильям Арндт (Arndt) и другие (некоторые из их апологетических работ см. в списке литературы к данной статье). Ошибка содержится не в Евангелии, а в методологической процедуре, применяемой критиками. Анализ ряда примеров дан в статье *Библия: предполагаемые ошибки*. Показания новозаветных очевидцев никогда не противоречат друг другу (*см*. Библия: предполагаемые ошибки). Каждый из них рассказывает существенную и во многом подтверждаемую другими часть целого.

Разумеется, присутствуют и незначительные расхождения. В одном рассказе (Мф. 28:2–5) говорится, что в утро воскресения Иисуса у гроба был один ангел; Иоанн же утверждает, что ангелов было двое (Ин. 20:12). По поводу такого рода несоответствий следует отметить, что это разногласия, но их нельзя назвать непримиримыми противоречиями. Матфей не утверждает, что у гроба был *только один* ангел; это было бы противоречием. Вероятно, в какой-то момент присутствовал только один ангел, а в другие моменты появлялся и второй. Расхождение в мелких деталях – это именно то, что и следует ожидать от показаний нескольких независимых, но истинных свидетелей. Любой проницательный судья, услышавший от разных свидетелей абсолютно идентичные рассказы,

заподозрил бы сговор между ними (*см*. Новый Завет: историческая достоверность).

Количество свидетелей вполне достаточно. Двадцать семь книг Нового Завета созданы, по всей видимости, примерно девятью священнописателями, из которых все были очевидцами или современниками описываемых ими событий. Шесть книг имеют решающее значение для доказательства подлинности новозаветных чудес – это Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна, Книга Деяний и 1 Коринфянам. Во всех этих книгах содержатся свидетельства, доказывающие чудо Воскресения. Даже критически настроенные учёные ныне признают, что эти книги являются документами первого столетия и по большей части написаны до 70 г. по Р. Х., когда современники Христа были ещё живы. Практически все исследователи согласны с тем, что 1 Коринфянам было написано апостолом Павлом ок. 55–56 гг. по Р. Х., через двадцать с небольшим лет после смерти Христа. Это сильное свидетельство, подтверждающее, что чудо Воскресения реально: во-первых, документ имеет очень раннюю дату создания. Во-вторых, он написан человеком, видевшим воскресшего Христа (1Кор. 15:8; ср. Деян. 9:3–8). В-третьих, в нём упоминаются свыше 500 очевидцев Воскресения (1Кор. 15:6), и подчёркивается, что большинство из них были тогда ещё живы (1Кор. 15:6). Любой тогдашний читатель 1 Коринфянам мог проверить достоверность свидетельства о Воскресении.

Свидетели были правдивы. Мало кто сомневается в том факте, что Новый Завет даёт великий образец нравственности, основанной на любви (Мф. 22:36–37) и внутреннем благочестии (Мф. 5 – 7). Апостолы Иисуса повторили Его учение в своих писаниях (например, Рим. 13; 1Кор. 13; Гал. 5). Своей жизнью он дали пример исполнения своего нравственного учения. Большинство из них умерли за то, во что верили (2Тим. 4:6–8; 2Пет. 1:14), это безошибочный признак их искренности.

Кроме учения о том, что истина есть Божия заповедь (Еф. 4:15, 25), новозаветные священнописатели, несомненно, стремились изложить истину со всей скрупулёзностью. Пётр

подчёркивал, что они пишут, «не хитросплетённым басням последуя, но быв очевидцами» (2Пет. 1:16). Апостол Павел призывал: «не говорите лжи друг другу» (Кол. 3:9).

В тех случаях, когда вновь открытые данные историков и археологов пересекались с утверждениями новозаветных священнописателей, те на поверку оказывались педантически точными (*см*. Новый Завет: археология). Археолог Нельсон Глюэк приходит к такому выводу: «Можно категорически утверждать, что ни одно археологическое открытие не противоречит библейским описаниям. Археологические поиски приносят десятки находок, которые подтверждают в отчётливой перспективе и в точных деталях относящиеся к истории библейские высказывания» (Glueck, 31). Как отмечает Миллар Барроуз, «уже не один археолог стал с гораздо большим уважением относиться к Библии благодаря личному опыту раскопок в Палестине» (Burrows, 1). Нет ни единого намёка на то, чтобы библейские священнописатели когда- либо фальсифицировали относящиеся к делу факты. Их свидетельство было бы принято в качестве достоверных показаний любым непредвзятым судом присяжных. Саймон °Гринлиф, выдающийся гарвардский правовед, в своё время пришёл к заключению о том, что в данных «свидетельских показаниях» нет абсолютно никаких признаков лжесвидетельства.

Свидетели не были пристрастны. Есть все основания считать, что новозаветные свидетели чудес Христа, а особенно Его Воскресения, не были предрасположены к тому, чтобы поверить в события, очевидцами которых стали. Сами апостолы сначала не поверили в рассказ женщин (Лк. 24:11). Даже некоторые ученики, увидевшие Христа, были слишком «медлительные сердцем, чтобы веровать» (Лк. 24:25). В самом деле, когда Иисус явился десяти апостолам и показал им следы распятая на Своём теле, «они от радости ещё не верили и дивились» (Лк. 24:41). И даже когда их убедило то, что Иисус ел пред ними, отсутствовавший до тех пор апостол Фома возражал, что не поверит, если не вложит перста в раны на руках и рёбрах Иисуса (Ин. 20:25).

Иисус являлся и неверующим, в частности, Своему скептически настроенному брату по плоти Иакову (Ин. 7:5; 1Кор. 15:7), а также иудейскому фарисею по имени Савл из Тарса (Деян. 9). Если бы Иисус являлся только верующим или стремящимся уверовать, тогда могли бы найтись основания для обвинений свидетелей в пристрастности. Но ситуация была прямо противоположной.

Очевидцы Воскресения не обрели никакой личной выгоды, свидетельствуя о том, что видели. Они подвергались угрозам и гонениям (ср. Деян. 4; 5; 8). Большинство апостолов приняли мученическую смерть. Однако они исповедовали и отстаивали свою веру перед лицом смерти. Нельзя и отвергать свидетелей просто на том основании, что они лично участвовали в событиях. Иначе мы не должны были бы принимать свидетельство тех, кто выжил во время Холокоста во Вторую мировую войну, а ведь мы его принимаем. Вопрос должен ставиться так: существуют ли подтверждения того, что они говорили правду.

Взаимоисключающие притязания. Как утверждал Юм, «поэтому всякое чудо, о котором повествует любая из этих религий (а все они изобилуют чудесами) […] с одинаковой силой, хотя и более косвенно, подрывает всякую иную систему». Тем не менее полагал Юм, такого рода чудо не выполняет свою задачу. Наоборот, «опровергая же противоположную систему, оно одновременно подрывает и достоверность тех чудес, на которых была основана последняя» (Hume, 129–30). Поскольку все религии предъявляют чудеса одного и того же рода, ни одно из этих чудес не может устанавливать истинность соответствующего вероучения. Они исключают друг друга в качестве свидетельств истинности.

Существует, однако, несколько серьёзных проблем, связанных с этим рассуждением Юма о взаимоисключающем характере религиозных притязаний, подкрепляемых чудесами.

Все ли чудеса одинаковы? Юм исходит из ошибочного допущения, что все чудеса равнозначны. Это противоречит фактам. В некоторых случаях очевидно, что речь должна идти о природных феноменах или психосоматических исцелениях.

Особенно это касается восточных религий и религии *Нью Эйдж*, для которых обычно можно показать, что случаи сверхъестественного в них иллюзорны (*см*. чудеса и магия). Пророчества, как правило, слишком неопределённы, чтобы воспринимать их всерьёз. Существует огромная разница между хождением по горящим углям, то есть трюком, которому может выучиться каждый, и хождением по воде, по которой ходил Иисус (Ин. 6). Есть разница и между исцелением мучающегося мигренью и исцелением слепорождённого, которое совершил Иисус (Ин. 9). Во всех религиях целители верой ставят на ноги больных, но Иисус воскрешал мёртвых (Ин. 11).

Все ли свидетели одинаково заслуживают доверия? В рассуждении Юма предполагается, что достоверность свидетельств о чудесах одна и та же. О новозаветных чудесах свидетельствуют современники и очевидцы событий. Мусульманские рассказы о чудесах появились лишь в следующих поколениях (*см*. Мухаммед: предполагаемые чудеса). В некоторых случаях свидетели заслуживают доверия; в других – нет. Достоверность каждого свидетельства о чудесах должна оцениваться согласно его собственным качествам. Их решительно нельзя ставить на одну доску.

Оценка. Вместо того чтобы опровергнуть новозаветные чудеса, третий довод Юма о том, что сверхъестественные истории во всех религиях характеризуются равной (не)достоверностью, подтверждает подлинность библейских чудес. Ведь достоинства христианских свидетелей выступают веским аргументом против всех нехристианских притязаний на примеры чудес. Мы можем переформулировать рассуждение следующим образом:

1) Во всех нехристианских религиях (претендующих на случаи чудес в них) подтверждением служат похожие свидетельства (похожие как по своему характеру, так и по достоинствам свидетелей).

2) Но ни для одного из подобных «чудес» не существует свидетельств, имеющих достаточную силу, поэтому все они – взаимоисключающие.

3) Следовательно, ни одна нехристианская религия не подтверждается чудесами.

А если это так, то мы можем доказать, что только христианство располагает божественными подтверждениями своей истинности.

1) Только христианство располагает уникальными примерами чудес, подтверждающихся достаточным свидетельством.

2) Учение, располагающее уникальными сверхъестественными подтверждениями, истинно (в отличие от противоположных учений).

3) Следовательно, христианство истинно (в отличие от иных религий).

Чудеса Иисуса совершались мгновенно, всегда успешно и были уникальными. Всё, на что способны так называемые «чудотворцы», претендующие лишь на частичный успех, – это психосоматические исцеления, фокусы, сатанинские знамения и другие феномены, имеющие естественное объяснение. Ни один современный целитель не заявлял, что лечит все болезни (в том числе «неизлечимые») мгновенно и со стопроцентным успехом. Это совершали Иисус и Его апостолы. Это уникальные чудеса, и тем самым они противопоставлены любым конкурирующим претензиям со стороны других религий. А коль скоро библейские чудеса уникальны, то лишь они подтверждают связанные с ними религиозные истины (Исх. 4:1 и далее; 3Цар. 18:1 и далее; Ин. 3:2; Деян. 2:22; 14:3; Евр. 2:3–4). Все остальные так называемые «чудеса» являются, как показывает аргументация Юма, взаимоисключающими.

Аргументация на основе аналогии. Эрнст °Трельч (Troeltsch; 1865–1923) установил правило аналогии: единственный способ познать прошлое – по аналогии с настоящим. То есть неизвестное о прошлом можно постичь только через известное о настоящем. Исходя из этого, кое-кто утверждает, что поскольку в настоящее время не совершается таких чудес, которые, как предполагается, совершались в прошлом, можно заключить, что правильный исторический метод исключает чудеса из рассмотрения.

Трельч применял «принцип аналогии», а Энтони °Флю – сходный принцип «критической истории» – для отрицания чудес. Эти подходы подробно обсуждаются в статье *Трельч, Эрнст* – так что здесь они будут рассмотрены только в общих чертах.

«Принцип аналогии» Трельча. Данный принцип аналогии, согласно Трельчу, устанавливает, что «без единообразия с настоящим мы ничего не можем знать о прошлом» (Troeltsch, *Historicism and Its Problems*). На основе этого принципа Трельч и другие доказывали, что никакие свидетельства или показания очевидцев не будут адекватны для подтверждения чуда (Becker, 12–13).

Эта аргументация не утверждает, что чудес, подобных описанным в Библии, никогда не было. Идея скорее состоит в том, что они исторически непознаваемы, и уже неважно, происходили они или нет. Большинство людей согласилось бы, что таких чудес, как рождение от Девы, хождение по воде и воскресение мёртвых, сегодня не бывает, так что, согласно принципу аналогии Трельча, невозможно узнать, что они когда-либо происходили.

«Критическая история» Флю. Примерно так же обстоит дело с «критической историей» Энтони °Флю. Как утверждает Флю, сохранившиеся следы прошлого нельзя рассматривать в качестве исторического свидетельства, пока мы не примем допущение, что тогда действовали те же самые фундаментальные закономерности, что и сейчас. Историк должен судить о свидетельствах прошлого, исходя из личного знания о том, что возможно и вероятно (Flew, 350).

Флю приходит к выводу, что критический историк исключает рассказы о чудесах из рассмотрения, относя их к разряду невозможного и абсурдного (ibid., 352). Эта невозможность, поясняет Флю, – не логическая, а физическая. Чудеса возможны в принципе, но на практике они нарушают законы природы, которые просто не могут быть нарушены.

Оценка исторической аргументации. Трельч и Флю пытались отрицать *познаваемость* чудес, обращаясь к методу, который Флю называл «критическая история». Далее, эта аргументация (как признает сам Флю) следует базовой схеме

отрицания всего сверхъестественного у Юма, опровергнутой нами выше. Во всей этой аргументации предполагается, что быть критически мыслящим историком – значит отрицать сверхъестественное. Согласно этой позиции, такая догматичность мышления становится необходимым предусловием «критического» исторического исследования.

Тот принцип, что настоящее есть ключ к прошлому, что прошлое познаётся по аналогии с настоящим, действительно имеет силу. Это связано с тем, что живущие в настоящем не имеют прямого доступа к прошлому. Относительно того рода причин, о которых известно, что они вызывают определённого рода следствия в настоящем, можно предполагать, что они вызывали аналогичные следствия в прошлом.

Однако этот принцип не исключает правдоподобные предположения о чудесах в прошлом, даже если в настоящем таких чудес никогда не происходит. В исторической аргументации содержатся логические ошибки.

Единообразие или униформизм? Трельч и Флю смешивают принцип *единообразия* (аналогии) с *униформизмом*. Они предполагают, что все события в прошлом происходили единообразно с тем, что мы наблюдаем сегодня. Это допущение не только ничем не оправдано, но не соответствует даже взглядам представителей естественнонаучного натурализма на проблемы происхождения. Все учёные уверены, что происхождение Вселенной и происхождение жизни – это события сингулярные и неповторимые (*см.* происхождение вселенной). Но если прошлое может быть познано только в терминах процессов, идущих сейчас, то научной основы для его познания не остаётся. Ещё одна проблема униформизма заключается в том, что процессы изменчивы. Униформизм в геологии не учитывает катастрофы, климатические изменения, движение платформ и другие факторы, которые могли повлиять на геологические силы.

Униформизм исходит из алогичного предположения о том, что сингулярностей в прошлом не было. Хотя знание о прошлом основано на аналогии с настоящим (единообразие), *объектом* этого знания может быть сингулярность. Археологам может быть

известно на основе аналогии, что лишь разумные существа способны изготавливать наконечники орудий. Тем не менее даже один уникальной формы наконечник для копья, изготовленный конкретным мастером из конкретного племени, тоже может сам по себе стать объектом изучения. И то, что удалось узнать об этом сингулярном событии прошлого, могло войти в знание о настоящем – как основа для аналогии, когда были открыты другие наконечники. Благодаря аналогии учёные узнали, что определённый уровень специфической сложности достигается только у разумных существ.

Аналогия, при правильном её понимании, подтверждает в качестве вполне вероятной возможность того, что некоторые события прошлого имели сверхъестественную разумную причину. Даже без аналогии с настоящим, существуют весомые свидетельства того, что Вселенная имела своё начало во времени (*см*. теория большого взрыва) и что она возникла благодаря разумной сверхъестественной причине.

Предвзятость. «Историческая» аргументация против чудес исходит из того предубеждения, что свидетельство об индивидуальном событии, не может быть принято до тех пор, пока событие не повторится. Тем самым больший вес придаётся свидетельству о любых регулярно происходящих событиях по сравнению с конкретным рассматриваемым событием (или событиями). Это нельзя считать нормативным требованием для свидетельства. Далее, тем самым подразумевается, что никаких чудес не было, они не могут и не будут происходить в современном мире. Но Флю и Трельч просто не настолько всеведущи, чтобы знать, что это именно так.

Построение порочного круга. Флю также совершает логическую ошибку *petitio principii*, «вывод из недоказанного». На практике он строит порочный круг, утверждая, что чудеса «абсолютно невозможны» и что критически настроенный мыслитель «без долгих слов» исключает их из рассмотрения. Но с какой стати критически настроенный мыслитель должен так предвзято относиться к исторической реальности чуда? Почему он должен исходить из методологического предубеждения

против определённых событий прошлого, даже не взглянув на свидетельства?

Помеха научному прогрессу. Связанные с униформизмом представления тормозят развитие науки. Примером здесь служит «модель Большого взрыва». Астрофизик Артур Эддингтон (Eddington) называет эту идею о начале существования Вселенной со взрыва «отталкивающей», «несуразной» и «неправдоподобной» (Jastrow, 112). Альберт Эйнштейн пропустил ошибку в своих математических вычислениях, настолько он был уверен в «нелепости» Большого взрыва (ibid., 28).

Свидетельства столь убедительны, что многие учёные сегодня уверены: исходные водородные атомы Вселенной были созданы за срок в миллисекунды. Большинство астрономов в настоящее время признаёт реальность грандиозного начального взрыва. Это сингулярность, которая по самой своей природе не может повториться. Однако это жизнеспособная модель возникновения Вселенной и вполне законный объект научного исследования, хотя учёные лишь вынужденно принимали эту идею, так как она явно указывает на определённые теистические следствия.

Апелляция к общему исключает частное. В исторической аргументации применяется странная логика. Обо всех частных (особых) событиях прошлого следует судить на основе общих (регулярных) событий в настоящем. Почему же не обратиться к особым событиям в настоящем в качестве аналогии особых событий прошлого? Существуют уникальные и специфические «аномалии». Со строго научной точки зрения чудо подобно аномалии. Здесь в исторической аргументации применяется односторонний подход. Ни Трельч, ни Флю не принимают свидетельство о *частных* событиях, в противовес свидетельству о событиях, относящихся к категории общих. Регулярных и повторяющихся событий много больше, чем неповторимых. Это всё равно что отказываться поверить, что кто-то выиграл в лотерею, поскольку, мол, в тысячи раз больше тех, кто ничего не выиграл. По этому поводу современный философ Дуглас К. Эрландсон утверждает, что научные законы

как таковые имеют дело с общими классами явлений, а верящие в сверхъестественное обращаются к явлениям, не попадающим в общие категории. Здесь вера в одно не препятствует вере в другое (Erlandson, 417–28).

Доказывается слишком многое. Историческая аргументация доказывает, что многие из научных представлений о прошлом не могут быть верны. Как показал в своей знаменитой сатире на натуралистический скептицизм Юма Ричард °Уэйтли (Whately, 224, 290), коль скоро следует отрицать уникальные события прошлого по причине отсутствия для них аналогий в настоящем, то должна быть отвергнута и вся невероятная биография Наполеона.

Недостаточно критический подход. Собственно говоря, «критическая история» не является в достаточной мере критической. В ней не критикуются необоснованные предпосылки, отвергающие вполне достоверное историческое знание. Отнюдь не рассматривая свидетельства беспристрастно, отрицание всего сверхъестественного при таком подходе заведомо исключает любые истолкования событий прошлого в качестве чудес. Это попытка *назначить* смысл вместо того, чтобы *выявить* его.

Научные аргументы. После рождения современной науки общим местом стало заявление о том, что чудеса ненаучны. Некоторые критики возражают против представлений о чудесах в связи с тем, что считают их противоречащими самой сущности научной процедуры анализа нерегулярных, исключительных явлений. Они утверждают, что учёные, сталкиваясь с нерегулярными, аномальными событиями, не выдвигают гипотезы о чуде. Учёные расширяют свои представления о естественных процессах, включая в них эти события. Любой другой подход означал бы отказ от научного метода. Рассмотрим несколько индивидуальных позиций в этом вопросе:

Ниниан Смарт. Как рассуждает Ниниан Смарт, ничто из происходящего в природе не должно оказываться вне рамок исследовательского подхода. Иначе наука бы обесценилась. Однако вера в то, что определённые события есть чудеса,

воздвигает для науки барьер. Поэтому признание чудес – это посягательство на вотчину науки (Smart, chap. 2). Аргументацию Смарта можно изложить так:

1) Чудо есть исключение из законов природы.

2) В науке исключения становятся стимулом для поисков лучших объяснений, а не поводом прекратить исследования.

3) Поэтому признание чудес тормозит развитие науки.

Следовательно, чудо не может быть идентифицировано даже в качестве нерегулярного явления, то есть аномалии. Оно лишь требует дальнейших исследований. Когда законы природы не объясняют некое исключение, учёные не выбрасывают на ринг полотенце; они ищут другое объяснение, более глубокое. То, что исключается одной научной теорией (L1), может быть включено в теорию более общую (L2).

Патрик Новелл-Смит (Nowell-Smith). Тот тезис верящих в сверхъестественное, что событие является чудом, коль скоро не может быть объяснено в терминах научных законов, вызывает озабоченность у Патрика Новелла-Смита. «Мы можем поверить ему [допускающему сверхъестественное], когда он говорит, что ни один известный ему научный метод не в состоянии это объяснить [...] Но говорить, что это не может быть объяснено как результат действия природных сил, – означает уже выходить за пределы его компетенции в качестве учёного, а говорить, что это должно быть приписано действию каких-то сверхъестественных сил, – означает говорить то, что никто и никоим образом не имеет права утверждать на основе одних лишь свидетельств» (Nowell-Smith, 245–46).

Каким бы странным ни было явление, доказывает Новелл-Смит, его не следует приписывать действию сверхъестественных сил, так как в будущем учёные вполне могут подыскать для него объяснения. В какой-то период способность шмеля летать не могли объяснить через законы природы. Однако механизм этого совершенно естественного явления прояснился благодаря открытию в клетках данного насекомого структур под названием *митохондрии*, которые и делают полёт возможным, обеспечивая очень быстрые движения крыльев. Эту аргументацию можно описать так:

1) То, что не имеет научного объяснения, не обязательно является научно необъяснимым.

2) Чудеса не имеют научного объяснения.

3) Чудеса не являются научно необъяснимыми.

Объяснение, согласно требованиям Новелла-Смита, будет научным, если гипотеза, на основе которой можно делать предсказания, допускает последующую верификацию (ibid., 249). Далее, объяснение должно описывать, как происходят соответствующие события.

При таком определении «законные», подлинные чудеса должны быть необъяснимы через законы, которые можно установить. В противном случае явлению можно дать объяснение. «Коль скоро мы сумеем обнаружить какую-то упорядоченность в том, как Бог вмешивается в события, станет возможным экстраполировать обычный их ход и предсказать, когда и как произойдёт чудо» (ibid., 251). Новелл-Смит призывает верящих в сверхъестественное ответить на вопрос: разве само понятие объяснения не предполагает обязательно вытекающие из него гипотезы и предсказания? – и задуматься: может ли во всём этом играть какую-то роль «сверхъестественное»? (ibid., 253).

Предвидя то возражение, что он просто переопределяет понятие «естественного» так, чтобы включить в него чудеса, Новелл-Смит отвечает: «Я признал бы ваше сверхъестественное, если это всё, что оно означает. Ведь сверхъестественное не может быть ничем иным, кроме новой области для научных изысканий, области, столь же отличающейся от физики, как физика отличается от психологии, но не отличающейся в принципе и не требующей каких бы то ни было вненаучных методов» (ibid.). Это можно сформулировать так:

1) Только то, что даёт нам возможность делать предсказания, можно расценивать как объяснение явления.

2) При объяснении явления через чудо делать верифицируемые предсказания нельзя.

3) Следовательно, объяснение явления через чудо не расценивается как объяснение данного явления.

Следствие из этого рассуждения таково, что объяснение явления через чудо должно превратиться в научное объяснение или оно вообще не будет считаться объяснением. Таким образом, с методологической точки зрения чудеса ненаучны. Они вступают в противоречие с научными методами объяснения событий, которые всегда предполагают возможность предсказывать сходные события. Далее, Новелл-Смит отрицает, что для объяснения аномалий в природе бывает необходимо предполагать вмешательство каких бы то ни было рациональных, разумных сил. В конечном счёте можно показать, что всё происходящее следует из законов природы.

Алистер Мак-Киннон (McKinnon). Ещё один критик чудес, Алистер Мак-Киннон (ещё одно доказательство Мак-Киннона см. в статье *чудеса*), приводит такую аргументацию на основе понятия научных законов:

1) Научный закон – это обобщение, выведенное из имеющихся наблюдений.

2) Любое исключение из научного закона обесценивает этот закон как таковой и требует его пересмотра.

3) Чудо есть исключение из научного закона.

4) Следовательно, любое так называемое «чудо» требовало бы пересмотра существующих научных законов.

Согласно Мак-Киннону, чудо следовало бы считать естественным явлением, подчиняющимся какому-то новому закону, который предусматривает для него естественное объяснение. Законы подобны картам местности, а такие карты просто не могут нарушатся – если обнаружится ошибка, их исправляют.

Малькольм Дайамонд (Diamond). Другие пытаются отрицать чудеса по причине их несовместимости с научной методологией. Например, Малькольм Дайамонд, профессор философии из Принстонского университета, настаивает, что для науки было бы губительно признавать исключения из научных законов. Если расценивать некие исключения в качестве сверхъестественных явлений, «развитие науки либо прекратится, либо пойдёт по полностью волюнтаристскому пути, потому что неизбежно

станет делом личной прихоти каждого вопрос, привлекать ли для объяснений концепцию чуда» (Diamond, 317).

Дайамонд видит в связи с верой в сверхъестественное две проблемы. Во-первых, исключения не должны останавливать прогресс науки. По сути дела, они служат стимулами для дальнейших исследований. Во-вторых, исключения не обязательно нужно называть чудесами. Доказывает ли экстравагантность существование Бога? Если нет, то как отличать необычное от сверхъестественного?

По мнению Дайамонда, «допустить возможность сверхъестественных объяснений для наблюдаемых естественным путём явлений – фактически означало бы заставить работающих учёных целиком отказаться от научной деятельности [...] Эти учёные не в состоянии были бы изучать [чудо] [...] В качестве учёных они не смогут определять, является ли некое исключение сверхъестественным» (ibid., 320). Учёные должны работать автономно. Они должны сами устанавливать правила и сами быть арбитрами в своих играх. Таким образом, хотя с логической точки зрения ничто не мешает учёному избрать сверхъестественное толкование для совершенно экстраординарного явления, учёные тем самым предали бы науку.

Дайамонд приходит к выводу: «Ответ, который я должен дать в защиту натуралистических толкований, является прагматическим. Рекомендуется во всём полагаться на научные объяснения, не претендуя на исчерпывающее опровержение веры в сверхъестественное» (ibid.).

Сущность этих рассуждений – прагматическая, и основываются они на автономии научной методологии:

1) Учёный, оставаясь учёным, не может отказаться от поисков естественнонаучных объяснений для любого явления.

2) Признать даже одно чудо – означает отказаться от поисков естественнонаучных объяснений.

3) Следовательно, признать чудо – означает отказаться быть учёным.

Оценка. В отличие от других доводов против чудес, научные возражения не стараются доказать, что чудеса

невозможны или просто неправдоподобны. В случае своего успеха научная аргументация показала бы, что чудеса как таковые не поддаются идентификации научными методами. Оставляется открытым вопрос, возможна ли идентификация чуда другими методами. Коль скоро научный метод, по определению, имеет дело с ограниченным классом явлений (повторяющимися событиями), то единичное событие, такое как чудо, не может быть идентифицировано научным методом. Однако подобная аргументация отнюдь не доказывает, что чудес не бывает или что не существует других способов идентифицировать их в качестве таковых. Не утверждается и то, что не существует других способов определить некий научный метод, посредством которого чудеса можно было бы идентифицировать, по крайней мере, отчасти.

Аномалии и научный метод. Даже научная процедура, имеющая дело с регулярными, повторяющимися явлениями, допускает существование исключительных явлений, не требующих для своего объяснения нового научного закона. Учёный, столкнувшийся с аномалией, отнюдь не начинает автоматически пересматривать ранее установленные законы. Если исключение не повторяется, выводить на его основе новый закон нельзя. Нельзя было бы потребовать, чтобы *все* исключительные явления имели естественные причины, но чтобы объяснение допускали только повторяющиеся явления. Итак, в случае не повторяющихся чудес право учёных заниматься наукой не нарушается.

Наука в общепризнанном смысле этого слова занимается регулярными, а не сингулярными явлениями. Нельзя рассчитывать, чтобы метод, ориентированный на регулярные события, мог опровергнуть право чуда на существование перед лицом науки.

Научный подход к мирозданию не ограничен регулярными явлениями. Существуют вполне законные научные методы, занимающиеся единичными явлениями, о чём говорят даже верящие в сверхъестественное.

Даже научная методология допускает исключения, аномалии, и ни один учёный не начинает пересматривать

установленные законы природы из-за единственного исключения. Если учёный не может доказать, что это регулярная, повторяющаяся компонента мира природы, у него нет оснований для формулировки нового закона природы. Нет никаких причин, по которым чудеса нельзя было бы включить в общую категорию аномальных явлений, даже в самом широком научно-методологическом смысле.

Разумеется, чудо – это нечто большее, нежели просто аномалия. Оно отмечено «божественными знаками». Тем не менее даже в рамках строго научного подхода, занимающегося регулярными явлениями, нельзя законным образом отрицать возможность идентификации чуда. Утверждать, что любое исключение из известных законов природы требует лишь нового естественнонаучного объяснения, – означает просто строить порочный круг. Подобная аргументация выходит за пределы науки и выдаёт натуралистическую тенденциозность подхода (*см*. материализм; натурализм).

Как давно настаивают теисты, если Бог существует, Он не может быть изолирован от Своего творения. Коль скоро Он был способен создать Вселенную, у Него есть власть совершать в Своём мироздании эпизодические, не повторяющиеся в природе, исключительные деяния. Единственно действенный способ отрицать чудеса – опровергнуть тезис о существовании Бога (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия).

Смешение категорий. Даже некоторые представители натурализма признают, что это доказательство – априорное и может быть опровергнуто, стоит только указать, что вызванное сверхъестественной причиной отклонение от законов природы не лишает эти законы их силы. Научные законы описывают регулярные явления. Чудо – это явление особое, неповторимое, исключительное (Diamond, 316–17). Единственное, не повторяющееся исключение не требует пересмотра законов природы. Да и скорее всего, оно будет приписано ошибке наблюдений. Со строго научной точки зрения, не повторяющееся исключение именно таковым и остаётся – исключением из известных научных законов. Если при каких-то специфических условиях аномальное явление возникает вновь,

то учёный имеет право назвать его явлением природы. В таком случае аномалия будет указывать на необходимость установить более общий закон природы.

Однако чудеса не следуют из законов природы. Они порождались через волевые акты рациональных сил, Бога и тех, кто действовал от Его имени. Такой акт воли – событие, которое не повторяется, поэтому чудеса выходят из сферы научного наблюдения. Чудо происходит, потому что этого хочет Бог. Невозможно устроить так, чтобы Бог снова «захотел этого», дав учёным возможность понаблюдать. Чудеса не изменяют наши представления о научных законах, они просто выходят за их рамки.

Поскольку чудеса представляют собой неповторимые исключения из известных законов, они никак не затрагивают эти законы, и поэтому их нельзя назвать ненаучными. Смарт пишет: «Чудеса не есть экспериментальные, воспроизводимые явления. Это особенные, специфические события [...] Это не мелкосерийные законы. Соответственно, они не опровергают крупные, общие законы».

Построение порочного круга. Если научные возражения понимать как указание на неприемлемость чудес для рационально мыслящего человека, то они несостоятельны. Здесь явно строится порочный круг, так как утверждается, что каждое явление в природе следует считать природным явлением. Ведь что бы ни случилось – и не имеет значения, насколько неповторимым будет это событие, – оно не будет чудом, чудеса исключаются заведомо, по определению. Даже если произойдёт воскресение из мёртвых, оно не может быть чудом.

Несмотря на все его заявления о том, что к проблеме следует подходить непредвзято (ibid., 243), Новелл-Смит проявляет непреодолимую натуралистическую тенденциозность. По его стандартам требуется, чтобы любое явление объявлялось явлением природы. Фактически, без предубеждения он относится только к естественным, но не сверхъестественным истолкованиям. То, что он строит порочный круг, очевидно. Он определяет «объяснение» так узко,

что никаких возможностей для объяснений через сверхъестественное не остаётся. Он волюнтаристски настаивает, что все объяснения, чтобы считаться таковыми, должны быть натуралистическими.

Верящие в сверхъестественное, со своей стороны, не утверждают, что «событие, каким бы странным оно ни было, должно приписываться сверхъестественным силам». Вполне вероятно, что самые странные явления остаются естественными. Но верящие в сверхъестественное всё-таки возражают, когда Новелл-Смит настаивает, что сверхъестественные силы *не могут* упоминаться в описании странного события. Они возражают, что свидетельство следует оценивать согласно его собственным достоинствам.

Новелл-Смит просто постулирует, что все феномены в конечном счёте допускают естественное объяснение (ibid., 247). Он не может быть в этом уверен как учёный. Эмпирических доказательств нет. Такая посылка – просто вопрос веры в натурализм. Даже если ему представить эмпирическое свидетельство чуда, он заявит, что никогда не признает это явление сверхъестественным. В ожидании, когда будет найдено натуралистическое объяснение, он будет упорно держаться своей веры в то, что такое объяснение существует.

Нет никакой необходимости и в том, чтобы все истинные объяснения имели предсказательную силу. Бывают события, которые он сам назвал бы естественными, но которые никто не может предсказать. Если же представитель натурализма ответит, что предсказать явление он может на практике не всегда, но в принципе – всегда, то и для верящего в сверхъестественное такой уровень предсказуемости достижим. В принципе мы знаем, что чудо произойдёт, когда Бог сочтёт это необходимым. Если бы мы знали все факты, в том числе помыслы Бога, мы могли бы в точности предсказать, когда произойдёт чудо. Далее, библейские чудеса – это сингулярности в прошлом. Как и возникновение Вселенной, они в настоящее время не повторяются. Однако на основе сингулярности нельзя сделать никакого предсказания; для предсказаний нужно выявить тенденцию. Прошлое познаётся не эмпирической

наукой, а наукой юридического типа, полемической. Неправильно было бы искать в ней *предсказания*. Скорее, это попытка *послеуказаний*.

Верящие в сверхъестественное могут согласиться с Новеллом-Смитом в том, что «безуспешность *всех* объяснений в терминах сегодняшней науки не [...] выводит нас безоговорочно из сферы «естественного"" (ibid., 248). Консенсус нарушается, когда Новелл-Смит требует, чтобы все чудеса имели естественные причины. Такая посылка выходит за пределы того, что подтверждено свидетельством. Здесь представители натурализма демонстрируют нерассуждающую веру, соперничающую с религиозной страстностью самых горячих приверженцев чудес.

Одна из проблем, связанных с такого рода научным натурализмом, сводится к смешению натуралистического *происхождения* мироздания и его естественного *функционирования*. Мотор функционирует в соответствии с физическими законам, но создан он не физическими законами, а разумом. Точно так же, чудо вызывается отнюдь не физическими и химическими законами мироздания, даже если результирующий процесс будет идти в соответствии с законами природы. Хотя законы природы управляют функционированием мира, они ещё не объясняют происхождение всего сущего.

Методологический натурализм. Научные доводы против чудес – это жёсткая форма методологического натурализма. Сам избранный метод не допускает возможности того, что какое бы то ни было событие будет когда-нибудь идентифицировано как чудо. Объяснения, относящиеся к регулярным явлениям, не обязательно окажутся применимы в случае сингулярностей. Обкатанные камни в реке возникают из-за действия поддающихся описанию природных сил. Но ни одним законом природы нельзя объяснить появление каменных 18-метровых изображений президентов на горе Рашмор. В этом случае речь должна идти о внеприродной, разумной причине (*см*. доказательство телеологическое; эволюция химическая).

Когда сингулярность не может быть объяснена действием известных естественных причин и несёт признаки божественного

вмешательства, возникают серьёзные основания для того, чтобы считать её чудом. Изложенное ниже более подробно рассматривается в статье чудеса:

1) Чудесам свойственна *необычность*, так как это не регулярные явления.

2) У них, как деяний Бога, есть *богословский аспект*.

3) У них есть *нравственный аспект*, так как Бог – это абсолютно совершенное нравственное Существо. Один из этических признаков чуда – то, что оно воздаёт славу Богу.

4) У чудес есть *телеологический аспект*. Это события, имеющие своё назначение.

5) У них есть *доктринальный (учительный) аспект.* Чудеса прямо или косвенно связаны с «провозглашениями истины» (Евр. 2:3–4; *см*. чудеса: значение для апологетики).

Когда не регулярное и не повторяющееся явление, относительно которого неизвестно, чтобы оно было порождено естественными причинами, сопровождается другими признаками божественного вмешательства, есть основания идентифицировать его в качестве деяния теистического Бога (*см*. Бог: свидетельства существования).

Слишком узкое определение науки. Научные доводы против чудес основаны на чрезмерно ограниченном определении науки, вынужденной заниматься только повторяющимися событиями. Наука также имеет дело с сингулярностями. Да, действительно, научный метод позволяет анализировать только регулярные, повторяющиеся явления. Но учёные признают также науку о происхождении, которая сводится преимущественно к изучению сингулярностей. Возникновение Вселенной в результате °Большого взрыва – это фундаментальная сингулярность. История нашей планеты – это сингулярности, однако она остаётся объектом научного исследования. Мы сочли бы странным и неумным, если бы преподаватель геологии отбросил все причины, кроме естественных, для появления скульптурных изваяний на горе Рушмор. Нелепо бы выглядело, если бы археологи приписывали исключительно действию природных сил возникновение наконечников стрел и керамики. Утверждать, что тот, кто не замкнулся на объяснениях через

естественные причины, не может быть учёным, – означает неправомерно сужать сферу науки.

Чудеса и целостность науки. Теперь мы готовы оценить то обвинение, что вера в чудеса является ненаучной. Из комментариев Дайамонда явственно видна его убеждённость в абсолютной автономии научного метода. Он предполагает на основе голой веры, лишь с прагматическими обоснованиями, что научный метод – это как раз и есть метод для установления всякой истины. В действительности же, не собственно научный метод, а лишь один из аспектов научного подхода – поиск естественных причин – принимается за единственно возможный подход при выявлении истины. Аргументация Дайамонда уязвима для нескольких возражений критиков.

Во-первых, ошибочно предполагать, будто бы научный метод обязательно влечёт за собой натурализм. Учёный, пока он учёный, не обязан мыслить столь узко, чтобы верить, будто бы никакое явление никогда нельзя считать чудом. Всё, на чём нужно основываться учёному, – это лишь та посылка, что каждое событие имеет свою причину, и что наблюдаемая Вселенная функционирует упорядоченным образом.

Во-вторых, ошибочно предполагать, будто бы законы природы управляют всеми явлениями, а не исключительно явлениями *регулярными*. Гипотеза о том, что у каждого не регулярного и не повторяющегося явления существует своё естественное объяснение, – это не наука, а метафизика. Законы природы не ответственны за возникновение всех явлений, точно так же, как за создание автомобиля не могут быть ответственны одни только законы физики. Законы природы отвечают за функционирование того, что уже существует.

В-третьих, ненаучно отказываться от разумных объяснений. Коль скоро Бог сотворил мироздание и заботится о нём, нет ничего неразумного в утверждении, что наряду с регулярными действиями Он будет осуществлять и какое-то вмешательство в особых случаях. Единственный способ действительно исключить такую возможность – опровергнуть существование теистического Бога, а сделать это, как признают большинство атеистов, невозможно (Geisler, *Miracles and the Modern Mind*,

chap. 12). Настоящий, широко мыслящий учёный не станет заведомо исключать, логически или методологически, возможность идентификации некоторых чудесных явлений ради защиты научной автономии.

В-четвёртых, если доводы против чудес свести к их основополагающим посылкам, то получится следующее:

1) Всё, что фактически происходит в мире природы, есть природные явления.

2) Происходят и некоторые так называемые «чудеса».

3) Следовательно, эти чудеса в действительности есть природные явления.

Такая формулировка делает очевидным порочный круг в рассуждениях представителей натурализма. Что бы ни происходило в мире природы – это *ipso facto* есть природное явление. Всё, что происходит *в природе*, порождено *природой*. Кажется, даже Майкл Полани (Polanyi) попался в эту ловушку, когда писал: «Если бы превращение воды в вино или воскресение мёртвых удалось подтвердить экспериментальным путём, это категорически опровергло бы аспект чуда в этих явлениях. Действительно, в той мере, в какой любое явление удаётся свести к естественнонаучным понятиям, оно относится к естественному ходу вещей» (Jaki, 78). Разумеется, здесь в качестве предпосылки берётся то, что требуется доказать, – что никакого сверхъестественного Существа, способного действовать в природе, нет. То, что явление происходит в мире, ещё не означает, что мир был его причиной. Оно могло быть особым образом порождено Богом, трансцендентным миру.

Сохранение научного метода. Если допустить существование чудес, как сохранить целостность научного метода? Если некоторые явления выходят из сферы компетенции учёных, то не закрывает ли верящий в сверхъестественное дверь для рационального изучения таких явлений? Постулирование сверхъестественной причины возникновения некоторых редких явлений никоим образом не затрагивает владения науки, коль скоро предполагается, что наука основана на регулярности явлений. Наука о функционировании мироздания является натуралистической и

имеет полное право требовать от всех регулярных явлений их подконтрольности для объяснений. Но наука как таковая не имеет права утверждать, что только она одна может объяснять сингулярности.

Наука располагает неограниченным авторитетом при классификации регулярных явлений. Учёный имеет право, даже обязанность, изучать все явления, в том числе аномальные. Однако сингулярные, не повторяющиеся события, не относящиеся к регулярному миропорядку, должны классифицироваться как «ещё не объяснённые в качестве явлений природы». Среди явлений этого класса могут оказаться такие, которые имеют сверхъестественную причину. Предполагать, что всё ещё не объяснённые явления должны получить своё естественное объяснение, – означает перейти от науки к философской вере в натурализм. В самом деле, тогда исключается возможность существования сверхъестественного Бога, способного вмешиваться в дела сотворённого Им мира. Но это противоречит имеющимся свидетельствам (*см*. Бог: свидетельства существования).

Заключение. Юм выдвинул веские возражения против веры в чудеса. Однако, как бы серьёзно они ни выглядели, их оценка показывает, что Юм был чрезмерно оптимистичен, полагая, будто бы с помощью его доказательства можно будет «постоянно бороться» против любых достоверных свидетельств о чудесах и оно «останется полезным, пока стоит мир». Фактически же аргументация Юма несостоятельна. При «сильной» её трактовке Юм строит порочный круг, исходя из той предпосылки, что чудеса невозможны *по определению*. При «слабой» трактовке оказывается, что Юм игнорируют опровергающие свидетельства, строит ещё один порочный круг, доказывает слишком многое (например, что Наполеона не было), противоречит собственной гносеологии и делает прогресс науки невозможным. Одним словом, отрицание чудес до изучения свидетельств выглядит явной предвзятостью. Мудрый человек не *устанавливает* заранее, что в реальность чудес нельзя верить; вместо этого он *изучает* свидетельство, чтобы узнать, действительно ли они происходили. Итак, с точки

зрения рационально мыслящих людей, усилия Юма опровергнуть возможность чудес следует признать безуспешными.

Юм был прав, требуя, чтобы степень доверия к очевидцам оценивалась по соответствующим критериям. Действительно, в суде такие критерии иногда играют критически важную роль при решении вопросов жизни и смерти. Тем не менее критерии Юма для оценки свидетельства, которые, как он считал, опровергнут правдоподобие чудес, фактически – о чём он не догадывался – подтверждают достоверность новозаветных свидетельств о чудесах, в частности о чуде Воскресения.

Довод Юма о взаимоисключающих свидетельствах несостоятелен, так как основан на неточной предпосылке, которая после своего исправления превращается в доказательство уникальности христианства. В своих рассуждениях Юм исходит из допущения, что все предполагаемые чудеса имеют одинаковые характеристики. Но это неверно, как по отношению к сущности библейских чудес, так и по отношению к количеству очевидцев и достоверности их показаний.

При оценивании исторической аргументации против чудес следует отметить, что существует критически важное различие между принципом *единообразия* (или аналогии), на котором основывается всякое правильное исследование, и принципом *униформизма*. Униформизм – это натуралистическая догма, которая самим своим методологическим принципом заведомо исключает правдоподобие чудес. Принцип аналогии Трельча, применяемый для опровержения чудес, – это пример исторического униформизма. В качестве разновидности исторического натурализма он гласит, что все события в истории должны иметь своё естественное объяснение. Такая тенденциозность, однако, не согласуется ни с рациональным мышлением вообще, ни с научным мышлением в частности.

Делались различные попытки доказать, что вера в чудеса противоречит научным объяснениям или научному методу. Кое-кто доказывает, что чудеса, в отличие от явлений, подчиняющихся законам природы, непредсказуемы; другие

ссылаются на то, что чудеса невоспроизводимы или что они повредили бы автономии науки. В подобной аргументации строится порочный круг для обоснования натурализма. Она исходит, как из предпосылки, из такого определения научного метода, при котором исключается признание чудес. Центральный, хотя и скрытый, постулат состоит в том, что всякое явление в мире должно иметь естественную причину. Если сейчас объяснение естественными причинами неизвестно, надлежит верить, что в конечном счёте оно существует. Верящие в сверхъестественное указывают, что не обязательно быть неисправимым представителем натурализма, чтобы оставаться учёным. Строго говоря, пределы компетенции научных законов – это сфера только *регулярных*, а не *всех* явлений.

Чудеса не угрожают целостности научного метода. Наука может оставаться наукой до тех пор, пока учёные считают, что мир упорядочен и регулярен и функционирует в соответствии с принципом причинности. Коль скоро возникновение мира могло быть следствием сверхъестественной причины без нарушения тех законов, по которым он функционирует, такой Бог мог стать также причиной других явлений, не опровергающих регулярное функционирование природы. Поскольку эмпирическая наука занимается тем, как мироздание *функционирует*, а не тем, как оно *возникло*, возникновение некоего явления вследствие сверхъестественной причины никоим образом не нарушает законы природы. Как отметил физик Джордж Стокс, новое явление может быть введено в мир природы без отмены обычного функционирования этого мира (Stokes, 1063).

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *Encyclopedia of Bible Difficulties*.

W. F. Arndt, *Bible Difficulties*.

→ *Does the Bible Contradict Itself?*

1. Barbour, *Issues In Science and Religion*.

C. Becker, «Detachment and the Writing of History» // P. L. Snyder, ed., *Detachment and the Writing of History*.

F. H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History*.

M. Burrows. *What Mean These Stones*?

M. L. Diamond. «Miracles», *Religious Studies* 9 (September 1978).

D. K. Erlandson, «A New Look», *Religious Studies* (December 1977).

A. Flew, «Miracles» // *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards.

N. L. Geisler, *Answering Islam*.

→ *Christian Apologetics.*

→ *Miracles and the Modern Mind*.

→ *When Critics Ash.*

D. Geivett and G. Habermas, *In Defense of Miracles.*

N. Glueck, *Rivers In the Desert: A History of the Negev.*

S. Greenleaf, *The Testimony of the Evangelists.*

J. W. Haley, *An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible.*

S. Hawking, *A Brief History of Time.*

D. Hume, *An Abstract of a Treatise on Human Nature*.

→ *An Enquiry Concerning Human Understanding*.

→ *Treatise on Human Nature*.

S. Jaki, *Miracles and Physics.*

R. Jastrow, *God and the Astronomers*.

C. S. Lewis, *Miracles*.

P. Nowell-Smith, «Miracles» // A. Flew, et al., eds., *New Essays in Philosophical Theology*.

N. Smart, «Miracles and David Hume» // *Philosophers and Religious Truth.*

G. Stokes, *International Standard Bible Encyclopedia*.

R. Swinburne, *The Concept of Miracle*.

E. Troeltsch, *Historicism and Its Problems*.

___ «Historiography» // *ERE*.

R. Whately, *Historical Doubts Concerning the Existence of Napoleon Bonaparte* // H. Morley, ed., *Famous Pamphlets*, 2d ed.

A. N. Whitehead, *The Concept of a Miracle*.

C. Wilson, *Rocks, Relics and Biblical Reliability*.

H. P. Yockey, «Self-Organization, Origin of Life Scenarios, and Information Theory», *JTB* (1981).

Чудеса в Библии

(*MIRACLES IN THE BIBLE*)

В широком смысле термина *чудо*, любое отмеченное в Писании явление, порождённое сверхъестественной причиной, представляет собой чудесное явление. Однако Писание обращается к этому понятию и в более узком, формализованном смысле. В сверхъестественных событиях прошлого (и в предречённых грядущих событиях) необычное и явственное знамение подтверждает то, что сказано Богом.

Возможно, определяющим новозаветным текстом в отношении чудес выступают стихи Евр. 2:3–4: «как мы избежим, вознерадев о толиком спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании [для них] от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле?» Чудеса – это Божье средство для засвидетельствования полномочий Его посланников. Чудо, как особое деяние Бога, подтверждает переданные истины, указывает твёрдое основание проповеди, удостоверяет Слово Божье (*см*. чудеса: значение для апологетики).

Когда Корей стал оспаривать богоизбранность Моисея, Бог свидетельствовал о Моисее, разверзнув землю, чтобы она поглотила Корея (Чис. 16). Когда Израиль колебался в выборе между Ваалом и Богом Яхве, Бог поддержал Илию в противостоянии пророкам Ваала, ниспослав с неба огонь на Свой жертвенник. Илия молился: «да познают в сей день, что Ты один Бог в Израиле, и что я раб Твой» (3Цар. 18:36).

Для Иисуса чудеса были одновременно удостоверением Его мессианства и Его откровением. Никодим, один из религиозных руководителей иудеев, сказал Ему: «мы знаем, что Ты – Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2). Многие люди последовали за Ним, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными (Ин. 6:2). Иоанн сказал о первом отмеченном в Библии чуде Иисуса: «так […]

явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2:11). Иоанн также указывал, что пишет о чудесах Иисуса, «дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий» (Ин. 20:31). Апостолы с убеждённостью провозглашали имя «Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете» (Деян. 2:22).

Чудеса удостоверяли богоизбранность апостолов для ранней церкви. Павел говорил коринфянам, что им были явлены признаки истинного апостола (2Кор. 12:12). Они с Варнавой рассказывали апостолам, «какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников» (Деян. 15:12).

Знамения, чудеса и силы. В Библии для описания сверхъестественных явлений употребляются три основных слова: *чудеса, знамения* и *силы*. Каждое из них имеет свои смысловые оттенки, дополняющие панорамную картину библейских чудес (*см*. чудеса).

"Знамения". Хотя древнееврейское слово, обозначающее «знамения», иногда употребляется применительно к понятиям из мира естественного, таким как звёзды (Быт. 1:14) и субботы (Исх. 31:13), обычно оно подразумевает нечто сверхъестественное, пришедшее от Бога и несущее в себе какое-либо особое Его указание (*см*. чудеса: значение для апологетики).

Первые два раза это понятие появляется в данном Моисею божественном пророчестве о том, что Израиль будет избавлен от египетского рабства, чтобы совершить служение Богу на горе Хорив. Бог сказал: «Я буду с тобою, и вот тебе знамение, что Я послал тебя» (Исх. 3:12). Когда Моисей спросил Бога: «а если они не поверят мне и не послушают голоса моего?» – Господь дал ему два «знамения» – жезл Моисея превратился в змею (Исх. 4:3), и его рука побелела от проказы (Исх. 4:7–8). Это было сделано для того, «чтобы поверили, что явился тебе Господь, Бог отцов их» (Исх. 4:5). Моисей сотворил эти знамения, и израильтяне ему поверили (Исх. 4:30–31). Бог явил и другие знамения, казни египетские, как свидетельство о Себе – «тогда узнают Египтяне, что Я Господь, когда простру руку Мою на

Египет и выведу сынов Израилевых из среды их» (Исх. 7:3, 5; ср. Исх. 11:9).

Предназначение сверхъестественных явлений неоднократно раскрывается как двоякое «знамение»: «из сего узнаешь, что Я Господь» (Исх. 7:17; Исх. 9:29–30; 10:1–2) и что это – «народ Мой» (Исх. 3:10; ср. Исх. 5:1; 6:7; 11:7).

Несколько высказываний о знамениях появляются в контексте избавления Богом Своего народа от рабства в Египте. Бог так сетовал Моисею в пустыне: «доколе будет раздражать Меня народ сей и доколе будет он не верить Мне при всех знамениях, которые делал Я среди его?» (Чис. 14:11; ср. Чис. 14:22). Моисей упрекал Израиль: «или покушался ли какой бог пойти, взять себе народ из среды другого народа казнями, знамениями, и чудесами?» (Вт. 4:34). Моисей напоминал народу: «явил Господь знамения, и чудеса великие, и казни над Египтом, над фараоном и над всем домом его» (Вт. 6:22). «И вывел нас Господь из Египта рукою сильною и мышцею простёртою, великим ужасом, знамениями и чудесами» (Вт. 26:8; ср. Вт. 29:2–3; Нав. 24:17; Неем. 9:10; Пс. 104:27; Иер. 32:20–21).

Во всём Ветхом Завете Бог являет чудесные «знамения». Знамения подтверждают, что пророк говорит от Бога. Как уже отмечалось, такое удостоверение через чудеса было дано Моисею (Исх. 3 – 4). Гедеон просил Бога: «сделай мне знамение, что Ты говоришь со мною» (Суд. 6:17). Бог в ответ сотворил чудо – послал огонь на жертвоприношение (Суд. 6:21). Бог, свидетельствуя о Себе Илию, сверхъестественным образом предрёк смерть его сыновей (1Цар. 2:34). Пророческие знамения подтвердили Божье помазание царя Саула (1Цар. 10:7, 9). Прорицания Исаии были знамениями, указывающими на божественный источник его проповеди (Ис. 7:14; 38:22). Знамениями называли победы над врагами (1Цар. 14:10). Знамения подтверждали исцеление (Ис. 38:7, 22) и сопровождали суд (Иер. 44:29).

В Новом Завете слово «знамения» (*semeion*) употребляется семьдесят семь раз, из них сорок восемь раз в Евангелии. Время от времени оно относится к ординарным событиям,

таким как обрезание (Рим. 4:11), или к тому, что младенец лежит, завёрнутый в пелёнки (Лк. 2:12). Такие знамения имели особый божественный смысл. Чаще же всего это слово применяется по отношению к тому, что мы назвали бы чудом. Оно употребляется, когда Иисус исцеляет (Ин. 6:2; 9:16), превращает воду в вино (Ин. 2:11) и воскрешает умершего (Ин. 11:47). Точно так же, апостолами совершаются чудеса исцеления (Деян. 4:16, 30), «великие силы и знамения» (Деян. 8:13), «знамения и чудеса» (Деян. 14:3; 15:12); поистине, «много чудес и знамений совершилось через апостолов» (Деян. 2:43). Даже иудейские руководители говорили: «что нам делать с этими людьми? Ибо всем, живущим в Иерусалиме, известно, что ими сделано явное чудо, и мы не можем отвергнуть сего» (Деян. 4:16).

Слово «знамение» употребляется также применительно к самому важному чуду в Новом Завете, воскресению Иисуса Христа из мёртвых. Иисус сказал, что это неверующее поколение увидит «знамение Ионы пророка». Как Иона был в чреве кита три дня, так и «Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12:39–40). Иисус повторил это пророчество о Своём воскресении, когда у Него просили знамений (Мф. 16:1, 4). воскресение не только было чудом, но и несло в себе Божье откровение, согласно Ин. 2:19.

"Чудеса". Зачастую слова «знамения» и «чудеса» употребляются в Ветхом Завете совместно по отношению к одному и тому же событию (событиям) (Исх. 7:3; ср. Вт. 4:34; 7:19; 13:1, 2; 26:8; 28:46 {"знамением и указанием"}; 29:3; 34:11; Неем. 9:10; Пс. 134:9; Иер. 32:20–21). В иных случаях в Библии называются чудесами события, которые в других её местах упомянуты в качестве «знамений» (Исх. 4:21; 11:9–10; Пс. 77:43; 104:27; Иоиль 2:30). Иногда это слово обозначает естественные явления (Иез. 24:24 {"знамением"}) или особые действия пророка для удостоверения его проповеди (Ис. 20:3 {"предзнаменование"}). Обычно же слово «чудеса» имеет сверхъестественный (божественный) смысл.

Древнегреческое слово *teras* означает «чудесное знамение, феномен, чудо, предвестие, предзнаменование, диво» (Brown,

2:633). Оно указывает на нечто поразительное, изумляющее (ibid., 623–25). Во всех шестнадцати случаях употребления в Новом Завете это слово встречается в сочетании со словом «знамение». Им обозначаются чудеса Иисуса (Ин. 4:48; Деян. 2:22), чудеса апостолов (Деян. 2:43; 14:3; 15:12; Рим. 15:19; Евр. 2:3–4), чудеса Стефана (Деян. 6:8) и чудеса Моисея в Египте (Деян. 7:36). Оно же указывает на грядущие сверхъестественные события перед вторым пришествием Христа (Мф. 24:24; Мк. 13:22; Деян. 2:19).

"Силы". Слово *силы* в Ветхом Завете иногда подразумевает силы человеческие (Быт. 31:6; Вт. 8:17; Наум 2:1). Но чаще оно обозначает силы божественные, такие как могущество Бога в творении: «Он сотворил землю силою Своею» (Иер. 10:12; 27:5; 32:17; 51:15). «Силою» Бог сражает Своих врагов (Исх. 15:6–7), вывел Свой народ из Египта (Чис. 14:17; ср. Чис. 14:3), владычествует над Вселенной (1Пар. 29:12), дал израильтянам землю (Пс. 110:6), воодушевляет пророков (Мих. 3:8). Нередко «силы» непосредственно связываются с событиями, которые характеризуются как «знамения» и/или «чудеса» (Исх. 9:16; 32:11; Вт. 4:37; 4Цар. 17:36; Неем. 1:10). Иногда древнееврейские слова, обозначающие силу, употребляются в одной фразе с оборотом «знамения и чудеса». Моисей говорит об избавлении Израиля «знамениями, и чудесами […] и рукою крепкою, и мышцею высокою» (Вт. 4:34; ср. Вт. 7:19; 26:8; 34:12).

Слово «сила» (*dunamis*) иногда употребляется в Новом Завете применительно к человеческим силам (2Кор. 1:8) или способностям (Мф. 25:15) либо бесовским силам (Лк. 10:19; Рим. 8:38). Как и параллельные ветхозаветные термины, оно часто имеет перевод «чудеса». Слово *dunamis* также употребляется в сочетании с оборотом «знамения и чудеса» (Евр. 2:4) или с упоминанием чудес Иисуса (Мф. 13:58), рождения Христа от Девы (Лк. 1:35), излияния Святого Духа в день Пятидесятницы (Деян. 1:8), обозначает «силу» благовестия к спасению грешников (Рим. 1:8), особого дара чудотворения (1Кор. 12:10) и могущество воскресения (Флп. 3:10). Значение этого слова состоит в указании на *могущественный божественный источник* чудесного события.

Три слова, которые употребляются в Библии для описания чудесных явлений, помогают уточнить это понятие. Каждое из трёх слов, обозначающих сверхъестественные события (*знамения, чудеса* и *силы*), характеризует одну из его смысловых составляющих. С человеческой точки зрения, речь идёт о необычном явлении («чудо»), которое передаёт и подтверждает необычную истину («знамение») посредством необычных сил («силы»). С точки зрения Бога речь идёт о деянии Бога («силы»), которое привлекает внимание Божьего народа («чудо») к Божьему Слову («знамение»).

По своему предназначению чудеса:

1) *прославляют* сущность Бога (Ин. 2:11; 11:40);

2) *удостоверяют*, что данный человек передаёт слова Бога (Деян. 2:22; Евр. 2:3–4);

3) *дают свидетельство* для веры в Бога (Ин. 6:2, 14; 20:30–31).

Не все, ставшие очевидцами чудес, уверовали. В таких случаях чудо само свидетельствует против тех, кто отверг это свидетельство. Иоанн сокрушается: «столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него» (Ин. 12:37). Иисус о таких сказал: «если бы кто и из мёртвых воскрес, не поверят» (Лк. 16:31). Одним из следствий чуда, хотя и не являющимся его целью, становится осуждение неверующих (ср. Ин. 12:31, 37).

Чудеса, упоминающиеся в Библии. В Писании около 250 примеров, которые в узком терминологическом смысле соответствуют определению понятий «чудеса», «знамения» и «силы». Поскольку во многих случаях речь идёт о множественных сверхъестественных деяниях, действительное количество чудесных явлений больше, чем количество указанных ссылок. Кроме того, в Библии нередко говорится о едином событии, сочетающем в себе множество чудес. Так, были исцелены десять прокажённых (Лк. 17:12–14) и все или почти все больные в каждом из городов (Мф. 9:35).

Бытие

Быт. 1 Сотворение всего сущего

Быт. 5:19–24 Енох взят Богом

Быт. 7:9–12, 17–24 Ноев потоп

Быт. 11:1, 5–9 Суд при Вавилонском столпотворении
Быт. 12:10–20 Бедствия на фараона, взявшего жену Авраама
Быт. 19:9–11 Ослепление содомлян
Быт. 19:15–29 Уничтожение Содома и Гоморры
Быт. 19:24–26 Превращение жены Лота в соляной столп
Быт. 21:1–8 Зачатие Саррой Исаака

Исход

Исх. 3:1–15 Горящий куст
Исх. 4:1–5 Жезл Моисея превратился в змея и снова в жезл
Исх. 4:6–7 Рука Моисея побелела от проказы и снова очистилась
Исх. 7:10–12 Жезл Аарона превратился в змея, поглотившего змеев волхвов
Исх. 7:19–24 Вода превратилась в кровь
Исх. 8:5–7, 12–13 Жабы заполнили Египет
Исх. 8:16–18 Мошки заполнили Египет
Исх. 8:20–24 Пёсьи мухи заполнили Египет
Исх. 9:1–7 Скот египтян вымер
Исх. 9:8–11 Воспаление с нарывами на людях и на скоте в Египте
Исх. 9:22–26 Гром, град и огонь в Египте
Исх. 10:3–19 Нашествие саранчи на Египет
Исх. 10:21–23 Тьма на земле Египетской
Исх. 12:29–30 В Египте истреблены все первенцы и все первородное из скота
Исх. 13:21–22 Столп облачный и столп огненный ведут Израиль
Исх. 14:19–20 Ангел защитил Израиль от египтян
Исх. 14:21–29 Море расступилось, пропуская Израиль
Исх. 15:23–25 Горькая вода Мерры стала сладкою
Исх. 16:12–13 Перепела покрыли стан Израиля
Исх. 16:14–15 Манна дана Израилю в пищу
Исх. 17:5–6 Вода пошла из скалы
Исх. 17:8–16 Победа над Амаликом
Исх. 19:16–18 Огонь и дым окутали гору Синай

Исх. 19:19–25 Бог отвечает Моисею на горе Синай
Исх. 20:1–17 Бог даёт закон

Левит

Лев. 9:23–24 Огонь сжёг жертву всесожжения
Лев. 10:1–7 Суд для Надава и Авиуда

Числа

Чис. 11:1–2 Огонь истребил ропщущих израильтян
Чис. 12:10–15 Мариам поражается проказой и исцеляется
Чис. 16:28–33 Суд для Корея и восставших
Чис. 16:35 Огонь пожирает восставших, которые принесли курение
Чис. 16:46–48 Кадильница с курениями останавливает поражение
Чис. 17:8 Жезл Аарона расцвёл
Чис. 20:7–11 Моисей изводит воду из скалы
Чис. 21:6–9 Исцеление с помощью медного змея
Чис. 22:21–35 Ослица Валаама заговорила

Навин

Нав. 3:14–17 Воды Иордана расступились
Нав. 5:13–15 Явление Навину ангельского существа
Нав. 6 Падение Иерихона
Нав. 10:12–14 Солнце остановилось над Гаваоном

Судьи

Суд. 2:1–5 Ангел Господень является Израилю
Суд. 3:8–11 Дух Господень нисходит на Гофониила
Суд. 3:31 Самегар убивает 600 человек воловьим рожном
Суд. 6:11–24 Ангел является Гедеону
Суд. 6:36–40 Знамения на расстеленной Гедеоном шерсти
Суд. 7:15–25 Бог предал мадианитян в руки Гедеона
Суд. 13:3–21 Ангел является Маною
Суд. 14:5–6 Самсон убивает льва
Суд. 15:14–17 Самсон побивает филистимлян ослиной челюстью
Суд. 16:3 Самсон уносит городские ворота
Суд. 16:27–31 Самсон обрушил храм Дагона

1 Царств

1Цар. 3:2–10 Голос Господа призвал Самуила

1Цар. 5:1–5 Филистимский бог Дагон повержен

1Цар. 5:6–12 Азот поражён наростами

1Цар. 6:19 Бог поразил жителей Вефсамиса

1Цар. 28:15–20 Вышедший из-под земли Самуил осуждает Саула

2 Царств

2Цар. 6:6–7 Оза, коснувшись ковчега, умер

3 Царств

3Цар. 3:3–28 Бог даёт Соломону великую мудрость

3Цар. 17:1 Израиль поражает трёхлетняя засуха

3Цар. 17:2–6 Илию кормят вороны

3Цар. 17:8–16 Вдова получает муку и масло

3Цар. 17:17–24 Илия воскрешает сына вдовы

3Цар. 18:17–38 Огонь пожирает жертву Илии на горе Кармил

3Цар. 18:41–46 По молитве Илии Бог послал дождь

3Цар. 19:5–8 Илию кормит Ангел

4 Царств

4Цар. 1:9–15 Огонь с неба попалил воинов

4Цар. 2:7–8 Илия разделяет воды Иордана

4Цар. 2:11 Илия взят на небо в огненной колеснице

4Цар. 2:13–14 Елисей разделяет воды Иордана

4Цар. 2:19–22 Елисей очищает воду в Иерихоне

4Цар. 2:24 Медведицы растерзали детей

4Цар. 3:15–20 Рвы заполнились водою

4Цар. 4:1–7 Сосуды у вдовы наполнены елеем

4Цар. 4:8–17 Сонамитянка родила сына

4Цар. 4:32–37 Елисей воскресил её умершего сына

4Цар. 4:38–41 Елисей сделал ядовитую пищу съедобной

4Цар. 4:42–44 Сто человек насытились хлебцами и зёрнами

4Цар. 5:1–14 Нееман исцелён от проказы

4Цар. 5:27 Гиезий поражён проказой

4Цар. 6:5–7 Железный топор всплывает из воды

4Цар. 6:16–17 Видение – кони и огненные колесницы

4Цар. 6:18 Сирийское войско поражено слепотой
4Цар. 6:19–20 Бог открыл глаза сириян
4Цар. 13:20–21 Умерший, коснувшись костей Елисея, ожил
4Цар. 20:9–11 Солнечные часы Ахаза идут назад

Иов

Иов 38:1; 42:6 Бог говорит из бури

Исаия

Ис. 1:1 Видение Исаии о Иерусалиме
Ис. 6 Бог в видении Исаии

Иезекииль

Иез. 1 Слава Божия в видении Иезекииля

Даниил

Дан. 2:26–45 Даниил пересказал и истолковал сон 11авуходоносора
Дан. 3:14–30 Спасение в раскалённой печи
Дан. 5:5 Письмена на стене
Дан. 6:16–23 Даниил спасён от львов
Дан. 7:1; 8:14 Видения Даниила
Дан. 9:20–27 Видение Даниила о семидесяти седмицах
Дан. 10:1; 12:13 Последующие видения Даниила

Иона

Иона 1:14–16 Посланная Богом буря остановила убегающего Иону
Иона 2:1 Большой кит по велению Бога поглотил Иону
Иона 4:6 Растение поднялось над Ионою
Иона 4:7 Червь подточил растение
Иона 4:8 Бог послал восточный ветер

Матфей, Марк, Лука, Иоанн

Ин. 2:1–11 Вода превратилась в вино
Ин. 4:46 Исцеление сына царедворца
Лк. 4:30 Иисус уклонился от толпы
Лк. 5:6 Лов рыбы
Мк. 1:23: Лк. 4:33 Изгнание нечистого духа
Мф. 8:14; Мк. 1:30; Лк. 4:38 Исцеление тёщи Петра
Мф. 8:16; Мк. 1:32; Лк. 4:40 Исцеление страждущих

Мф. 8:2; Мк. 1:40; Лк. 5:12 Очищение прокажённого

Мф. 9:2; Мк. 2:3; Лк. 5:18 Исцеление расслабленного

Ин. 5:9 Исцеление немощного

Мф. 12:9; Мк. 3:1; Лк. 6:6 Исцеление сухорукого

Мф. 12:15; Мк. 3:10 Исцеление страждущих

Мф. 8:5; Лк. 7:1 Исцеление слуги сотника

Лк. 7:11 Воскрешение сына вдовы

Мф. 12:22 Изгнание беса из немого слепца

Мф. 8:23; Мк. 4:35; Лк. 8:22 Укрощение бури

Мф. 8:28; Мк. 5:1; Лк. 8:26 Изгнанные бесы вошли в стадо свиней

Мф. 9:18–23; Мк. 5:22–35; Лк. 8:40–49 Исцеление дочери начальника

Мф. 9:20; Мк. 5:25; Лк. 8:43 Исцеление женщины, страдавшей кровотечением

Мф. 9:27 Исцеление слепых

Мф. 9:32 Изгнание беса из глухонемого

Мф. 14:13; Мк. 6:30; Лк. 9:10; Ин. 6:1 Насыщение 5000 человек

Мф. 14:25; Мк. 6:48; Ин. 6:19 Иисус идёт по воде

Мф. 14:36; Мк. 6:56 Исцеление страждущих в Геннисарете

Мф. 15:21; Мк. 7:24 Исцеление дочери язычников

Мк. 7:31 Исцеление глухого-косноязычного

Мф. 15:32; Мк. 8:1 Насыщение 4000 человек

Мк. 8:22 Исцеление слепого

Мф. 17:1–8; Мк. 9:2–8; Лк. 9:28–36 Преображение Иисуса

Мф. 17:14; Мк. 9:17; Лк. 9:38 Исцеление бесноватого мальчика

Мф. 17:24 Монета во рту рыбы

Ин. 9:1 Исцеление слепорождённого

Лк. 11:14 Изгнание беса из немого и слепого

Лк. 13:11 Исцеление немощной женщины
Лк. 14:1–4 Исцеление страдающего водянкой
Ин. 11:43 Воскрешение Лазаря
Лк. 17:11 Исцеление десяти прокажённых
Мф. 20:30; Мк. 10:46; Лк. 18:35 Исцеление двух слепцов
Мф. 21:18; Мк. 11:12 Засохшая смоковница
Лк. 22:51 Исцеление уха у раба
Мф. 28; Мк. 16:1–8; Лк. 24; Ин. 20 Воскресение Иисуса из мёртвых
Мф. 28:1–7 Ангел, отваливший камень, провозглашает Воскресение
Мф. 28:5–8; Мк. 16:5–7; Лк. 24:4–8 Явление ангела у гроба
Ин. 20:11–13 Явление ангелов Марии
Мк. 16:19; Ин. 20:14–17 Явление Иисуса Марии Магдалине
Мф. 28:9–10 Явление Иисуса женщинам
Мк. 16:12; Лк. 24:13–35 Иисус появился на дороге в Еммаус
Ин. 20:19–23 Явление Иисуса десяти ученикам
Мк. 16:14–18; Лк. 24:36–48; Ин. 20:26–31 Явление Иисуса одиннадцати ученикам
Ин. 21:1–25 Явление Иисуса семи ученикам
Ин. 21:6 Чудо при ловле рыбы
Мф. 28:16–20; Мк. 16:15–18 Явление Иисуса апостолам

Деяния

Деян. 1:3–5 Явление Иисуса и Его речь к апостолам (Лк. 24:49–51)
Деян. 1:6–9 Вознесение Иисуса на небо
Деян. 1:10–11 Явление апостолам ангела
Деян. 2:1–4 На апостолов нисходит Святой Дух

Деян. 2:4–13 Апостолы говорят на чужеземных языках
Деян. 3:1–11 Пётр исцелил хромого в храме
Деян. 5:5–10 Смерть Анания и Сапфиры
Деян. 5:12 Знамения и чудеса апостолов
Деян. 5:18–20 Освобождение апостолов из темницы
Деян. 7:55–56 Стефан видит Иисуса одесную Бога
Деян. 8:7 Изгнание нечистых духов
Деян. 8:13 Чудеса и знамения Филиппа
Деян. 8:14–17 Самаряне приняли Духа Святого
Деян. 8:39–40 Филиппа восхитил Ангел
Деян. 9:3–7 Явление Иисуса Савлу (ср. 1Кор. 15:8)
Деян. 9:10–16 Явление Иисуса Анании
Деян. 9:17–19 Возвращение зрения Павлу
Деян. 9:32–34 Пётр исцелил Энея
Деян. 9:36–42 Воскрешение умершей Тавифы
Деян. 10:1–8 Видение Корнилия
Деян. 10:9–16 Троекратное видение Петра
Деян. 10:44–48 Домашние Корнилия приняли Святого Духа
Деян. 12:7–10 Ангел освобождает Петра из темницы
Деян. 12:23 Ангел поразил Ирода
Деян. 13:8–11 Елима волхв ослеп
Деян. 14:8–10 Павел исцелил хромого в Листре
Деян. 16:16–18 Павел изгнал беса из служанки
Деян. 16:25–26 Землетрясение отворило двери темницы
Деян. 18:9–10 Видение Павла
Деян. 19:6 Верующие в Ефесе принимают Святого Духа
Деян. 19:11–12 Чудеса Павла
Деян. 20:9–12 Воскрешение Евтиха
Деян. 23:11 Видение Павла
Деян. 28:3–6 Павел защищён от укуса ехидны
Деян. 28:7–8 Павел исцеляет отца Публия

1 Коринфянам

1Кор. 15:6 Явление Иисуса более нежели 500 братий
1Кор. 15:7 Явление Иисуса Иакову

2 Коринфянам

2Кор. 12:1–6 Небесные видения у Павла

Откровение

Отк. 1:1; 3:22 Иисус в видении Иоанна

Отк. 4:1; 22:21 Видение Иоанна о грядущем

Отк. 6:12 Великое землетрясение

Отк. 6:12 Солнце стало мрачно

Отк. 6:12 Луна сделалась как кровь

Отк. 6:13 Звезды небесные пали

Отк. 6:14 Горы сдвинулись с мест

Отк. 8:7 Пали град и огонь, смешанные с кровью

Отк. 8:8 Гора низверглась в море. Третья часть моря сделалась кровью

Отк. 8:9 Треть тварей в море умерла

Отк. 8:9 Треть судов погибла

Отк. 8:10–11 Упала звезда, и треть рек и источников сделалась полынью

Отк. 8:12 Треть солнца затмилась

Отк. 8:12 Треть луны затмилась

Отк. 8:12 Третья часть звёзд затмилась

Отк. 9:1 Звезда пала с неба

Отк. 9:2 Солнце помрачилось от дыма из кладязя

Отк. 9:3–11 Нашествие саранчи

Отк. 9:18 Треть людей умерла

Отк. 11:5 Два свидетеля, уничтожающие врагов огнём из уст

Отк. 11:6 Два свидетеля, прекращающие дождь

Отк. 11:6 Два свидетеля, превращающие воды в кровь

Отк. 11:6 Два свидетеля, поражающие язвами

Отк. 11:11 Два свидетеля воскрешены из мёртвых

Отк. 11:12 Два свидетеля взошли на небо

Отк. 11:13 Землетрясение разрушило десятую часть города

Отк. 11:19 Молнии, голоса, громы, землетрясение и град

Отк. 16:2 Гнойные раны на тех, кто поклоняется зверю

Отк. 16:3 Море стало как кровь, и всё одушевлённое в нём умерло

Отк. 16:4 Реки и источники сделались кровью

Отк. 16:8 Солнце, жгущее людей

Отк. 16:10 Мрак в царстве зверя

Отк. 16:12 Река Евфрат высохла

Отк. 16:18 Голоса, громы, молнии и землетрясение

Отк. 16:20 Острова и горы разрушились

Отк. 16:21 Камни града пали на людей

Отк. 18:1–24 Падение Вавилона

Отк. 19:11–16 Возвращение Иисуса Христа

Отк. 21:1 Появление нового неба и новой земли

Отк. 21:10 С неба нисходит новый Иерусалим

Ветхозаветные чудеса. Негативные библейские критики отрицают аутентичность всех чудес в Библии. Такой вывод они делают в рамках не исторического, а философского подхода, определяемого той предпосылкой, что всё сверхъестественное заведомо отрицается. Имеются достаточно веские основания для признания аутентичности новозаветных чудес. Тем не менее даже некоторые апологеты новозаветных чудес ставят под сомнение аутентичность ряда ветхозаветных повествований.

В своей весьма популярной книге, отстаивающей принципиальную возможность чудес в целом и новозаветных чудес в частности, даже такой апологет христианства, как К. С. °Льюис, относит многие ветхозаветные чудеса к сфере мифологии. В книге «Чудеса» он пишет:

Мои представления в настоящий момент [...] состоят просто в том, что, точно так же, как с фактической стороны долгие приготовления обрели свою кульминацию в виде воплощения Бога в человека, с документальной стороны истина сначала появилась в *мифологической* форме, а затем, после долгого процесса кристаллизации, воплотилась наконец в виде Истории. У древних евреев, как и других народов, была своя мифология; но поскольку они были богоизбранным народом, их мифология

тоже была избранной мифологией. Я полагаю, что воспоминания о царствовании Давида находятся на одном краю диапазона и вряд ли менее историчны, чем Евангелие от Марка и Книга Деяний; а Книга Ионы находится на противоположном его краю [Lewis, *Miracles*, 139].

Оснований отрицать аутентичность ветхозаветных чудес имеется не больше, чем оснований отрицать аутентичность чудес новозаветных. Свидетельство носит тот же характер, это достоверные документы, оставленные современниками событий. Да и то сказать, в самом Новом Завете ветхозаветные чудеса расцениваются в качестве исторических событий.

Свидетельство в целом. В соответствующих статьях мы разъясняем, почему с философской точки зрения чудеса возможны *(см*. доказательство космологическое; доказательство нравственное; доказательство телеологическое; чудеса). Всемогущий и всеблагой личностный Бог, сотворивший мир подобных Себе личностных созданий, может совершать чудеса. Он может, если пожелает, общаться со Своими финитными созданиями, а чудеса есть критически важная составляющая такого общения. Начиная с сотворения мира, которое было величайшим чудом из всех, Писание раскрывает нам именно такого Бога (*см*. доказательство космологическое. горизонтальная форма; эволюция космическая). Историческое свидетельство убедительно доказывает, что новозаветные чудеса имели место (*см*. чудеса: аргументы против). Поскольку Бог и Его замысел искупления одинаковы в Ветхом Завете и в Новом Завете, есть все основания считать, что описанные в Ветхом Завете чудеса аутентичны.

Аспекты свидетельства. Отрицание Льюисом ряда ветхозаветных чудес есть проявление непоследовательности, основано на ложных предпосылках, противоречит историческому свидетельству и не согласуется с новозаветными представлениями о Ветхом Завете.

Оно основано на ошибочной концепции мифа. Отрицание ветхозаветных чудес у Льюиса проистекает из необоснованного представления о мифологии (*см*. чудеса и миф). По мнению Льюиса, истина сначала появляется в виде мифа, а затем – в

виде истории. Фактически же, верно как раз обратное, особенно в отношении языческих сюжетов о богах, появляющихся на земле, умирающих, а потом снова являющихся во плоти. Как было показано, скорее подобные языческие мифы копируют рассказ о смерти и воскресении Христа, а не наоборот (*см*. божественное рождение как сюжет; притязания на случаи воскресения в не христианских религиях; Фрейзер. Джеймс). Далее, в Библии нет никаких указаний на то, чтобы Бог действовал подобным образом. Напротив, Библия осуждает мифы (см. 1Тим. 1:3–4; 4:7; 2Тим. 4:4). Сама концепция превращения мифа в историю целиком заимствована из критики, отрицающей всё сверхъестественное, которую, кстати, Льюис в остальных случаях осуждал (см. например, Lewis, *God in the Dock*, chap. 16).

Это противоречит ветхозаветному монотеизму. Ветхозаветные чудеса соответствуют монотеистической концепции Бога, прослеживаемой во всём тексте. Теистический Бог (*см*. теизм) – это Бог вне мира. Бог, сотворивший этот мир. Более того, поскольку теистический Бог любит Своё творение, вполне понятно, если Он будет вмешиваться в дела мироздания ради блага Своих созданий. Тот факт, что в Ветхом Завете повествуется о чудесах, полностью соответствует его основополагающему содержанию (*см*. чудеса в Библии).

Это не согласуется с историческими данными. Ветхозаветные повествования о чудесах входят составной частью в те же самые исторические материалы, что и события, в отношении которых установлена их принадлежность к пространственно-временной истории. Нет абсолютно никаких данных о том, чтобы какая-то рукопись этих текстов когда-либо существовала в таком виде, где не было бы повествований о чудесах. Эти повествования неизменно встречаются в самых древних рукописях, которыми мы располагаем. В самом деле, чудеса являются неотъемлемой составной частью той истории, которую описывает Ветхий Завет, и того идейного содержания, которое он несёт. Стоит только убрать сверхъестественные события творения из глав Быт. 1 – 2, и от идеи Творца Вселенной ничего не останется. Рассказ о Ное и его верности в

годину неверия лишён смысла вне сверхъестественного вмешательства Бога, спасающего Ноя и уничтожающего мир в потопе. Призвание Израиля Богом и освобождение его от египетского рабства ничего бы не значили без чудес, совершенных для этого Богом. Чудеса Илии, Елисея и Ионы неотделимы от ткани истории, раскрывающейся через них.

Это не согласуется с новозаветными представлениями о Ветхом Завете. Упоминания ветхозаветных чудес в Новом Завете подразумевают исторический характер последних. В Новом Завете не только неоднократно упоминается сотворение мира, но и расцениваются в качестве исторических соответствующие события и действующие лица. Об Адаме и Еве в Новом Завете много раз говорится как об исторических фигурах (Мф. 19:4; 1Кор. 11:8–9; 1Тим. 2:13–14). В Рим. 5:12 это читается безошибочно: грех и смерть вошли в мир через одного человека. В Лк. 3:38 Адам включён в родословие Иисуса. Сходным образом, Адам поименован «первый человек Адам» в сопоставлении его с Иисусом, Который есть «последний Адам» (1Кор. 15:45).

Сверхъестественные события Ветхого Завета выступают основой новозаветного учения. Иисус указывал на связь между истиной Своего воскресения и чудом пребывания Ионы в чреве большого кита, когда говорил: «ибо *как* Иона был во чреве кита три дня и три ночи, *так* и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12:40; *курсив Н. Г.*). С учётом контекста невозможно себе представить, чтобы Иисус имел в виду следующее: «Точно так же, как вы принимаете на веру тот миф об Ионе, Я хотел бы, чтобы вы восприняли пророчество о том, что действительно произойдёт после Моей смерти». Иисус аналогичным образом указывает на связь между Своим возвращением и историческим событием потопа, когда говорит: «*так* будет и пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24:39; *курсив Н. Г.*).

Иисус говорит о многих ветхозаветных чудесах как исторических событиях, в том числе о сотворении мира (Мф. 19:4; 24:21), о чудотворчестве Илии (Лк. 4:26) и пророчествах Даниила (Мф. 24:15). Ввиду такой оценки ветхозаветных чудес

Иисусом невозможно было бы оспаривать их аутентичность, не ставя под сомнение Его слова. Признавать аутентичность Нового Завета, отвергая ветхозаветные чудеса, было бы непоследовательно.

Заключение. В библейском описании сверхъестественных явлений употребляются три главных слова: это *силы, чудеса* и *знамения*. Данные слова указывают на источник этих явлений (могущество Бога), их характер (необычность, неповторимость) и предназначение (они подразумевают некий внешний по отношению к ним самим смысл). Сверхъестественное явление есть знамение, подтверждающее проповедь; чудо, удостоверяющее слова пророка; событие, помогающее выяснить смысл обращения Бога К человеку (*см*. чудеса: значение для апологетики).

В Писании рассказывается о сотнях чудес. Новозаветные чудеса в особенности привлекают наше внимание, потому что подтверждены вескими свидетельствами и раскрывают нам Иисуса Христа в Его власти над сатаной, страданиями и смертью. Новый Завет показывает, что непреходящая сила Христова сохранилась у нарождающейся Церкви. Однако в ветхозаветных чудесах не присутствует ничего более неправдоподобного или невероятного по сравнению с чудесами новозаветными. Собственно говоря, коль скоро признано существование теистического Бога, все чудеса становятся возможны. Как указывал и сам °Льюис, «если мы признаём Бога, то не должны ли мы признавать чудеса? Правильно, правильно, от этого никуда не спрячешься» (Lewis, *Miracles*, 109). Величайшее чудо из всех – воскресение Христа – относится к Новому Завету. Коль скоро это событие историческое, нет никаких оснований отрицать меньшие чудеса Моисея, Илии и Елисея.

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction.*

N. L. Geisler, *Miracles.*

→ *Miracles and the Modern Mind*. Appendix B.

C. S. Lewis, *God in the Dock*.

→ *Miracles*.

H. Lockyer, *All the Miracles in the Bible*.

Чудеса: значение для апологетики

(*MIRACLES, APOLOGETIC VALUE OF*)

Центральные концепции христианства основаны на апологетической силе чудес (*см*. апологетика: основные положения; чудеса). Если чудеса не имеют силы свидетельства, то нет и объективного исторического свидетельства в поддержку концепций исторического, ортодоксального христианства.

По утверждению некоторых современных представителей натурализма, насколько бы необычным ни было событие, оно просто не может быть идентифицировано как чудо. Если это так, это имеет серьёзные последствия для тех, кто верит в чудеса. Ни одно необычное событие, подразумевающее божественное вмешательство, нельзя будет считать чудом. Далее, теистические религии, такие как христианство и иудаизм, в которых ссылки на чудеса используются в апологетике, фактически не смогут идентифицировать любое из необычных событий своей истории в качестве чуда, подтверждающего провозглашаемые в этой религии истины, сколько бы свидетельств подлинности этих событий они ни сумели привести.

Идентифицируемость чудес. В аргументации в пользу идентифицируемости чудес есть два аспекта. Во-первых, должны быть идентифицируемы чудеса в целом, прежде чем можно будет идентифицировать в качестве чуда какое-то конкретное событие. Во-вторых, мы должны быть способны указать отличительные признаки чуда, чтобы идентифицировать его в таковом качестве. Ниже мы сосредоточимся на вопросе идентифицируемости чудес.

По мнению некоторых исследователей, чудо вообще не может быть идентифицировано, потому что сама концепция чуда логически непоследовательна. Алистер МакКиннон (McKinnon), например, заявляет, что «сама идея отмены действия законов природы внутренне противоречива. Это вытекает из смысла термина» (Swinburne, 49). Ибо коль скоро законы природы имеют описательный характер, они просто сообщают нам о

реальном ходе вещей. Но ведь ничто, продолжает Мак-Киннон, не может нарушить реальный ход вещей. Он пишет: «Это противоречие станет ещё более явным, если вместо термина «закон природы» мы подставим выражение «реальный ход вещей». Чудо тогда будет определяться как «событие, отклоняющееся от реального хода вещей"". Соответственно, «тот, кто настаивает на понимании некоего события как чуда, окажется в довольно странном положении, заявляя, что факт этого события противоречит реальному ходу вещей» (ibid., 50). Аргументацию Мак-Киннона можно вкратце сформулировать следующим образом:

1) Законы природы описывают реальный ход вещей.

2) Чудо есть нарушение законов природы.

3) Но ведь невозможно нарушить реальный ход вещей (что есть, то и есть; что произошло, то и произошло).

4) Следовательно, чудеса невозможны.

Аргументация Мак-Киннона. В этой аргументации имеется несколько изъянов. Три из них заслуживают особого внимания:

Построение порочного круга. Если МакКиннон прав, чудеса вообще не могут быть идентифицированы в мире природных явлений, так как, что бы в нём ни происходило, это не будет чудом. Коль скоро всё, что происходит, является *ipso facto* (в силу самого факта) естественным событием, то, разумеется, чудес вообще не бывает. Однако это не более чем построение порочного круга; такое определение законов природы заведомо нацелено на отрицание чудес. Не имеет значения, что происходит в мире природы, – это автоматически объявляется «естественным явлением». Таким образом заранее устраняется возможность для любого происходящего в мире события оказаться чудом. Но при этом не признаётся даже возможность того, что не всякое событие *в* этом мире является событием *от* мира сего. Ведь чудо может быть следствием *в* природе, но следствием такой причины, которая *вне* природы. Скажем, разум, создавший компьютер, находится *вне* компьютера, и всё же компьютер находится *в* мире.

Неверное определение. Проблема заключается в том, что Мак-Киннон неправильно определяет *законы природы*. Законы природы следует определять не через то, что происходит *реально*, а через то, что происходит *регулярно*. Как указывает Ричард Суинберн (Swinburne), «законы природы не просто описывают то, что происходит [...] Они описывают то, что происходит регулярным и предсказуемым образом». Соответственно, «когда происходящее совершенно нерегулярно и непредсказуемо, такое явление не есть нечто, описываемое законами природы» (ibid., 78). При таком подходе чудеса могут быть идентифицированы в качестве событий в мире, относящихся к разряду нерегулярных и непредсказуемых. Чудо может быть чем-то большим, нежели нерегулярное и непредсказуемое событие в мире природы, но оно никак не меньше этого. В любом случае, чудеса нельзя исключить из рассмотрения, просто определяя законы природы через то, что реально происходит. Хотя чудеса и происходят в мире естественного, они отличаются от природных явлений.

Смешение типов событий. Поскольку законы природы имеют дело с *регулярностью*, а чудеса представляют собой *сингулярности*, они никак не могут нарушать законы природы. Они даже не принадлежат к соответствующему классу событий. Чудо не есть мини-закон природы: это уникальное событие со своими собственными характеристиками. Следовательно, утверждение о том, что чудес не бывает (или, что нельзя считать их реальными), так как они не относятся к классу природных явлений, представляет собой ошибку смешения категорий. Согласно такой логике, мы могли бы с тем же успехом сказать, будто бы ни одна книга не имеет разумной причины, потому что её возникновение нельзя объяснить операционными законами физики и химии.

Аргументация Флю. Более сильное наступление для опровержения апологетического значения чудес предпринял Энтони °Флю. Современные представители натурализма приводят против чудес преимущественно не онтологические, а гносеологические возражения. То есть чудеса отвергаются не просто в силу нашего знания, что их не бывает. Наоборот, мы не

знаем и не можем знать, что они *бывают*. К этой категории и относятся возражения Флю. В случае своей успешности аргументация Флю доказала бы, что чудеса не имеют значения для апологетики.

Чудеса паразитируют на природе. Флю даёт такое общее определение чуда: «Чудо – это нечто, что никогда бы не произошло в природе как таковой, будь она предоставлена самой себе» (Flew, 346). Как отмечает Флю, °Фома Аквинский доказал, что чудеса, собственно говоря, не являются нарушением законов природы. Фома Аквинский пишет, что «это отнюдь не противоречит принципам ремесла [...] если ремесленник вносит изменения в своё произведение, даже после того, как придал ему первоначальную форму» (Aquinas, 3.100). Здесь в идее ремесла присутствует не только представление о *власти*, но также представление о *разуме* ремесленника. Чудо несёт в себе безошибочные признаки власти и разума Бога. Чудо, таким образом, есть «поразительное вмешательство божественной власти, посредством которого обычное течение природных процессов преодолевается, отменяется или модифицируется» (см. Flew, 346).

Приняв это теистическое определение чуда, Флю настаивает, что «исключения логически зависимы от правил. Только в той мере, в какой удаётся показать, что существует некий порядок, становится возможным показать, что этот порядок иногда не соблюдается» (ibid., 347). Словом, у Флю чудеса логически паразитируют на законах природы. Поэтому твёрдые представления о чудесах невозможны без твёрдых представлений о регулярности природы.

Невероятность чудес. Флю утверждает, что чудеса с первого взгляда невероятны, цитируя историка Р. М. Гранта (Grant), сказавшего: «В древности легковерие варьировало в обратно пропорциональной зависимости от состояния науки и прямо пропорциональной – от энергичности религии» (ibid.). Давид Штраус (Strauss), библейский критик девятнадцатого столетия, был настроен ещё более скептически. Он писал: «Мы можем разом отвергнуть все чудеса, пророчества, рассказы об

ангелах и бесах, и тому подобное в качестве просто невозможного и несовместимого с известными и всеобщими законами, управляющими ходом вещей» (см. ibid., 347). Согласно Флю, такой скептицизм методологически оправдан.

Идентифицируемость. Флю заявляет, что готов признать возможность чудес в принципе. На практике же, утверждает он, проблема *идентификации* чуда – весьма серьёзная, а то и неразрешимая.

Аргументацию против чудес, основанную на их неидентифицируемости, можно вкратце изложить так:

1) Чудо должно быть идентифицировано (распознано в качестве такового), прежде чем можно будет установить, что оно произошло.

2) Чудеса могут быть идентифицированы только двумя способами: в системе естественных понятий или в системе сверхъестественных понятий.

3) Идентифицировать чудо, ссылаясь на сверхъестественное, на деяние Бога, – означает строить порочный круг.

4) Идентификация его в системе естественных понятий снимает вопрос о его сверхъестественном аспекте.

5) Следовательно, факт чуда не может быть установлен, так как невозможно его идентифицировать.

Флю, споря с °Августином (см. Augustine, 21.8), утверждает, что чудо, если оно есть просто «феномен, [который] не противоречит природе, но противоречит нашему знанию природы» (Flew, 348), не имеет никакой реальной ценности для апологетики. Ибо, настаивает Флю, если некое событие есть чудо просто *в отношении к нам в настоящее время*, то оно отнюдь не доказывает, что откровение, которое оно, как предполагается, должно подтвердить, *действительно* выходит за пределы возможного в природе. Хотя при таком понимание чуда, как у Августина, подчёркивается зависимость твари от Бога, происходит это только за счёт лишения чуда его апологетической ценности (ibid.). Ибо коль скоро чудо противоречит лишь нашему *знанию* природы, то чудо есть не что иное, как естественное событие. Относительно любого

события мы не можем знать, что *действительно* произошло чудо; мы знаем только, что нам *кажется*, что это было.

Позицию Флю можно изложить по-другому. Чтобы идентифицировать произошедшее в природе чудо, такая идентификация чуда должна осуществляться в терминах того, что от природы не зависит. Однако не существует иных способов идентифицировать чудо в качестве события, независимого от мира естественного, кроме ссылки на мир сверхъестественного, а это уже построение порочного круга. Фактически для этого приходится утверждать: «Я знаю, что это сверхъестественное событие в мире естественного, так как я знаю (на какой-то независимой основе), что вне мира естественного действует некая сверхъестественная причина».

С другой стороны, не существует естественных способов идентифицировать чудо. Ибо если уже не было установлено (на независимой основе), что данное событие есть чудо, то оно должно рассматриваться как одно из естественных событий. С научной точки зрения, это просто событие «странное», плохо совместимое с ранее известным. Оно должно побуждать нас к *поиску* более общего научного закона, а не к религиозному поклонению.

Отсюда следует, что никакое предполагаемое событие чуда не может быть использовано для доказательства истинности какой-либо религиозной системы. Это значит, что чудеса не могут иметь ценности для апологетики. Мы не сможем утверждать, что Бог существует, на основе того, что некое событие является деянием Бога. Ибо, пока мы не знаем, что существует Бог, Который может действовать, мы не можем знать, что происшедшее есть деяние Бога. Здесь второе не может доказывать первое (ibid., 348–49).

Коль скоро чудеса не идентифицируемы в силу того, что невозможно определить их, не строя порочный круг, то рассуждение продолжается так:

1) Чудо должно быть идентифицируемым, прежде чем его можно будет идентифицировать.

2) Чудо идентифицируемо только одним из двух способов – как необычное явление природы либо как исключение из

законов природы.

3) Но необычное явление природы – это всего лишь естественное событие, а не чудо.

4) Исключение из законов природы не может быть установлено (идентифицировано) с позиции, не выходящей за рамки естественного.

5) Следовательно, чудеса не являются идентифицируемыми.

И разумеется, то, что не идентифицируемо, не имеет ценности в качестве свидетельства. Оно не может быть использовано для доказательства истин христианства.

Ответ на аргументацию Флю. Первая посылка Флю вполне обоснована. Мы должны знать, что мы ищем, прежде чем сможем узнать, что мы это нашли. Если мы не можем определить нечто, мы не можем быть уверены, что мы его обнаружили. Но если мы сможем определять такие явления в терминах естественных событий, то чудеса и будут сведены к естественным событиям. Однако определять их в терминах сверхъестественной причины (Бога) – означает заранее предполагать, что Бог существует. Следовательно, на чудеса нельзя ссылаться в качестве свидетельства о существовании Бога. Аргументация верящих в сверхъестественное идёт по кругу.

Предпосылка о существовании Бога. Один из способов дать ответ Флю – указать, что построение доказательства по кругу свойственно не только тем, кто верит в сверхъестественное. Те, кто отрицает сверхъестественное, делают то же самое. Доказательства, отрицающие сверхъестественное, используют в качестве предпосылки натурализм. Поэтому строить доказательство по кругу необходимо, ибо всякое рассуждение строится по кругу (Van Til, 118). В конечном счёте, все мысли основаны на вере.

Если тот, кто верит в сверхъестественное, займёт такую позицию, то его основания (или отсутствие оных) будут выглядеть ничуть не хуже, чем у того, кто сверхъестественное отрицает. Представитель натурализма, пытающийся изгнать чудеса на основе своей веры в натурализм, не в состоянии

будет запретить теистам просто верить в то, что Бог существует, и, следовательно, чудеса возможны и идентифицируемы. Коль скоро представители натурализма получают привилегию иметь в качестве основы своих взглядов просто веру, без каких бы то ни было рациональных или научных доказательств, то альтернативные мировоззрения должны располагать такой же возможностью.

Свидетельство о существовании Бога. Однако остаётся ещё один подход к проблеме: теисты могут сначала выдвинуть рациональное обоснование своей веры в Бога с помощью космологического или телеологического доказательства. В случае успеха они получат право определить чудеса (продемонстрировать их идентифицируемость) в терминах мира сверхъестественных явлений, верить в существование которого у них есть *разумные основания*. В той мере, в какой удастся провести рациональное доказательство существования Бога, нетрудно будет опровергнуть те возражения Флю, что чудеса не имеют идентифицируемого значения для апологетики.

Чудо как подтверждение истины. Христианская апологетика основана на чудесах. Если чудеса не являются возможными (*см*. теизм) и актуальными (*см*. Новый Завет: историческая достоверность; чудеса в Библии) событиями, не существует способов подтвердить истины христианства. Поэтому возникает вопрос о соотношении между чудом и провозглашениями истины. Являются ли чудеса соответственным и действенным подтверждением провозглашённых в христианстве истин?

Утверждение Дэвида °Юма (Hume; 1711–1776) о том, что все религиозные истины сами себя опровергают, несостоятельно, поскольку степень достоверности всех предполагаемых «чудес» различна. Остаётся, однако, вопрос, может ли чудо подтверждать истину.

И в Новом, и в Ветхом Завете люди не проявляли наивной доверчивости в отношении любого предполагаемого слова или деяния Бога. Как и наши современники, они требовали

доказательств. Считалось, что чудеса должны подтвердить слова посланника Божьего.

Чудеса, подтверждающие речи пророков. Когда Бог повелел Моисею вывести Израиль из Египта, Моисей ответил:

…А если они не поверят мне, и не послушают голоса моего, и скажут: «не явился тебе Господь?» И сказал ему Господь: что это в руке у тебя? Он отвечал: жезл. Господь сказал: брось его на землю. Он бросил его на землю, и жезл превратился в змея, и Моисей побежал от него. И сказал Господь Моисею: простри руку твою и возьми его за хвост. Он простёр руку свою, и взял его; и он стал жезлом в руке его. Это для того, *чтобы поверили, что явился тебе Господь, Бог отцов их. Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова* [Исх. 4:1–5; *курсив Н. Г.*].

Очевидно, что чудо было предназначено для подтверждения слов, которые Бог говорил через Моисея. По сути дела. Бог сотворил несколько чудес. Как сказано, «если они не поверят тебе и не послушают голоса первого знамения, то поверят голосу знамения другого; если же не поверят и двум сим знамениям и не послушают голоса твоего, то возьми воды из реки и вылей на сушу; и вода, взятая из реки, сделается кровью на суше» (Исх. 4:8–9).

Позже, когда на Моисея восстал Корей, свидетельством для Моисея снова стало чудо:

и сказал [Моисей] Корею и всем сообщникам его, говоря: завтра покажет Господь, кто Его, и кто свят, чтобы приблизить его к Себе; и кого Он изберёт, того и приблизит к Себе […] И сказал Моисей: из сего узнаете, что Господь послал меня делать все дела сии, а не по своему произволу я делаю сие: если они умрут, как умирают все люди, и постигнет их такое наказание, какое постигает всех людей, то не Господь послал меня; а если Господь сотворит необычайное, и земля разверзнет уста свои и поглотит их и всё, что у них, и они живые сойдут в преисподнюю, то знайте, что люди сии презрели Господа […] и сошли они со всем, что принадлежало им, живые в преисподнюю, и покрыла их земля, и погибли они из среды общества [Чис. 16:5, 28–30, 33].

С этого момента мало кто сомневался в божественной авторитетности слов Моисея.

Противостоя вере в языческих богов, Илия, пророк Израилев, обратился к народу Израиля: «долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ему ни слова» (3Цар. 18:21). Чтобы доказать, что он пророк истинного Бога, *Яхве*, Илия предложил состязание с язычниками, в котором будет получено божественное подтверждение истины. Когда пророки Ваала не смогли заклинаниями призвать огонь с неба на свою жертву, Илия велел залить жертвенник Яхве водой и вознёс молитву: «Господи, Боже Авраамов, Исааков и Израилев! Да познают всей день, что Ты один Бог в Израиле, и что я раб Твой и сделал всё по слову Твоему» (3Цар. 18:36). Далее сказано: «И ниспал огонь Господень, и пожрал всесожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве». И «увидев это, весь народ пал на лице своё и сказал: Господь есть Бог, Господь есть Бог!» (3Цар. 18:38–39).

Чудеса, подтверждающие мессианство. Служение Иисуса сопровождалось сверхъестественными знамениями, подтверждающими, что Он – подлинно пророк и больше, чем пророк. Однако в Евангелии от Матфея отмечено, что некоторые фарисеи и законоучители всё же требовали подтверждения этого чудесами: «Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение» (Мф. 12:38). Иисус в тот день отказался, но не потому, что чудеса не были признаком истинности Его служения, а потому, что спрашивали Его с презрением и в неверии. Вместо ответа Иисус лишь сказал, что скоро они увидят величайшее знамение из всех: «род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф. 12:39). Точно так же, как Иона пробыл в чреве кита три дня, Иисус три дня был во гробе и воскрес из мёртвых. Иисус указал на чудесное знамение Своего воскресения в качестве доказательства того, что Он – иудейский Мессия.

Иоанн Креститель присылал учеников к Иисусу, спросить, не Мессия ли Он. «А в это время Он многих исцелил от болезней и

недугов и от злых духов, и многим слепым даровал зрение. И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромые ходят, прокажённые очищаются, глухие слышат, мёртвые воскресают, нищие благовествуют» (Лк. 7:20–22). Именно такого рода чудесами, как предрекали пророки, будет засвидетельствовано пришествие израильского Мессии. Ответ был ясен: чудеса Иисуса подтверждают Его слова.

Никодим, член иудейского правящего совета, Синедриона, сказал Иисусу: «Равви! мы знаем, что Ты – Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:1–2).

В своей великой проповеди на Пятидесятницу Пётр сказал собравшемуся народу, что Иисус был засвидетельствован «вам от Бога силами и чудесами, и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас» (Деян. 2:22).

Чудеса, подтверждающие апостольскую проповедь. В Евр. 2:3–4 сказано, что в благовестии засвидетельствовано от Бога великое спасение «знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле» (Евр. 2:3–4). Чудеса совершались для подтверждения слов апостолов. Это были сверхъестественные знамения истинности их проповеди; божественное удостоверение переданного через них откровения.

Напоминая о своём апостольском призвании коринфянам, Павел писал: «признаки Апостола оказались перед вами всяким терпением, знамениями, чудесами и силами» (2Кор. 12:12). Эта особая апостольская, чудотворная власть расценивалась как доказательство истинности того, что говорил им Павел.

Коран и подтверждающие чудеса. Иудаизм и христианство – это не единственные религии, в которых чудеса расцениваются в качестве средства подтверждения слов, идущих от Бога. Такие же воззрения существуют и в исламе (*см*. Мухаммед: предполагаемые чудеса). Мухаммед, признавая, что бывшие до него пророки (в том числе Иисус) имели для засвидетельствования власть творить чудеса. «Если они сочли тебя лжецом, то ведь были объявлены лжецами посланники до

тебя, которые приходили с ясными знамениями» (Коран, сура 3:181/184).

В Коране приведено высказывание Моисея о совершенных им чудесах: «Ты знаешь, что низвёл эти [чудеса] только Господь неба и земли, как наглядные знамения» (Коран, сура 17:104/102). Аллах говорит: «Потом послали Мы Мусу [Моисея] и брата его Харуна [Аарона] с Нашими знамениями и ясной властью» (Коран, сура 23:47/45). Итак, все три великие монотеистические религии в принципе сходятся между собой в том, что проповедь истины может быть подтверждена чудесами.

Подтверждающие чудеса и неверующие. Даже многие из тех, кто отрицает чудеса, соглашаются, что уникальное чудо может стать средством подтверждения истин той религии, к которой оно принадлежит. Даже °Юм неявно предполагает, что поистине уникальное чудо доказывало бы истинность религии. Он утверждает лишь, что сходные знамения в конфликтующих религиях опровергают друг друга. Он заявляет только следующее: «Поэтому всякое чудо, о котором повествует любая из этих религий (а все они изобилуют чудесами), […] с одинаковой силой, хотя и более косвенно, подрывает всякую иную систему»; «опровергая же противоположную систему, оно одновременно подрывает и достоверность тех чудес, на которых была основана последняя». Поскольку чудеса имеют «своей прямой целью установление той именно религиозной системы, к которой их относят», то они «с одинаковой силой […] подрывают всякую иную систему» (Д. Юм, «Исследование о человеческом разумении», гл. 10, ч. 2, перев. С. И. Церетели. – М.: 1995). При этом, однако, остаётся та возможность, что религия, представившая в качестве свидетельства о своих доктринах уникальное подтверждение чудесами, окажется истинной, а все остальные религиозные системы – ложными.

Агностик (*см*. агностицизм) Бертран °Рассел (1872–1970) признавал, что чудеса могут подтверждать истинность религии. В ответ на вопрос: «Какого рода свидетельство могло бы убедить вас в существовании Бога?» Рассел высказался так:

Думаю, если бы я услышал глас с неба, предсказывающий всё, что произойдёт со мной в следующие двадцать четыре

часа, включая события, которые представляются крайне маловероятными, и если бы все эти события затем действительно произошли, то я, может быть, пришёл бы к убеждению в существовании, по крайней мере, некоего сверхчеловеческою разума. Я в состоянии представить себе другие свидетельства такого же рода, которые смогли бы убедить меня, но насколько я знаю, подобных свидетельств не существует [Russell, «What Is an Agnostic?"].

Однако такие свидетельства существуют (*см*. пророчества как подтверждение Библии; Христос: божественная сущность).

Логическое подтверждение чудес. Логику использования чудес для подтверждения религиозных истин можно обосновать так:

1) Если теистический Бог существует, то чудеса возможны.

2) Чудо есть особое деяние Бога.

3) Бог есть источник и эталон всякой истины; Он не может ошибаться.

4) Не может и деяние теистического Бога подтверждать в качестве истинного то, что ложно.

5) Следовательно, истинное чудо, связанное с обращением к людям, подтверждает, что это обращение от Бога: а) чудо подтверждает такое обращение; б) знамение подтверждает проповедь; в) деяние Бога подтверждает Слово Божье; г) новое откровение нуждается в новом подтверждении.

Коль скоро существует всемогущий, всеблагой и всеведущий Бог, из этого следует, что Он не станет совершать чудесное деяние для подтверждения лжи. Поскольку чудеса по самой своей природе есть особые деяния Бога, Бог не станет действовать вопреки Своей сущности. Бог всякой истины не станет с помощью чуда подтверждать ошибку. Поэтому когда религиозная истина многократно подтверждается чудесами, такими, которые совершали ветхозаветные пророки, Иисус и апостолы, тогда становится ясно, что это – истина, а всё противоположное – ложь.

Критерии для подтверждения. На основе рассмотренных выше принципов можно установить несколько критериев для оценки чудес в качестве подтверждения религиозных истин. Это

критерии для чудес, имеющих апологетическую ценность. Все они исходят из предпосылки, что чудеса возможны. Подтверждающие чудеса должны быть:

□ связаны с провозглашением истины;

□ подлинно сверхъестественными;

□ уникальными;

□ множественными;

□ предсказанными.

Связь с провозглашением истины. Не все сверхъестественные события сопровождаются провозглашением соответствующих истин. Не было провозглашено никаких истин, о которых свидетельствовали бы акты творения. Никакое учение не было связано и с тем, что Еноха взял Бог (Быт. 5), что фараона, взявшего жену Авраама, поразили бедствия (Быт. 12), что с неба выпала манна (Исх. 16), что Самсон сверхъестественным образом побеждал врагов (Суд. 14 – 16) и что человек, коснувшийся костей Елисея, воскрес (4Цар. 13). Большинство чудес связано с людьми, относительно которых таким образом было засвидетельствовано, что это – Божии пророки. Однако такие события не имеют прямого значения для апологетики без сопутствующих им конкретных пророчеств и провозглашения слов Бога.

Подлинно сверхъестественное. Чудо представляет собой подлинно сверхъестественное событие, в отличие от аномальных явлений, магических действий (*см*. чудеса и магия), психосоматических исцелений (*см*. исцеления психосоматические) и даже особых деяний провидения. Ничто из перечисленного в этом разряде не предполагает подлинно сверхъестественного вмешательства. Все эти явления могут быть объяснены естественными причинами, даже если иногда они весьма необычны и несмотря на то, что они могут также использоваться Богом. Одна из особенностей сверхъестественного события состоит в том, что оно происходит сразу, а не постепенно. Это событие нестандартное и неповторимое в природе. Но чудо неизменно совершается

всякий раз, когда его творит Бог или человек, наделённый для этого властью от Бога.

Уникальное. Как доказывал Юм, предполагаемое сверхъестественное событие не может подтвердить притязания одной религии, коль скоро противоречащие притязания выдвигаются другой религией, способной предъявить предполагаемое чудо точно такого же свойства. Одинаковые и конкурирующие чудеса исключают друг друга из рассмотрения. С точки зрения теизма логически невозможно, чтобы истинные чудеса подтверждали противоречащие притязания, потому что истинное чудо есть деяние Бога, Который не может подтверждать то, что равносильно лжи (Евр. 6:18; ср. Тит. 1:2).

Множественное. Как сказано во Вт. 17:6, «по словам двух свидетелей или трёх свидетелей [должно устанавливаться всякое слово]». Несколько свидетелей лучше одного. Собственно говоря, в судах по особо важным делам наличие нескольких свидетелей зачастую является обязательным. Одно чудо оставляет место для сомнения. Поэтому апологетически значимое чудо должно быть множественным.

Предсказанное. Ещё одна особенность, зачастую свойственная подтверждающему чуду, состоит в том, что оно бывает предсказано. Хотя это не столь существенно, это может оказаться полезно. Это снимает обвинения в том, что событие чуда не связано с провозглашаемыми истинами. Иначе можно было бы говорить о случайном совпадении. Например, если некий лжеучитель проповедовал на берегах моря Галилейского в то время, когда Иисус шествовал по воде, это чудо нельзя было бы рассматривать как подтверждение слов лжеучителя.

Во многих случаях Иисус и другие пророки в Библии предсказывали и совершали чудеса, которые подтверждали провозглашаемые истины. Иисус предрекал Своё воскресение едва ли не с самого начала Своего служения (Мф. 12:40; 17:22–23; 20:18–19; Ин. 2:19–22). Он ясно предсказал, что Его воскресение станет «знамением» (чудом), подтверждающим Его учение (Мф. 12:39–40). Однажды Иисус торжественно провозгласил, что сейчас чудо станет свидетельством Его мессианства: «но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет

власть на земле прощать грехи, – говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой» (Мк. 2:10–11).

В Ветхом Завете чудеса нередко предсказывались заранее. Илия обещал, что огонь с неба сойдёт на его жертву (3Цар. 18:22 и далее). Моисей предостерегал о сверхъестественных казнях, которые суд Божий обрушит на Египет (Исх. 4:21–23). Моисей объявил, что один из жезлов расцветёт (Чис. 17:5) и что восставшего Корея поразит суд (Чис. 16:28–30).

Заключение. Даже Флю не утверждал, что его аргументация опровергает возможность чудес. Он, однако, считал, что она серьёзно ослабляет христианскую апологетику (*см*. апологетика классическая). Если чудо не может быть идентифицировано как сверхъестественное событие, оно не имеет никакой реальной ценности для апологетики. Всего лишь необычное явление природы не может доказывать ничего вне природы. Однако христианская апологетика может обойти эту проблему, либо постулируя существование теистического Бога, либо выдвигая независимое от чудес свидетельство Его существования. Ибо, коль скоро существует Бог, Который может совершать деяния. Его особые деяния (чудеса) возможны и распознаваемы в качестве таковых. Единственный способ отрицать эту возможность – опровергнуть тезис о существовании Бога. Однако такие попытки примечательны только своей тщетностью и внутренней противоречивостью (*см*. Бог: предполагаемые опровержения бытия).

Чудеса не только способны подтверждать религиозные истины, но библейские чудеса (*см*. чудеса в Библии) удовлетворяют также всем критериям для сверхъестественных событий, имеющих апологетическое значение. Как показано в соответствующих статьях, ни одна другая религия, провозглашающая противоречащие христианству истины, не в состоянии предъявить доказанные примеры подлинно сверхъестественных событий (*см*. Христос: божественная сущность). Отсюда мы можем сделать вывод, что библейские чудеса, и только они, действительно подтверждают истины, провозглашённые Христом и библейскими пророками.

Христианство – это единственная религия, имеющая сверхъестественные подтверждения (*см*. мировые религии и христианство).

Библиография:

Augustine, *City of God* (21.8).
A. Flew, «Miracles"// *EP*.
N. L. Geisler, *Christian Apologetics*.
→ *Miracles and the Modern Mind.*
C. S. Lewis, *Miracles*.
J. Locke, *Reasonableness of Christianity*.
B. Russell, «What Is an Agnostic?», *Look*, 1953.
R. Swinburne. *Miracles*.
Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*, Bk. 3.
C. Van Til, *Defense of the Faith*.
B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles*.

Чудеса и магия

(MIRACLES, MAGIC AND)

Значение чудес для апологетики критическим образом зависит от нашей способности различать истинные чудеса и ложные. Многие религии претендуют на свою «доказанность» посредством чудесных явлений. Тогда как иудаисты настаивают, что жезл Моисея превратился в змею, а христиане утверждают, что Христос ходил по воде, мусульмане убеждены, что Мухаммед передвинул гору, а индуистские гуру заявляют о своей способности левитировать.

Пророк течения *Нью Эйдж* Бенджамин Крим (Creme) пропагандирует дух могущества и прорицания, который «затмевает» Иисуса и доступен теперь новым последователям «Христа»: «Именно благодаря нему они смогли совершать то, что в те времена называли чудесами, а в наше время называют духовными или эзотерическими исцелениями. Сегодня во всём мире вершатся чудеса исцеления…».

Коль скоро чудо есть, строго говоря, деяние Бога, игнорирующее законы природы с целью подтвердить, что соответствующие истины пришли от Бога, то, как мы должны относиться к подобной рекламе? Способны ли мы отличать истинные чудеса от явлений, которые идут не от Бога и могут быть бесовскими? Возможно ли дать такое определение чуда, чтобы исключить из рассмотрения ложные притязания и разного рода необычные явления природы?

Проблема дефиниции. С позиций теизма чудо – это сверхъестественное вмешательство трансцендентного Бога в мир естественного. Однако представители °пантеизма, как и °атеизма, утверждают, что никакого Бога вне Вселенной нет. Поэтому все события имеют естественные причины. Расходятся они только в вопросе, ограничено ли «естественное» чисто физическим или может включать в себя и духовное. Как утверждает пантеистический «Иисус» из «Евангелия Иисуса Христа эпохи Водолея» (*Aquarian Gospel of Jesus Christ*), «всё вытекает из законов природы». Даже в «христианской науке»

говорится, что чудо есть «то, что божественным образом естественно, но может быть познано человеческим путём; это феномен Науки». Пантеисты, не утверждая, что чудес не существует, переопределяют их как манипуляцию законами природы. В классическом выражении взглядов пантеистов, в фильме «Звёздные войны», Люк Скайуолкер научился использовать «силу» (законы природы) как едва ли не духовную энергию, благодаря чему совершает свои невероятные подвиги. Пантеисты даже пытаются ссылаться на современную физику в объяснениях сверхнормальных явлений. Книга Фритьофа Капры «Дао физики» (Capra, *The Tao of Physics*) излагает осовремененную версию той пантеистической доктрины, что вся материя в сути своей мистична: «Фундаментальное единство Вселенной – это не только центральная характеристика мистического духовного опыта, но также одно из самых важных откровений современной физики. Это становится очевидным уже на атомном уровне и всё отчётливей и отчётливей проявляется по мере продвижения вглубь материи, в царство субатомных частиц».

Итак, источник пантеистических «чудес» – это отнюдь не всемогущий личностный Бог, трансцендентный миру. Это безличностная Сила внутри Вселенной. Поэтому такие необычные явления не могут быть подлинно сверхъестественными; они лишь *сверхнормальны*.

Сверхъестественное в противопоставлении сверхнормальному. Христиане не отрицают существования сверхнормальных событий, но мы отрицаем, что они действительно уникальны и имеют апологетическое значение для подтверждения высказываемых в религии истин. В определение истинного чуда входят три главных элемента, которые отражаются в трёх основных словах, связанных в Библии со сверхъестественными событиями: *чудеса, знамения* и *силы* (подробнее об этих элементах см. в статье *чудеса в Библии*).

Силы для чуда происходят от Бога, трансцендентного мирозданию. Сущность *чудес* состоит в том, что это необычные явления, вызывающие благоговение, так как они выходят за

пределы законов природы. Слово *знамения* указывает нам назначение чудес: они подтверждают слова и полномочия посланника Божьего. Богословский аспект при таком определении чуда состоит в том, что чудеса подразумевают существование вне мироздания Бога, вмешивающегося в его дела. С этической точки зрения, поскольку Бог благ, чудеса призваны порождать и/или проповедовать благо. В своём доктринальном (учительном) аспекте чудеса указывают нам, какой пророк – истинный, а какой – ложный. В телеологическом аспекте (целеполагания) чудеса никогда не совершаются развлечения ради. Они предназначены для того, чтобы прославить Бога и обратить людей к Нему.

Пантеистические «чудеса» не соответствуют данному определению, так как действующие здесь силы происходят не от Бога. Писатель течения *Нью Эйдж* Дэвид Спанглер (Spangler) назвал источник чудес для пантеистов, когда написал: «Христос есть та же сила, что и Люцифер, но действующая в направлении, которое кажется противоположным. Действие Люцифера направлено внутрь, чтобы создать свет внутри […] Действие Христа направлено наружу, чтобы высвободить этот свет». Итак, силы в сверхнормальных явлениях пантеизма приходят от Люцифера или сатаны, хотя он и назван Христом, когда он выходит из человека.

С библейской точки зрения Люцифер, именуемый также диаволом и сатаной, не тождественен Богу и даже не равен Ему. В начале Бог сотворил всё, что было хорошо: землю (Быт. 1:1,81), человека (Быт. 1:27–28) и ангелов (Кол. 1:15–16). Одного из ангелов звали Люцифером (Ис. 14:12 {"денница, сын зари"}). Он был прекрасен обликом, но «возгордился» (1Тим. 3:6) и восстал против Бога, говоря: «буду подобен Всевышнему» (Ис. 14:14). Треть всех ангелов оставила обитель Бога, чтобы последовать за ним (Отк. 12:4). Эти существа ныне известны нам как сатана и ангелы (бесы) его (Отк. 12:7; Мф. 25:41). Они обладают необычайным могуществом, в том смысле, что все ангелы располагают сверхъестественным могуществом духовного мира. О них сказано, что они действуют (подстрекая) «в сынах противления» (Еф. 2:2). Сатана располагает такими

возможностями, что «принимает вид Ангела света» (2Кор. 11:14), способен даже прикинуться сторонником Бога, но это лишь видимость.

Чудеса в противопоставлении магии. Согласно Библии, существуют критерии для отделения чудес от тех необычных явлений в оккультизме или течении *Нью Эйдж,* которые можно назвать «магией». Чудо есть предначертанное Богом сверхъестественное вмешательство в мир. Магия – это сверхнормальные манипуляции силами природы. В нижеследующей таблице очерчены эти отличия:

Чудеса

Магия

Под властью Бога

Под властью человека

Не происходят по заказу

Осуществляется по заказу

Сверхъестественные силы

Сверхнормальные силы

Сочетаются с благом

Сочетается со злом

Сочетаются только с истиной

Сочетается также с ложью

Могут преодолевать зло

Не в силах преодолеть благо

Подтверждают, что Иисус – Бог во плоти

Отрицает, что Иисус – Бог во плоти

Пророчества всегда истинны

Пророчества иногда ложны

Никогда не связаны с оккультными действиями

Нередко связана с оккультными действиями

Для актов магии используются оккультные средства. Существуют ритуалы, претендующие на вызов сил из духовного мира. Во многих случаях именно так и происходит; но силы эти демонические. Некоторые действия и занятия, прямо связываемые в Библии с бесовскими силами, таковы:

□ Чародейство (Вт. 18:10).

□ Ворожба (Вт. 18:10).

□ Вопрошание мёртвых (Вт. 18:11).
□ Вызов духов (Вт. 18:11).
□ Гадание (Вт. 18:10).
□ Астрология (Вт. 4:19; Ис. 47:13–15).
□ Ереси (лжеучения) (1Тим. 4:1; 1Ин. 4:1–3).
□ Распущенность (Еф. 2:2–3).
□ Самообожествление (Быт. 3:5; Ис. 14:12).
□ Ложь (Ин. 8:44).
□ Идолопоклонство (1Кор. 10:19–20).
□ Законничество и самовольные ограничения (Кол. 2:16–23; 1Тим. 4:1–4).

Многие из тех, кто практикует и пропагандирует пантеистические «чудеса», признают, что обращаются к практике оккультизма, и рекомендуют это же другим. Наш способ проверки ясно показывает, что подобные притязания на сверхъестественные явления не имеют отношения к чудесам.

Пример для анализа: Джин Диксон. Джин Диксон (Dixon) принадлежит к числу самых знаменитых экстрасенсов двадцатого столетия. Считают, что она сделала много сверхнормальных прорицаний, однако её достижения ни в коей мере не соответствуют требованиям к чудесам.

Ложные пророчества. Даже её биограф Руфь Монтгомери (Montgomery) признаёт, что Диксон сделала много ошибочных прорицаний. «Она предсказывала, что красный Китай втянет мир в войну из-за островов Тайваньского пролива Чжинмен и Мацю в октябре 1958 года; она думала, что профсоюзный лидер Уолтер Рейтер (Reuther) будет активно добиваться поста президента на выборах 1964 года. Девятнадцатого октября 1968 года она заверила нас, что Жаклин Кеннеди (Kennedy) не помышляет о браке, а на следующий день миссис Кеннеди вышла замуж за Аристотеля Онассиса! Она также говорила, что Третья мировая война начнётся в 1954 году, что война во Вьетнаме кончится в 1966 году, а Кастро будет изгнан с Кубы в 1970 году…»

Изданием «Народный альманах» (*The People's Almanac*, 1976) было проведено исследование прорицаний двадцати пяти ведущих экстрасенсов, в том числе Диксон. Итоги: «При общем

числе в 72 предсказания 66 из них (или 92 процента) оказались безнадёжно ошибочными» (Kole, 69). Из предсказаний, в некоторой степени верных, два были весьма туманными, а два вряд ли можно счесть неожиданными – что Соединённые Штаты и Россия останутся ведущими державами и что новой мировой войны не будет. Очевидно, что не требуется привлекать никакие сверхъестественные силы ради таких заурядных результатов.

Точность предсказаний на уровне 8 процентов можно объяснить чистой случайностью и общими представлениями о ситуации. Но за этим может скрываться и нечто большее. Монтгомери рассказывает, что Диксон использовала хрустальный шар, астрологию и телепатию и что дар прорицания был передан ей цыганской гадалкой ещё в детстве.

Так называемое предсказание о Кеннеди. Даже знаменитое пророчество Диксон о смерти Джона Ф. Кеннеди (Kennedy) слишком расплывчато, а в некоторых отношениях и ошибочно (она утверждала, что на выборах 1960 года будут доминировать профсоюзы, а этого не произошло); а в какой-то момент она заявила, что победит Ричард Никсон (Nixon), но он проиграл, и это предсказание противоречило другим. В её прорицании об убийстве президента не назван конкретно Кеннеди. По контрасту, Исаия называет великого царя «Киром» и указывает, что тот сделает, за полтора столетия до его рождения (см. Ис. 45:1). Во-вторых, Диксон не упомянула ни одной подробности о том, как, где и когда будет убит Кеннеди. Сравним это с конкретностью ветхозаветных пророчеств о рождении и смерти Христа (см. Ис. 53). В-третьих, её предсказание было расплывчатым. Всё, что она угадала – что будет убит действующий президент от демократической партии. В 1960 году шансы на победу демократов составляли примерно 50 на 50, а с учётом двух четырёхлетних сроков имелась определённая вероятность того, что президента от демократов в конце концов застрелят. Более того, начало 1960-х гг. соответствует узлу длящегося уже свыше ста лет цикла, в котором каждые два десятилетия убивают действующего президента. Выбранный в 1980 г. президент Рональд Рейган (Reagan) едва не был убит.

Библия не оставляет верующим возможности для такого рода действий. Все виды прорицания запрещены. Ни одна ошибка для Божьего пророка недопустима. Во Вт. 18:22 сказано, что достоверность пророчеств должна быть стопроцентной: «если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, – не бойся его». Последняя фраза означает, что таких пророков правильней было бы побивать камнями. Что говорил Бог, то сбудется. Нет необходимости давать пророку ещё один шанс.

Относительно некоторых претензий на проявление сверхъестественных сил было показано, что это не более чем фокусы и ловкость рук. Дэнни Корем (Korem), профессиональный иллюзионист, написавший книгу с разоблачениями подобных трюков, говорит: «при подходящих обстоятельствах любого можно заставить поверить, будто бы он стал свидетелем того, чего и в помине не было».

Один из таких примеров – «экстрасенс» Ури Геллер (Geller), заявлявший, будто бы он способен сгибать металлические предметы, не прикасаясь к ним, а также является телепатом и ясновидцем. Он даже получил некоторую поддержку в виде благоприятного для него отчёта Стэнфордского исследовательского института (*Stanford Research Institute*), напечатанного в научно-популярном журнале. Однако редакторы этого издания не преминули отметить, что, по мнению рецензента данной статьи, в ней недостаточно учитывается методология, сложившаяся в экспериментальной психологии [...] ещё два рецензента полагают, что автор не принял во внимание уроки, полученные в прошлом парапсихологами, которые исследовали эту запутанную и коварную проблему». Как оказалось, для такого скептицизма были все основания. Согласно сообщению журнала *New Science*, по меньшей мере пять человек заявили, что видели, как Геллер на самом деле смошенничал». Одна женщина, наблюдавшая за ним в телестудии, сказала, что «она явственно видела, как Геллер согнул – руками, а не с помощью психических сил – большую ложку». Ещё один трюк Геллера –

получение его фотоснимка, когда с объектива не снята крышка. Но этот фокус повторил один фотограф, использовавший широкоугольный объектив с неплотно надетой крышкой. Кроме того, достижения Геллера выглядели всё более жалко по мере ужесточения контроля. На телешоу он любил угадывать, в какой из десяти пустых коробок для киноплёнки находится заданный предмет.

Во время шоу Мерва Гриффина (Griffin) на US TV Геллер проделал этот трюк успешно, но кому-то из публики показалось, что они видели, как Геллер подталкивал стол, чтобы коробки тряслись и можно было определить, какая из них тяжелее. На вечернем шоу Джонни Карсона (Carson) 1 августа 1973 года в связи с этим были приняты специальные меры предосторожности, и Геллеру не позволили подобраться поближе к столу, чтобы толкнуть его или прикоснуться к коробкам. Геллер не угадал.

Трудно не присоединиться к выводам одного критика, решительно заявившего, что «доклад Стэнфордского института просто не выдерживает противопоставления такому обилию конкретных свидетельств того, что Ури Геллер является всего-навсего хорошим фокусником». Иллюзионист Андре Коул (Kole) поясняет:

Большинство людей не осознают относительно Ури Геллера одну вещь – которую он пытался в своей рекламе замалчивать, – что в юности он в Израиле изучал иллюзионизм и практиковался в нём. Однако он быстро понял, что привлечёт гораздо больше поклонников, заявляя о своих паранормальных способностях, чем выступая в качестве фокусника. Собственно говоря, большая часть из того, что он делает, для иллюзиониста оказалась бы достаточно заурядным выступлением.

Уникальные библейские чудеса. Библейские чудеса были недосягаемыми и уникальными. Египетские волхвы пытались воспроизвести с помощью иллюзий то, что делал Моисей, и добились некоторых успехов (Исх. 7:19 и далее; Исх. 8:6 и далее), но когда Бог сотворил из персти земной мошек, волхвы только и смогли, что воскликнуть: «это перст Божий» (Исх. 8:19). Илия заставил умолкнуть пророков Ваала, когда на его жертву

ниспал огонь с неба, которого они вызвать не смогли (3Цар. 18). В доказательство полномочного авторитета Моисея земля разверзлась и поглотила Корея вместе с его людьми (Чис. 16). Богоизбранность Аарона на священство подтвердилась, когда его жезл расцвёл (Чис. 17).

В Новом Завете сказано, что Иисус исцелял страждущих (Мф. 8:14–17), дал слепому прозреть (Мк. 8:22–26), очищал прокажённых (Мк. 1:40–45) и воскрешал умерших (Лк. 8:49–56). Эти чудеса продолжились в делах апостолов, когда Пётр исцелил нищего у ворот храма (Деян. 3:1–11) и воскресил умершую Тавифу (Деян. 9:36–41). В Евр. 2:4 о предназначении этих чудес сказано: «при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле». В том, что касается высшего предназначения, сотворённого блага и подтверждения Божьего призыва, не может быть и сравнения между этими чудесами и гнутыми ложками.

Уникальные библейские пророчества. Библейские пророчества тоже уникальны – тем, что прочие предсказания в большинстве своём туманны и зачастую ошибочны, а в Писании они замечательно точны и конкретны (*см*. пророчества как подтверждение Библии). Бог предрекал не только грядущее разрушение Иерусалима (Ис. 22:1–25), но указал также имя Кира, персидского властителя, который вернёт иудеев из плена (Ис. 44:28; 45:1). Это было предсказано за 150 лет до самих событий. Даже место рождения Иисуса упоминается ок. 700 г. до Р. Х. (Мих. 5:2). Время Его торжественного входа в Иерусалим было в точности предречено Даниилом в 538 г. до Р. Х. (Дан. 9:24–26). Ни для одной гадалки недостижима такая точность и последовательность в предсказаниях.

Христос предрекал, что будет убит (Мк. 8:31) и как будет убит (Мф. 16:24), а также, что будет предан (Мф. 26:21) и на третий день воскреснет из мёртвых (Мф. 12:39–40). Ничего подобного этому ни в каких оккультных предсказаниях и чудесах нет. Предречённое воскресение Иисуса стоит особняком как уникальное, неповторимое событие истории.

Библиография:

F. Capra, *The Tao of Physics*.
L. Dowling, *The Aquarian Gospel of Jesus Christ.*
N. L. Geisler, *Signs and Wonders*.
A. Kole, *Miracle and Magic*.
D. Korem, *The Powers.*
"Amazing" Randy, *Flim Flam.*
B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles*.

Чудеса и миф

(*MIRACLES, MYTH AND*)

Под неослабевающим критическим натиском представителей современного натурализма многие религиозные мыслители отступают на ту позицию, что чудеса не представляют собой явления в пространственно-временном мире (*см*. чудеса). Вместо этого чудеса представляют собой мифы или явления в духовном мире, существуют вне времени и пространства. Поэтому религиозные повествования следует «демифологизировать», снять их мифологическую «скорлупу», чтобы очистить экзистенциальное «ядро» истины. Рудольф Бультман (Bultmann; 1884–1976) находился в авангарде такого подхода к «чудесам». Он принял идею Мартина Хайдеггера (Heidegger; 1889–1976), представителя феноменологии, об экзистенциальном анализе в экзегезисе Нового Завета. Применяя методы Хайдеггера, он попытался разделить сущность евангельской проповеди и мировоззренческие концепции первого столетия.

Демифологизирующий натурализм. По мнению Бультмана, Писание исходит из представлений о трёх уровнях мироздания – с землёй в центре, небесами, где обитают Бог и ангелы, наверху и подземным миром внизу. Мир служит «сценой для сверхъестественных действий Бога и Его ангелов с одной стороны и сатаны с его бесами с другой. Эти сверхъестественные силы вмешиваются во всё, что происходит в природе, и во всё, что мы думаем, чего хотим и что делаем» (Bultmann, 1). Новозаветные документы нужно освободить от этих мифологических структур. Мифологический язык неправдоподобен для современного человека, которому мифологический взгляд на мир представляется устаревшим. «Всё наше сегодняшнее мышление, к счастью или к несчастью, сформировано современной наукой», так что «нерассуждающее признание Нового Завета [...] означало бы усвоение в нашей вере и религии такого мировоззрения, которое мы стали бы отрицать в повседневной жизни» (ibid., 3–4).

Здесь уверенность Бультмана такова, что он даже не предусматривает обсуждение той посылки, что библейская концепция чудес всё-таки возможна. Подобных взглядов больше нельзя придерживаться всерьёз. Единственно честный путь к новому признанию символа веры – высвобождение таящейся в нём истины из мифологической системы отсчёта.

Назначение мифа. Если библейская концепция чудес мифологична, то как нам её истолковать? Согласно Бультману, «реальное назначение мифа состоит не в том, чтобы дать объективную картину мира как он есть, а в том, чтобы выразить понимание человеком самого себя в мире, в котором он живёт». Соответственно, «миф следует интерпретировать не космологически, а антропологически или, ещё лучше, экзистенциально».

«Миф говорит о могуществе или силах, которые, как предполагает человек, он на опыте познаёт в качестве основы и ограничений своего мира, а также своих действий и своих страданий». Иными словами, миф говорит о трансцендентных силах, правящих миром. И именно такого рода упования, которые религия некогда питала, теперь стал подрывать её устаревший периферический материал (ibid., 10–11).

Бультман с уверенностью заключает: «Очевидно, [Воскресение] не есть событие минувшей истории […] Исторический факт, связанный с воскресением из мёртвых, совершенно немыслим» (ibid., 38–39). Бультман приводит несколько доводов для обоснования такого отрицания всего сверхъестественного. Во-первых, речь идёт о «неправдоподобии таких мифических событий, как реанимация трупа». Во-вторых, «возникают трудности при установлении исторической достоверности Воскресения, независимо от того, сколько бы свидетелей ни имелось». В-третьих, «Воскресение есть составляющая символа веры и в таковом качестве не может быть доказательством чуда». И наконец, «такое чудо не является неизвестным в других мифологиях» (ibid., 39–40).

Что же тогда есть Воскресение (*см*. воскресение Христа: свидетельства)? Согласно Бультману, это событие субъективной истории, событие веры, произошедшее в сердцах первых

учеников Христа. Как таковое оно не может быть объектом процедур исторической верификации или фальсификации, так как это не событие в пространственно-временном мире. Христос не воскресал в гробу Иосифа; Он воскрес верою в сердцах учеников.

Затруднительно точнее сформулировать рассуждения, к которым прибегает Бультман для обоснования этого тезиса. Представляется, что они выглядят так:

1) Мифы по своей природе есть нечто большее, нежели объективная истина; это трансцендентные истины веры.

2) Но то, что не является объективным, не может быть составной частью верифицируемого пространственно-временного мира.

3) Следовательно, чудеса (мифы) не являются составной частью объективного пространственно-временного мира.

Слабые места демифологизирующего натурализма.

Чудеса не менее чем историчны. Ни из чего не следует, что событие, которое *более чем* исторично, должно поэтому оказаться *менее чем* историческим. Евангельские чудеса, безусловно, имеют трансцендентный аспект. Это события более чем исторические. Например, °рождение от Девы подразумевает божественную сущность Христа (*см*. Христос: божественная сущность) и духовное предназначение Его миссии в той же мере, как и просто биологию. Это событие понимается как «знамение» (Ис. 7:14). °Воскресение есть нечто большее, нежели реанимация умершего. Его божественный аспект указывает на духовные истины (Рим. 4:25; 2Тим. 1:10).

Это ни в коем случае не означает, что эти чудеса не представляют собой чисто объективные и фактические явления. Даже Бультман признаёт, что новозаветные священнописатели считали описываемые ими события историческими. «Невозможно отрицать, что воскресение Иисуса зачастую понимается в Новом Завете как доказательство через чудо […] И легенда о пустом гробе, и явления Христа настоятельно указывают на физическую реальность воскресения тела Господня». Тем не менее «это, бесспорно, позднейшие усовершенствования примитивной традиции» (ibid., 39). Не

приводится никаких серьёзных оснований для того вывода, что эти события не могут быть событиями в пространственно-временной истории (*см*. чудеса в Библии).

Чудеса в мире, но не от мира. Бультман ошибочно предполагает, что любое событие в этом мире должно быть событием от мира сего. Чудо может происходить из мира сверхъестественного (своего источника) и всё же происходить в мире естественного (в своей сфере). В этом отношении событие может быть объективным и верифицируемым, не сводясь к чисто фактическому своему измерению. Можно прямо верифицировать средствами истории то, что тело Иисуса из Назарета воскресло и было эмпирически наблюдаемо (это объективный аспект чуда), не сводя духовные аспекты этого события к чисто научным данным. Однако, заявляя, что подобные чудеса не могут происходить в пространственно-временной истории, Бультман просто проявляет необоснованную и антиинтеллектуальную натуралистическую тенденциозность.

Основа для отрицания Бультманом всего сверхъестественного не является эмпирической и даже не открыта для обсуждения. Это убеждение, которого он придерживается, «независимо от того, сколько бы свидетелей ни имелось» (ibid.). Показателен догматизм его формулировок. Чудеса «неправдоподобны», «иррациональны», «больше невозможны», «бессмысленны», «совершенно немыслимы», «просто невозможны» и «нетерпимы». Поэтому «единственно честный путь» для современных людей сводится к тому, чтобы считать чудеса духовными событиями и исходить из предпосылки, что физический мир ограждён от сверхъестественного вмешательства.

Если чудеса не являются объективными историческими событиями, то они неверифицируемы и нефальсифицируемы. Не существует фактического подхода к выявлению их истинности. Их следует держать вне сферы объективной истины и рассматривать как чисто субъективные события. Критика у Энтони Флю (*см*. верификация: разновидности) доходила до той точки, где он упрекал: «Сейчас людям, далёким от религии,

зачастую кажется, что словно бы и немыслимы такое событие или ряд событий, наступление которых люди, искушённо религиозные, признали бы достаточным основанием для признания: «всё-таки никакого Бога нет"". Энтони °Флю спрашивал: «Что должно произойти или стать известным, что вы бы расценили как опровержение любви или существования Бога?» (Flew, 98).

Перефразируя вопрос Флю для Бультмана: «Если бы тело Иисуса из Назарета было найдено после первой Пасхи, могло бы это опровергнуть вашу веру в воскресение»? Очевидно, для Бультмана не могло бы. Апостол Павел отвечает на этот вопрос, подразумеваемый в 1Кор. 15, решительным «да». Ибо «если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы ещё во грехах ваших» (1Кор. 15:17).

Коль скоро чудеса не являются историческими событиями, они не имеют никакого значения для свидетельства (*см*. фидеизм). Они ничего не доказывают, так как действительны только для тех, кто хочет в них верить. Однако новозаветные священнописатели указывали на значение чудес в качестве свидетельства. Их считали «верными доказательствами» (Деян. 1:3), а не «хитросплетёнными баснями» (2Пет. 1:16). Как провозглашает Павел, Бог подал «удостоверение всем, воскресив Его [Иисуса] из мёртвых» (Деян. 17:31).

Заключение. Демифологизирующий подход Бультмана к чудесам и новозаветным документам в целом необоснован. Во-первых, и в-главных, он противоречит убедительнейшим свидетельствам об аутентичности новозаветных документов и достоверности показаний очевидцев (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). Во-вторых, он противоречит указаниям Нового Завета (2Пет. 1:16; ср. Ин. 1:1–3; 21:24). И наконец, Новый Завет не принадлежит к литературному жанру мифологии (*см*. мифология и Новый Завет). °К. С. Льюис (Lewis), сам писавший мифы (сказочные повести), саркастически заметил: «Доктор Бультман никогда не писал евангелий». Поэтому возникает вопрос: «Действительно ли опыт его академической [...] жизни даёт ему хоть какую-то возможность проникнуть в мысли давно умерших

[священнописателей]?» Льюис, как автор мифологических произведений, обнаружил, что его критики обычно ошибаются, когда пытаются читать его мысли, а не написанные им слова. Впрочем, продолжает Льюис, «"неоспоримые результаты современной науки» в отношении вопроса, каким образом создавались древние книги, являются, как мы можем заключить, «неоспоримыми» только потому, что люди, знавшие факты, умерли и не могут раскрыть нам на них глаза». Библейских критиков, следующих Бультману, в принципе невозможно опровергнуть, потому что, с иронией поясняет Льюис, «Святой Марк мёртв. Вот когда они встретятся со святым Петром, появится почва для более актуальной дискуссии» (Lewis, *Christian Reflections*, 161–63).

Библиография:

R. Bultmann, *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. H. W. Bartsch, trans. R. H. Fuller.

A. Flew, *Theology and falsification // New Essays in Philosophical Theology*.

N. L. Geisler, *Miracles and the Modern Mind*.

Lewis, *Christian Reflections.*

→ *Miracles.*

Чудеса ложные

(*MIRACLES, FALSE*)

Отличать истинные чудеса от ложных важно для защиты христианской веры. Ибо чудеса – это уникальный способ, которым Бог подтверждает, что провозглашаемые истины пришли от него (*см*. чудеса в Библии; чудеса: значение для апологетики). Но подделку невозможно обнаружить, если не знать характеристики подлинника.

Для истинных чудес есть свои предпосылки. Чудо есть особое деяние Бога, а деяний Бога не может быть, пока не существует Бога, Который мог бы совершать эти особые деяния. Чудеса могут иметь место только в контексте теистического мировоззрения (*см*. теизм). Чудо – это божественное вмешательство в дела мироздания. Бог не мог бы вмешиваться, если бы не был в каком-то реальном смысле трансцендентен миру. Трансцендентность должна также означать, что Бог обладает сверхъестественным могуществом. Бог, сотворивший мир *ex nihilo*, «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды), властен вмешиваться в его дела.

Атеисты, рассматривая то же самое событие, что и теисты, например воскресение Христа, с позиций своего мировоззрения не видят никакого чуда (*см*. атеизм; воскресение Христа: свидетельства). Что бы ни происходило, это должно быть природной аномалией, которая, может быть, совершенно необычна, но рано или поздно получит своё объяснение в терминах естественных процессов (*см*. натурализм). Пантеисты, встретившись с чудом Воскресения, не признают, что произошло божественное вмешательство, так как они не верят в Бога, сотворившего всё сущее (*см.* пантеизм). Пантеисты считают, что Бог и есть всё сущее. Поэтому Воскресение может быть только необычным событием в мире, а не сверхъестественным событием, имеющим причину вне мира.

Описание истинного чуда. Три слова, которые употребляются в Библии для описания чудесных явлений, помогают уточнить концепцию чуда. Каждое из трёх слов,

обозначающих сверхъестественные события (*знамения, чудеса* и *силы*}, характеризует одну из составляющих этого понятия. Полное их обсуждение приведено в статье *чудеса в Библии*. С человеческой точки зрения, речь идёт о необычном явлении («чудо»), которое передаёт и подтверждает необычную истину («знамение») посредством необычных сил («силы»). С точки зрения Бога речь идёт о деянии Бога («силы»), которое привлекает внимание Божьего народа («чудо») к Божьему Слову («знамение»).

Согласно Библии, чудо имеет пять аспектов, которые в совокупности отличают истинное чудо от ложного. Во-первых, истинному чуду присущ *аспект внеестественности*. Горящий куст, который не сгорает, огонь с неба и хождение людей по воде не принадлежат к числу нормальных явлений. Их необычность привлекает внимание. Во-вторых, у истинного чуда есть его *богословский аспект*. Оно подразумевает существование теистического Бога, Который может совершать такие особые деяния. В-третьих, у истинных чудес есть их *нравственный аспект*. Они демонстрируют нравственную сущность Бога (*см*. Бог: сущность). Не бывает злых чудес, потому что Бог благ. Чудо, несущее наказание или суд, указывает на справедливость Бога.

В-четвёртых, для чудес характерен их *телеологический аспект*. В отличие от магии (*см*. чудеса и магия), они никогда не совершаются развлечения ради (см. Лк. 23:8). Их общее назначение – прославлять Творца. Хотя и внеестественные, они входят в творение и соответствуют сущности Бога. Рождение от Девы, например, было сверхъестественным по осуществлению, внеестественным по своим свойствам, но целенаправленным по своим следствиям. Оно было внеестественным, но не противоестественным. Девственное зачатие у Марии повлекло за собой нормальную девятимесячную беременность и роды (*см*. божественное рождение как сюжет). В-пятых, чудеса в Библии, особенно в случае даров чудотворчества, имеют *доктринальный (учительный} аспект*. Они прямо или косвенно подтверждают провозглашаемые истины. Они показывают, что пророк действительно пришёл от Бога (Вт. 18:22). Они

подтверждают Божию истину, переданную через посланника Божьего (Деян. 2:22; 2Кор. 12:12; Евр. 2:3–4). Проповедь истины и чудо идут рука об руку.

Отличительные признаки чуда. Помимо этих своих аспектов, истинное чудо имеет отличительные черты. Важнейшая его особенность состоит в том, что *истинное чудо есть исключение из законов природы*. Законы природы описывают явления регулярные и предсказуемые, а чудеса – это явления непредсказуемые, особые. Разумеется, встречаются и необычные явления природы, аномалии, которые иногда путают с чудесами. Кометы, затмения и другие природные феномены когда-то считались чудесами, хотя ими не являются. Метеорные потоки мы видим нечасто, но это чисто естественное и предсказуемое явление. Естественны и предсказуемы затмения. Землетрясения предсказуемы сравнительно плохо, однако по мере изучения их наукой появляются ответы на вопрос: «где» они произойдут, если и не на вопрос – «когда в точности». То, что это не чудеса, ещё не означает, что они находятся вне пределов особого провидения Божьего. Бог использует их и контролирует. Мы можем быть уверены, что иногда Он самым драматическим образом вмешивается в эти процессы. Туман над Нормандией помог силам союзников высадиться в Европе в день «Д» и, в конечном счёте, одержать победу над нацистской Германией. Туман имел естественные причины, но время его появления свидетельствует о Божьем провидении. Но чудом это не было. Чудо совершилось бы, если бы пули отскакивали от груди солдат-освободителей.

Кроме того, истинное чудо даёт немедленный результат (*см*. исцеления психосоматические). Согласно Мф. 8:3, Иисус только коснулся страждущего, и тот сразу исцелился от проказы. Все случаи чудесного исцеления у Иисуса и апостолов характеризовались такой незамедлительностью. Ни одно чудо не потребовало для завершения долгих месяцев и даже часов. Только одно чудо заняло несколько минут, так как совершалось в два этапа – фактически, это были два взаимосвязанных одномоментных деяния Бога (Мк. 8:23–25). И напротив, в случае

естественных процессов для их осуществления требуется время. Целый сезон уходит на то, чтобы вырастить, а затем убрать пшеницу, смолоть зерно и выпечь хлеб, а Иисус дал голодным хлеб сразу же (Ин. 6). Пока человек вырастет и станет взрослым, проходит восемнадцать лет и более, но Бог сотворил Адама сразу (Быт. 1:27; 2:7).

Характеристикой истинного чуда является то, что *оно всегда прославляет Бога*. Оккультная «магия» приносит славу тому, кто ею занимается, а психосоматические исцеления – «целителю». Сатанинские обманы (см. 2Фес. 2:9; Отк. 16:14) суть ложь (2Фес. 2:9) и не воздают славу Богу, Который не может лгать (Тит. 1:2; Евр. 6:18).

Хотя чудеса не относятся к разряду природных явлений, *они несут благо в мир естественного*. Высшим примером здесь выступает Воскресение. Оно победило смерть и вернуло в жизнь благо (см. Рим. 8). Исцеление восстанавливает тело таким, каким его создал Бог, когда оно было «хорошо» (Быт. 1:27–31). Даже «негативные» чудеса несут благо, то благо, что Божия справедливость побеждает грех.

Истинные чудеса происходят безотказно. Это деяния Бога, Которому «всё возможно» (Мф. 19:26). У Бога не бывает ничего неисполнившегося, в том числе чудес. Это не означает, что любой Божий раб может в любой момент совершить чудо. Чудеса совершаются только в соответствии с волей Бога (Евр. 2:3–4; 1Кор. 12:11). Далее, истинное чудо необратимо. Если человек чудесным образом исцелился, рецидивов не будет. Псевдочудеса, особенно психосоматические исцеления, зачастую кончаются неудачей. Они не действенны для людей, которые в них не верят, а иногда не действуют даже на тех, кто верит. Когда же они действуют, результаты нередко оказываются лишь частичными и/или недолговечными.

Разновидности ложных чудес. Как отмечалось выше, многие необычные события приписывают Богу, хотя это отнюдь не истинные чудеса. Бог действует и через естественные процессы. Другие необычные события – это действия человеческих существ (и/или лживых духов, называемых бесами). Они тоже не являются подлинными чудесами. Сатана

может обманывать, но в реальности он неспособен действовать трансцендентно по отношению к природе – и никогда по своей воле не прославляет Бога.

Фокусы. Истинные чудеса отличаются от фокусов с магией (*см*. чудеса и магия). Большинство современных «магов и волшебников» не претендуют всерьёз на то, что исполняемые ими фокусы есть нечто большее, нежели цирковые номера, которыми «дурачат» публику. Зрители должны уйти домой, теряясь в догадках, как маг «это сделал», но не сомневаясь, что он со своими ассистентами действительно проделал «это». Фокусы отличаются от оккультных действий – если только не исполняются в оккультных целях. Трюки фокусников предполагают невинный обман, а чудеса не есть обман. У фокусов есть чисто естественное объяснение, а у чудес его нет. Чудо происходит по власти Бога, тогда как фокус – по власти человека. Как и все человеческие действия, такая «магия» может быть обращена во благо или на зло. Сама по себе она не есть зло.

Психосоматические исцеления. Взаимодействия души и тела, психосоматические болезни и исцеления обычно не имеют отношения к симуляции, невротическим заболеваниям и шарлатанским «целителям». Эта сложная и малоизвестная тема несколько глубже рассматривается в статье исцеления психосоматические. В данной же статье достаточно будет указать, что психосоматические, связанные с взаимодействием души и тела исцеления не являются чудесами. Психологическое исцеление требует веры. Чудо её не требует. Используется ли «эффект плацебо», прикосновение к телевизору для установления «контакта» с «целителем», или более материальные терапевтические средства, такие как иглоукалывание или тренинг «биологической обратной связи», психосоматическое лечение может принести как благо, так и зло. Оно бывает действенно благодаря чудесному устройству созданного Богом человеческого тела. Но психосоматические исцеления никогда не следует принимать за прямое божественное вмешательство и истинное чудо. Это чисто

человеческие феномены, распространённые во многих религиях.

Природные аномалии. Как уже отмечалось, чудеса не следует путать с аномальными явлениями природы, такими как лунные затмения. Они необычны, но не представляют собой внеестественные явления. Чудеса же естественным путём не повторяются. Аномалии предсказуемы. Способность шмеля летать долгие годы оставалась аномалией, но поскольку она проявлялась регулярно, она была предсказуема даже тогда, когда ещё не была объяснена. У аномалий отсутствуют их богословский, нравственный и телеологический аспекты.

Особое провидение. В отношении некоторых событий Бог выступает не прямой, а косвенной причиной. То есть для того, чтобы они произошли, Бог использует законы природы. Они могут быть совершенно удивительными и пробуждать веру, но не носят сверхъестественный характер. Роберт Мюллер (Müller) собрал своих английских сирот за обеденным столом и вознёс благодарение за еду, которой у них в тот момент уже не оставалось. И тут на улице перед приютом сломался целый фургон с хлебом, и весь его груз отдали Мюллеру. То был чудесный акт Божьего провидения, но не чудо.

Сатанинские знамения. Один из самых спорных вопросов в теме ложных чудес – это вопрос о сатанинских «знамениях». В Библии то же самое слово, которым обозначаются чудеса («знамения»), употребляется и для ссылки на некоторые необычные действия сатаны. Многие богословы называют такие проявления его деятельности «чудесами». Вопрос, действительно ли сатана способен творить чудеса, затруднён именно из-за такого распространённого употребления слова «чудеса». Тем не менее если поставить цель сохранить значение чудес в апологетике, то необходимо каким-то образом отличать божественные чудеса от сатанинских. Большинство евангелических библеистов сходятся между собой в признании ряда фундаментальных фактов: сатана есть сотворённое существо (Кол. 1:15–16). Он не всемогущ (Отк. 20:10). Он не может сотворить жизнь (Быт. 1:21; Вт. 32:39). Он не может воскрешать мёртвых (Быт. 1:21). Он – отец лжи (Ин. 8:44).

С учётом этих фактов нет никаких оснований допускать, что сатана способен вызывать подлинно сверхъестественные явления. Он, мастер чародейства и сверхзнаток природы, может обмануть почти любого, кого захочет (см. Мф. 24:24). В самом деле, «весь мир лежит во зле» (1Ин. 5:19), под властью этого «князя, господствующего в воздухе» (Еф. 2:2). И благовествование закрыто «для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы» (2Кор. 4:3–4). Ибо «сам сатана принимает вид Ангела света» (2Кор. 11:14).

Могущество сатаны хотя и велико, но финитно, а могущество Бога – инфинитно. Поэтому представляется, что следует отличать истинные чудеса от сатанинских знамений как по названию, так и по качественным признакам. Бог творит истинные чудеса, сатана – ложные знамения. У Бога чудеса подлинные, а у сатаны это подделки. Именно так Библия называет их во 2Фес. 2:9, где сказано о беззаконнике, «которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами *ложными*" (*курсив Н. Г.*).

Точно так же, как существуют признаки чудес, существуют признаки дел сатаны, которые сравниваются в нижеследующей таблице.

Божественные чудеса

Сатанинские знамения

Подлинно сверхъестественные явления

Только сверхнормальные явления

По власти Творца

По власти твари

Никогда не имеют отношения к оккультизму

Имеют отношение к оккультизму.

Связаны с истинным Богом

Зачастую связаны с пантеистическим или политеистическими богами

Несут истину

Несут заблуждения

Несут благо

Несут зло

Подразумевают истинные пророчества

Подразумевают лжепророчества
Прославляют Творца
Прославляют тварь

Сатанинские знамения не бывают сверхъестественными. Ложные знамения – явления необычные. Они могут быть сверхнормальными и экстраординарными. Но это не чудеса. Их лживость можно распознать, когда они безуспешны или благодаря тому, что они не будут незамедлительными, мгновенными, не будут непреходящими. Как в случае с Моисеем и египетскими волхвами, а также Илией и пророками Ваала (Исх. 8 – 12; 3Цар. 18), сатанинские знамения проигрывают при состязании с Богом.

Сатанинские знамения связаны с заблуждениями. Ложные знамения и ложные учения приходят вместе. «Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам-обольстителям и учениям бесовским» (1Тим. 4:1). Мы в силах различить «духа истины и духа заблуждения» (1Ин. 4:6). Итак, лжеучение не будет подтверждено истинным чудом. Ложные знамения будут связаны с лжеучениями. Истинный пророк не сделает ложных прорицаний. Если предсказанные знамения не исполнятся, значит, это были знамения ложные. Лжеучения, связанные с ложными знамениями, могут быть такими: существуют другие боги кроме одного истинного теистического Бога (Вт. 6:4; 13:1–3). Для поклонения можно делать изображения или идолов (Исх. 20:3–4). Иисус – не Бог (Кол. 2:9). Иисус не приходил в человеческой плоти (1Ин. 4:1–2). Нам следует вызывать духов умерших (Вт. 18:11). Мы способны предсказывать будущее (Вт. 18:21–22). От Бога может приходить ложное или только отчасти истинное откровение (Евр. 6:18). Христос не обязательно должен быть в средоточии жизни (Отк. 19:10).

Сатанинские знамения связаны с этическим злом. Поддельные чудеса имеют тенденцию в аспекте морали сочетаться с восстанием и гневом против Бога (1Цар. 15:23), сексуальной распущенностью (Иуд. 1:7), аскетизмом (1Кор. 7:5; 1Тим. 4:3), законничеством (Кол. 2:16–17), гордостью за

предполагаемый дар видений (Кол. 2:18), ложью и обманом (1Тим. 4:2; Ин. 8:44) и другими делами плоти (ср. Гал. 5:19).

Сатанинские знамения связаны с оккультизмом. В число оккультных ритуалов и действий, которые могут сопровождаться сатанинскими знамениями, входят: вызывание духов (Вт. 18:11), практика медиумов или проводников и посредников, впадающих в транс (Вт. 18:11), утрата контроля над своими дарами (1Кор. 14:32), бесчинное поведение (1Кор. 14:40), применение кристаллов, камней, жезлов и других орудий чародейства (Вт. 18:11; Лев. 19:26), опустошающие разум восточные медитации, скандирование или повторение фраз (Мф. 6:7), самообожествление (Быт. 3:5; 2Фес. 2:9), астрология (Вт. 4:19; Ис. 47:13–15), идолопоклонство или применение в богослужении различных изображений (Исх. 20:3–4), наблюдение явлений призраков (Вт. 18:11; 1Кор. 10:18–21; 2Кор. 11:14).

Могущество для сатанинских знамений ограничено. Сатана может подражать Божиим чудесам, но не воспроизводить их. И ещё раз, чудеса Моисея и Илии в состязании с египетскими волхвами и жрецами Ваала продемонстрировали это превосходство. Иногда ошибочно предполагают, будто бы сатана может создавать живых существ и воскрешать умерших. Это явным образом противоречит Писанию. Только Бог – Творец жизни (Быт. 1:21; ср. Вт. 32:39; 1Цар. 2:2, 6; Иов 1:1). Сатана сам есть сотворённое существо (Кол. 1:15–16), а тварь по самой своей природе не может творить жизнь. Подручные сатаны признали в Исх. 8:18–19, что не могут произвести даже мошек.

Воскрешение мёртвых служило особым признаком апостола (Мф. 10:8; 2Кор. 12:12). Если бы на это был способен и сатана, это вряд ли смогло быть отличительным признаком Божьего апостола. И если бы сатана мог воскрешать мёртвых, он смог бы повторить Воскресение – это венчающее доказательство Христа в провозглашении Себя Богом (Мф. 12:40; Ин. 2:19–21; 10:18) – и тем самым оспорил бы уникальность христианской апологетики. Свидетельства о воскресении Христа не были бы «верными доказательствами» (Деян. 1:3). Фактически, если бы сатана мог творить те же чудеса, что и Бог, не осталось бы

сверхъестественных путей для выявления истины. Ведь тогда сатана мог бы подтверждать, что лжепророки говорят правду. Точно так же, если бы сатана мог давать непогрешимые пророчества (*см*. пророчества как подтверждение Библии), тот критерий, что несбывшееся пророчество есть признак лжепророка, оказался бы неэффективным (Вт. 18:22).

Два текста иногда ошибочно приводят для обоснования того тезиса, что сатана может творить жизнь или воскрешать мёртвых. Как показывает анализ, ни тот, ни другой нельзя считать законным примером власти давать жизнь. Одна из ссылок – на превращение жезлов египетских волхвов в змей (Исх. 7:10–12). Однако эти волхвы сами признали в Исх. 8:18–19, что не могут произвести жизнь. Волхвы были опытны в обмане и наведении чар. Некоторые из современных восточных заклинателей змей показывают фокус, когда змеи определённого вида кажутся окаменевшими словно палки.

Второй пример – это пророчество из главы Отк. 13, о том, что сделает сатана в своём последнем столкновении с Богом. «И дано ему [второму зверю] было вложить дух в образ зверя, чтобы образ зверя и говорил и действовал так, чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу [первого] зверя» (Отк. 13:15). Это расценивают как доказательство того, что сатана может творить жизнь. Но если такая власть фактически даётся Богом, вполне можно себе представить и то, что она будет предоставлена зверю. Более вероятно, что это сказано метафорически, как в случае, когда Иисус сказал Пилату: «ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19:11). Отметим также, что здесь умирает и получает жизнь не человеческое существо. Скорее, дух вкладывается лишь в «образ» (мы не знаем, в каком смысле) зверя. Далее, вкладывается не жизнь, а просто «дух». Речь может идти об анимации образа, его сходстве с живым существом. Можно насчитать множество вариантов, в которых это пророческое видение исполнится так, что сатана ни в кого не вдохнёт жизнь.

Ложные притязания на воскресение. Представители нехристианских религий и некоторых нетрадиционных

христианских течений заявляют о великих чудесах, в том числе случаях воскрешения мёртвых. Но ни один эпизод реального воскрешения не был подтверждён ничем, что шло бы в сравнение со свидетельством о воскресении Христа. По большей части это просто обман.

Много примеров чисто мошеннических трюков. Так было с африканским знахарем, заявлявшим, будто бы он убил человека, чтобы умилостивить богов, а затем вернул его к жизни. Иллюзионист Андре Коул (Kole), разоблачивший много оккультных фокусов, обнаружил, что знахарь выкопал тоннель, по которому якобы убитый человек выполз наружу, а затем вернулся на место действия (см. Geisler, 118).

Некоторые «воскрешения» – это итог мистически вызванных коматозных состояний. Кое-кто из индийских гуру способен замедлять свои жизненные процессы, изменяя уровень сознания. Благодаря этому они могут провести долгие часы в могиле с ограниченным количеством кислорода. По меньшей мере один современный артист циркового жанра «освобождения» сумел выбраться за полтора часа из гроба, погребённого под трёхметровым слоем земли. Но он не претендовал на воскресение из мёртвых. Он просто научился беречь кислород в своём вместительном гробу, пока копал себе лаз наружу.

В ряде случаев речь идёт всего лишь о медицинской реанимации. В медицине регулярно производится реанимация людей, находящихся в состоянии клинической – но не фактической – смерти. Настоящим же воскрешением будет воскрешение из состояния физической смерти. Контрастный пример – Иисус воскресил Лазаря через четыре дня после смерти, когда тело уже начало разлагаться (Ин. 11:39).

Некоторые предполагаемые воскрешения связаны со случаями, когда человек просто потерял сознание или был в коме. Проповедник и целитель верою Орал Робертс (Roberts) заявлял, будто бы он воскрешал умерших. Под нажимом вопросов об именах и адресах он сник. В конце концов он сослался на одну девушку, упавшую в обморок на его службе. На вопрос, как он установил, что пострадавшая мертва, Робертс

ответил, что её тело было холодным на ощупь и они вместе с матерью девушки были убеждены, что та мертва.

Сообщалось также о воскрешениях в Индонезии (см. Geisler, 71–72). Когда Джордж Петерс (Peters) попытался получить информацию из первых рук, он не нашёл никакого подтверждения факта реальных физических воскрешений. Зато выяснилось, что слово, обозначающее на местном языке «смерть», может относиться также к бессознательным состояниям, таким как обморок и кома (Peters, 88).

Заявления о воскрешениях продолжают поступать, но пока нет ни одного подтверждённого факта реального физического воскрешения из мёртвых (*см*. воскресение Христа: физическая природа). Любого, кто действительно обладал бы такой властью, осаждали бы толпы. Иисусу приходилось запрещать людям говорить о Своих чудесах (Мф. 8:4; 17:9). Толпы жаждущих чуда так неотступно преследовали Его, что зачастую у Него не оставалось времени для еды (Мк. 6:31; Ин. 6:24). Но со времён апостолов не слышно, чтобы хоть кто-то обладал такого рода властью.

Бог властен воскрешать мёртвых. Однажды Он воскресит всех умерших (Ин. 5:28–30; Отк. 20:4–5). До тех пор Он вряд ли будет это делать.

Заключение. Истинные чудеса представляют собой подлинно сверхъестественные явления; ложные чудеса – это, в лучшем случае, явления сверхнормальные. Сатанинские знамения отмечены связью со злом и обманом. Сверхъестественные деяния соединены с благом и истиной. А у сатаны нет власти совершить подлинно сверхъестественное деяние. Он всегда обманывает, и обычно для тех, кто разбирается в знамениях, подделка очевидна. Он мастер чародейства и сверхзнаток природы. Но только Бог может сотворить жизнь и воскрешать умерших. Только Бог может непогрешимо предсказывать будущее. Только Бог может мгновенно исцелить «неизлечимое». Могущество сатаны – это могущество финитное и злое. Могущество Бога – инфинитное и благое, о чём свидетельствуют Его сверхъестественные деяния.

Библиография:

Augustine, *City of Cod*.
C. Brown, «Miracle, Wonder, Sign» // *Dictionary of New Testament Theology*.
N. L. Geisler, *Miracles and the Modern Mind*.
→ *Signs and Wonders.*
A. Kole, *Miracle and Magic*.
C. S. *Lewis, Miracles*.
G. Peters, *Indonesia Revival.*
"Amazing" Randy, *The Healers*.
M. Tari, *A Mighty Wind*.
B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles.*

Чудеса: утрата знаменующей роли

(*MIRACLES. CASSATION OE SIGN GIFTS*)

Те, кто признаёт библейские чудеса, спорят между собой о том, не прекратились ли применяемые для подтверждения Божьего откровения особые дары чудотворчества (*см*. чудеса: значение для апологетики) после времени апостолов. Эта проблема важна для апологетики. Во-первых, в связи с существованием в наши дни знаменующих, апостольского типа чудес возник бы вопрос о том, действительно ли новозаветные чудеса уникальны в подтверждении истин, провозглашённых Христом и апостолами и запечатлённых в Писании. Во-вторых, если чудеса, которые подтверждают провозглашаемые божественные истины, существуют и в наши дни, то надлежит ли принимать сопровождающие эти чудеса истины наравне с истинами Писания? Но не прекратилось ли божественное откровение?

Избранные люди, именуемые апостолами, были наделены определёнными безошибочными признаками своего служения (2Кор. 12:12). К числу таких знаменующих даров относились власть воскрешать мёртвых словом (Мф. 10:8; Деян. 20:9–10), мгновенно исцелять болезни, естественным путём неизлечимые (Мф. 10:8; Ин. 9:1–7), незамедлительно изгонять злых духов (Мф. 10:8; Деян. 16:16–19), способность вещать на чужеземных языках, говорящему до того незнакомых (Деян. 2:1–8; ср. Деян. 10:44–46), и передавать сверхъестественные дары другим людям, помогающим им в их апостольском служении (Деян. 6:6; ср. Деян. 8:5–6; 2Тим. 1:6). В одном случае (Деян. 5:1–11) апостолы огласили сверхъестественный смертный приговор двум людям, которые осмелились «солгать Духу Святому» (Деян. 5:3).

В защиту продолжающихся чудес. Сторонники того взгляда, что дары чудотворчества по-прежнему существуют в сегодняшней церкви, отстаивают свою позицию с помощью таких аргументов:

Бог творил чудеса в истории Искупления. О них говорится в Библии от Книги Бытие до Книги Откровение (*см*. чудеса в Библии). Не видно никаких оснований для того, чтобы считать, что они беспричинно прекратились после времени апостолов.

Бог не изменяется (Мал. 3:6). «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13:8). Если творящий чудеса Бог не изменяется, почему чудеса должны были прекратиться?

Иисус говорил о продолжении чудес. Он сказал: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит; и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12). В Своём поручении апостолам, как сказано у Марка, Иисус обещал, что чудеса будут сопровождать распространяющуюся Благую Весть (Мк. 16:17–18).

Чудеса отражают Божье величие (Исх. 7:17) и славу (Ин. 11:40), спасают сынов Божиих в беде (Исх. 14:21; Вт. 4:34; Деян. 12:1–19) и передают слово Божье Его народу (Исх. 4:8; Евр. 2:3–4). Потребность во всём этом сохранилась и по сей день.

Существуют примеры проявления даров чудотворчества, подобных апостольским, таких как говорение языками, чудесные исцеления и даже воскрешение из мёртвых (см. Wimber, *Power Evangelism*, 44).

Мнение о прекращении даров. Как позитивные, так и негативные по своей форме аргументы подтверждают ту позицию, что особые дары чудотворчества прекратились после времени апостолов.

Относительно обоснования нынешних чудес прошлыми. С точки зрения логики, не существует никакой связи между чудесными явлениями прошлого и настоящего. Даже на протяжении тысячелетий библейской истории чудеса были сконцентрированы в трёх очень коротких периодах: 1) во времена Моисея: от Исхода до обретения земли обетованной (и несколько случаев в период Судей); 2) в пророческий период: поздние царства Израильское и Иудейское во время служения Илии и Елисея, и, в меньшей степени, Исаии; 3) в апостольский период: служение Христа и апостолов в первом столетии. Причём чудеса не были ни постоянными, ни бесцельными. С богословской точки зрения, три великие эпохи чудес имели

определённые общие черты: Моисею чудеса были нужны для того, чтобы избавить Израиль от рабства и обеспечивать в пустыне условия жизни для множества идущих с ним людей (Исх. 4:8). Илия и Елисей совершали чудеса, чтобы отвратить Израиль от идолопоклонства (см. 3Цар. 18). Иисус и апостолы засвидетельствовали чудесами установление нового завета и искупление в нём греха (Евр. 2:3–4). То, что чудеса совершались в особое время и для особой цели, никак не может доказывать, что они продолжатся и тогда, когда необходимых предпосылок уже не останется.

Неизменные атрибуты: изменяющиеся действия. Бог не изменяется, но меняется Его деятельность на Земле. Имеют место различные стадии Его искупительного замысла, и то, что верно для одной стадии, неверно для другой. От нас больше не требуется воздерживаться от запретных плодов (Быт. 2:16–17). Нам больше не нужно приносить агнцев в жертву за грех (Исх. 12). Нами больше не руководят двенадцать апостолов и Павел; вместо этого у нас есть окончательное Божье откровение в Писании. Заметим, что во 2Кор. 12:12 чудеса характеризуются как «признаки Апостола».

Обетование апостолам. Да, Иисус обещал, что чудеса продолжатся и после того, как Он уйдёт, но Он не говорил, что они продолжатся до самого Его возвращения. Его слова из Ин. 14:12 обращены именно к апостолам. Антецедентом местоимения «вам» в этом обетовании выступают те одиннадцать, что были с Ним. Своё обетование дать крещение Святым Духом, вместе с которым придёт дар говорить языками, Он обратил исключительно к апостолам (Деян. 1:1–2). И только для апостолов это обетование исполнилось в день Пятидесятницы (Деян. 1:26; ср. Деян. 2:1, 7, 14). Случаи, когда языками говорили не апостолы, свидетельствуют о спасении первых самарян и язычников, и тех, на кого апостолы возложили руки (ср. Деян. 8:17–18; 2Тим. 1:6), или тех, кто уверовал во время апостольской проповеди (Деян. 10:44; ср. Деян. 11:15). Упоминание особых признаков апостола (2Кор. 12:12) было бы лишено смысла, если бы такие дары получал

ещё кто-то, кроме апостолов и тех, кому Христос и апостолы их передали.

Желание – это ещё не его осуществление. Желание, чтобы чудеса продолжались, у многих имеется, но не всякая ощущаемая потребность есть потребность реальная. Иов не получил чудесного исцеления, как и Епафрас. Не получил его и апостол Павел, который искренне молился об избавлении (2Кор. 12). В волнующей исповеди Джони Эриксон Тады (Tada) говорится о поисках ею чудесного исцеления, прежде чем она примирилась с пониманием того, что Бог решил, чтобы она служила Ему, оставаясь полностью парализованной.

При сравнении с теми обстоятельствами в библейские времена, когда нужны были чудеса, видно, что фактической потребности в знаменующих чудесах сегодня нет. Чудеса подтверждали новое откровение (Исх. 4:5; Ин. 3:2; Деян. 2:22). Однако Библия сообщает нам много больше того, что могли знать новозаветные святые, она полна и совершенно достаточна для веры и практики. Пятидесятница так же не нуждается в повторении, как Голгофа и пустой гроб.

Хотя чудеса могут являть величие и славу Бога, указывать на Божье спасение, то же самое Бог властен осуществить и другими способами. Небеса проповедуют величие и славу Бога (Пс. 18; Ис. 40). Духовное спасение достигается силою благовестия (Рим. 1:16). Бог действует через Своё общее и особое провидение, не отменяя законы природы (*см*. чудеса и магия).

Даже когда существует явная потребность в божественном вмешательстве, остаются вещи, ради которых Бог никогда не творит чудеса в наши дни. Он не переносит назначенное время смерти (Рим. 5:12; Евр. 9:27). Но это не значит, то Бог никогда не будет осуществлять Своё сверхъестественное вмешательство для решения проблемы смерти. Для этого назначено время воскресения мёртвых (1Кор. 15). До тех пор мы лишь ожидаем искупления тела (Рим. 8:23) – чуда воскресения.

Проблема знаменующих даров. При заявлениях о том, что апостольские знаменующие дары существуют и сегодня,

упускают из виду различие между фактом чуда и даром чудотворчества.

Дар чудотворчества

Факт чуда

Ограничивается библейскими временами

Возможен в любое время

Временный

Непреходящий

Осуществляется через людей

Осуществляется без людей

Нужен для подтверждения нового откровения

Не нужен для подтверждения откровения

Имеет значение для апологетики

Не имеет значения для апологетики

Та позиция, что знаменующие чудеса прекратились после апостолов, не требует, чтобы Бог начиная с первого столетия не сотворил ни единого чуда. Утверждается только, что особый *дар* чудотворчества, присущий апостолам, прекратил существовать после того, как было подтверждено божественное происхождение их проповеди. В Евр. 2:3–4 священнописатель Послания к евреям упоминает эти особые знаменующие дары апостолов в прошедшем времени уже около 69 года, говоря о спасении, которое было «сначала проповедано Господом». «При засвидетельствовании [в прошедшем времени] от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле» (Евр. 2:4). Иуда, писавший позднее (после 70), указывает на веру, «однажды преданную святым» (Иуд. 1:3). Иуда призывает своих читателей помнить «предсказанное Апостолами Господа нашего Иисуса Христа» (Иуд. 1:17). Здесь тоже о засвидетельствованной чудесами апостольской проповеди говорится около 70 г. уже в прошедшем времени. Несмотря на изобилие апостольских чудес вплоть до окончания Книги Деяний (ср. Деян. 28:1–10), то есть примерно до 60–61 гг., в посланиях Павла после этого времени никаких упоминаний об апостольских чудесах уже нет.

Этот довод о внезапном прекращении чудес после прежнего их изобилия не следует путать с логически ошибочным

«доводом, следующим из молчания». Библия не молчит о природе, предназначении и функциях этих особых апостольских чудес (2Кор. 12:12; Евр. 2:3–4). Их функция подтверждения апостольской проповеди соответствует их прекращению, так как после подтверждения откровения нужда в них отпала.

Следует отметить, что Павел, по всей видимости, не в силах был исцелить некоторых из самых доверенных своих помощников (Флп. 2:26; 2Тим. 4:20) и лишь призывал их молиться или употреблять целебные средства (1Тим. 5:23). Даже когда он творил чудеса, он не мог исцелить собственную немощь плоти – Гал. 4:13. Собственно говоря, в Писании нет ни единого указания на то, чтобы кто-то хоть раз сотворил чудо в своих личных интересах. Болезнь Павла могла быть следствием его ослепления при явлении Бога или испытанием для его смирения. Как бы то ни было, Павел считал, что его слабость возвышает его служение. Чудеса же надлежало творить в согласии с волей Божьей.

Особые знамения, сопровождающие апостолов, указывали на их полномочия в качестве посланников Христа для основания Церкви. Иисус обещал, что они, как Его свидетели, примут особую «силу» (Деян. 1:8). Во 2Кор. 12:12 Павел в подтверждение своего авторитета говорит о сотворённых им чудесах. В Евр. 2:3–4 об особых апостольских чудесах сказано, что они удостоверяют свидетельство о Христе. Начиная со времён Моисея и далее, образ действий Бога был таков, что Он давал эти особые подтверждения Своим главным представителям (Исх. 4; 3Цар. 18; Ин. 3:2; Деян. 2:22).

Аргументация о прекращении даров приводит к тому выводу, основанному как на Писании, так и на истории, что эти исключительные знаменующие дары, которыми наделялись апостолы, с тех пор больше никто не получал. Хотя особые *дары* чудотворчества прекратились, *факт* чуда не обязательно исчез из реальности. Тем не менее никаких свидетельств об отдельных людях или общинах, обладающих особыми дарами, нет. При общеизвестной любви масс-медиа к сенсациям, если бы хоть у кого-то обнаружились такие способности, это был бы широко разрекламированный факт. Апостольские чудеса

характеризовались по меньшей мере тремя особенностями, отсутствующими в достижениях любого современного «чудотворца».

Свойства новозаветных чудес. Во-первых, новозаветные чудеса были *одномоментными.* Когда Иисус или апостолы совершали чудо, результат всегда наступал незамедлительно. Человеку, который долгое время не мог ходить, было сказано: «"встань, возьми постель твою и ходи». И он тотчас выздоровел, и взял постель свою и пошёл» (Ин. 5:8–9). Пётр взял нищего за руку, «и вдруг укрепились его ступни и колени» (Деян. 3:7). Даже совершенное в два этапа чудо из Мк. 8:22–25 заняло какие-то секунды, и на каждом этапе его подразумеваемая цель достигалась немедленно. Не было никакого постепенного выздоровления в течение долгих дней или недель. Всё происходило мгновенно.

Во-вторых, новозаветные чудеса происходили *безотказно*. Чудо есть особое деяние Бога, а у Бога не бывает накладок. Далее, не известно ни одного случая, когда бы исцелённый вернулся в прежнее бедственное состояние. Если бы такие случаи были, враги Евангелия сразу же воспользовались бы этим, чтобы бросить тень на чудотворчество Христа и апостолов.

Разумеется, те, кто был воскрешён из мёртвых, в конце концов умерли. Только Иисус облёкся в нетленное, бессмертное тело воскресения (1Кор. 15:20). Лазарь же, когда пришло его время, умер ещё раз. Окончательное и необратимое чудо воскресения совершится при втором пришествии Христа (1Кор. 15:52–53).

В-третьих, новозаветные знаменующие дары, применяемые Иисусом и апостолами, были абсолютно *действенными при всех обстоятельствах* – даже в случаях неизлечимой болезни или смерти. Чудеса исцеления и воскрешения совершались для тех, кто родился слепым (Ин. 9), и даже для тех, кого затронуло смертное тление (Ин. 11). Кроме того, исцелялись все недуги, а не только самые простые (Мф. 10:8). Иногда исцеление получали больные со всей окрестности (Деян. 28:9). Установленный факт, что сегодня никто не обладает той особой

силой Христа и апостолов, чтобы мгновенно исцелять всех страждущих и даже воскрешать своим словом мёртвых (Деян. 9; 20). Эти особые «признаки Апостола» (2Кор. 12:12) вместе со способностью подавать возложением рук Святого Духа (Деян. 8:18) и особые дары (2Тим. 1:6), а также поражать лгущих христиан смертью (Деян. 5), прекратили своё существование.

В-четвёртых, в отличие от чудес апостольских времён, современные чудеса не подтверждают истинность нового откровения и полномочия посланников Божиих. Теперь проповедь подтверждается верностью проповедника в соблюдении и провозглашении истин Писания. Попытки ссылаться на чудеса и заявлять о своём сверхъестественном даре превратились скорее в повод для *дисквалификации* претендента, нежели для квалификации его в качестве избранника Божьего. Особенно это верно в отношении тех, кто берётся предсказывать будущее. Для имеющих подобные притязания существует библейский эталон абсолютной точности – ни одного ложного предсказания (Вт. 18:22). Поскольку нового откровения после времени апостолов нет, сообщения о пророчествах и других чудесах следует подвергать серьёзному сомнению.

Иисус – окончательное откровение. Иисус стал полным и окончательным Божиим откровением. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр. 1:1–2). Иисус указал апостолам, что Его откровение продолжится через Святого Духа, Который «научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). С помощью Писания Святой Дух исполняет роль, некогда свойственную пророкам: Он «наставит вас на всякую истину; ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам» (Ин. 16:13). Очевидно, что апостолы служили уполномоченными на то Богом посредниками, через которых Святой Дух передавал окончательное откровение Иисуса Христа.

Действительно, апостолы говорили о своих полномочиях передавать откровение (Ин. 20:31; 1Кор. 2:13; 1Фес. 4:2; 2Фес.

2:2; 1Ин. 2:19; 4:6), указывая, что Церковь утверждена «на основании Апостолов и пророков» (Еф. 2:20). Ранняя церковь признавала их авторитет, и первые христиане «постоянно пребывали в учении Апостолов» (Деян. 2:42). Апостолы были свидетелями Христа (Деян. 1:22), даже Павел (1Кор. 9:1; 15:5–9). Поскольку эти избранные Богом посредники для передачи «всякой истины» умерли в первом столетии, отсюда следует, что вместе с ними закончилось и Божье откровение. А коль скоро откровение закончилось, больше нет нужды в чудесах, знаменующих новое откровение.

Заключение. Аргументы о продолжении дара чудотворчества не достигают цели. Хотя Бог не изменяется, Его образ действий в разные времена различен. Назначением знамений и чудес было подтверждение нового откровения, но откровение прекратилось после времени апостолов. Это доказывается и тем фактом, что с тех пор никто в реальности не обладал их уникальной способностью мгновенно исцелять и даже воскрешать умерших. Это не значит, что сегодня Бог не может творить чудес. Но такие чудеса не связаны с провозглашениями новых истин, и речь не идёт о дарах чудотворчества, переданных людям. Какие бы истинные чудеса в таких случаях ни происходили, значения для апологетики они не имеют.

Библиография:

T. Edgar, *Miraculous Gifts: Are They for Today*.
N. L. Geisler, *Miracles and the Modem Mind*.
→ *Signs and Wonders.*
W. Grudem, *Are Miraculous Gifts for Today*.
J. Jividen, *Miracles: From God or Man?*
B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles*.
J. Wimber, *Power Evangelism*.
→ *Power Healing*.

Ш

Шерлок, Томас

SHERLOCK. THOMAS)

Томас Шерлок (1678–1761) в начале восемнадцатого столетия выступал в своих произведениях против °деизма. Его перу принадлежит книга «Значение и влияние пророчеств в разные мировые эпохи» (*The Use and Interest of Prophecy in the Several Ages of the World*, 1725), написанная против деиста (*см*. деизм) Антони Коллинза, автора труда «Основы христианской религии» (Collins, *Grounds of the Christian Religion*). Самое известное произведение Шерлока – «Слушание свидетельских показаний о воскресении Иисуса» (*The Tryal of the Witnesses of the Resurrection of Jesus*, 1729), его ответ на «Беседы о чудесах» Томаса Вудстона (Woolston, *Discourses on the Miracles*). «Слушание» выдержало четырнадцать изданий и стало классическим примером ранних обращений к судебной процедуре в христианской апологетике:

Судья и остальные участники намеревались рассмотреть дело неделей раньше; но защитник Вулстона вмешался и заявил: «Учтём, сэр, что этому джентльмену не предстоит приводить доводы из Литтлтона (Littleton), Плаудена (Plowden) или Коука (Соке), авторов, хорошо ему известных; ему предстоит опираться на свидетельства Матфея, Марка, Луки и Иоанна; а две недели, по совести говоря, – время слишком малое, чтобы совершенно узнать новоприобретённого знакомого»; и, обратившись к подзащитному, он сказал: «Я встречусь с вами до истечения двух недель, чтобы проверить, насколько достойными будут ваши показания о Новом Завете по сравнению с Хаммондом (Hammond), с библейской симфонией в одной руке, и Библией инфолио с параллельными местами – в другой».

Придерживаться образца судебной процедуры, отстаивая истинность христианства, стали и другие авторы. Авторитетный специалист в области юридических свидетельств Саймон °Гринлиф перенял этот подход так же, как и Джон Уорвик Монтгомери (Montgomery) и другие.

Библиография:

S. Greenleaf, *The Testimony of the Evangelists*.

J. W. Montgomery, *The Law above the Law*.

T. Sherlock, *The Tryal of the Witnesses of the Resurrection of Jesus*.

Шеффер, Фрэнсис

(*SCHAEFFER. FRANCIS*)

Фрэнсис Шеффер (1912–1984) родился в г. Джермантаун, штат Пенсильвания. Окончив колледж Хампден-Сидни, он стал учиться у Корнелиуса Ван Тила (Van Til) в Вестминстерской семинарии, а также в «Семинарии Веры» у Алана Мак-Рея (MacRae) с его вниманием к библейскому/историческому свидетельству. После десяти лет пасторского служения в Соединённых Штатах он и его жена Эдит в 1948 г. переехали в Швейцарию в качестве миссионеров евангельской проповеди для детей. После личного духовного и профессионального кризиса в 1955 г., когда он был отстранён от служения руководством его миссии, Шеффер основал местное общество л'Абри, ориентированное преимущественно на британских и американских студентов, приехавших в Европу. Лабри стал интеллектуальным центром, где критиковалась современная культура и велась полемика с теми, кто попал под влияние °экзистенциализма и модернистского европейского богословия.

Многие произведения Шеффера имеют отношение к апологетике, но в трёх из них его воззрения изложены особенно выпукло: это «Бог, Который есть» (*The God Who Is There*, книга написана первой, но опубликована только в 1968), «Бегство от разума» (*Escape from Reason*, 1968) и «Он есть, и Он не молчит» (*He Is There and He Is Not Silent,* 1972). Книги «О Бытии в пространстве и времени» (*Genesis in Space and Time*, 1972) и «Без непримиримых конфликтов» (*No Final Conflict*, 1975) посвящены библейской апологетике, а «Как же нам тогда жить» (*How Shall We Then Live?*, 1976), «Что бы ни случилось с родом человеческим?» (*Whatever Happened to the Human Race?*, 1979) и «Христианский манифест» (*A Christian Manifesto*, 1981) можно рассматривать как апологетику культуральную. Книга «Назад к свободе и достоинству» (*Back to Freedom and Dignity*, 1972) отстаивает человеческую свободу выбора (*см*. свобода воли) и образ Божий в противопоставлении детерминизму Б. Ф. Скиннера (Skinner). Шеффер также написал много книг о

духовности, в том числе «Признак христианина» (*The Mark of a Christian*, 1970) и «Подлинная духовность» (*True Spirituality,* 1971).

Апологетический подход Шеффера. Шеффер не был ни профессиональным философом, ни апологетом. Он считал себя проповедником Благой Вести, хотя правильней было бы охарактеризовать его сферу деятельности как подготовку к благовестию и популярную апологетику. С учётом этих задач он не применял терминологию в её точном или формальном смысле. Он также не создавал систематизированных трудов. Его ранние апологетические произведения сначала представляли собой курс лекций (Dnriez, 252). Вследствие всего этого его апологетический метод трудно реконструировать в точности; можно, однако, выделить ряд аспектов его апологетического подхода.

Предпосылочная отправная точка. Томас В. Моррис (Morris) указывает на элементы предпосылочной апологетики в подходе Шеффера (*см*. апологетика предпосылочная). Шеффер отказывался подвергаться классификации в качестве представителя как предпосылочной, так и эвиденциальной апологетики (цитируется в Ruegsegger, 64). Тем не менее он находился под влиянием °Ван Тила и считал предпосылки имеющими «критическое значение» (Duriez, 256). Он доходил до того, чтобы заявить, что предпосылочная апологетика остановит распад современной культуры. «Итак, в настоящее время нам, более категорично, чем когда-либо раньше, необходима предпосылочная апологетика» (Schaeffer, *The God Who Is There*). Шеффер даже говорит о «неизбежности» своей аргументации (Morris, 31), хотя Гордон Льюис (Lewis) настойчиво уточняет, что это «дидактическая неизбежность» (Lewis, 88) с точки зрения популярного проповедника, а не философская неизбежность с точки зрения формальной апологетики. Биограф Шеффера Колин Дуриз (Duriez) раскрывает тезис Шеффера о «"неизбежности» исторического христианства» так: «без существования Бога и без общения с Ним нет ответов на фундаментальные вопросы человека» (Duriez, 256). Это «трансцендентальное доказательство. Шеффер, как и другие

сторонники предпосылочной апологетики, исходит из христианской отправной точки – существования триединого Бога, раскрывшего Себя в Писании.

Предпосылочная отправная точка Шеффера, как и Ван Тила, – это «инфинитный личностный Бог» Библии (Schaeffer, *The God Who Is There*, 94). Как отмечает Шеффер, «любой человек, к которому мы обращаемся, будь то буфетчица или студент университета, имеет свой набор предпосылок, анализировал ли он их или нет» (ibid., 109). Предпосылки образуют исходный пункт духовного пути (ibid., 126). Далее нужно найти рациональное подтверждение того, во что мы верим. В этом контексте Кеннет Харпер (Harper) расценивает Шеффера как «непоследовательного» представителя предпосылочной апологетики, так как, в отличие от Ван Тила, Шеффер был убеждён в существовании общей понятийной основы с неверующими (Harper, 138). Однако даже Ван Тил признавал существование общей основы в формальном смысле, а также возможность верификации посредством трансцендентального доказательства.

Логическая связность. Против радикального экзистенциализма, иррационализма и нарастающего мистицизма культуры Шеффер выставляет принцип непротиворечивости (Schaeffer, *The God Who Is There*, 109). Он считал, что современный человек склонен к «бегству от разума». Все нехристианские воззрения непоследовательны. Христианство же, в отличие от этого, «представляет собой внутренне непротиворечивый ответ» (ibid., 156). «Логика является частью образа Божьего в человеке, и с её помощью проверяются утверждения об истинности. Без логической непротиворечивости нет истины. Шеффер часто обращается к этой теме.

Элемент прагматики. Поскольку направлением главного удара в апологетической стратегии Шеффера было выявление того, что нехристианские воззрения нежизнеспособны, в ней присутствует прагматический аспект (см. Geisler, *Christian Apologetics*, chap. 6). Согласно Шефферу, жить в последовательном соответствии со своими предпосылками

можно только тогда, когда они христианские. Как он настаивает, «мы должны быть в состоянии жить без противоречий с нашей теорией», если она верна (Schaeffer, *The God Who Is There*, 109). Материалистические (*см*. материализм) представления ложны, потому что «человек просто не может жить так, как если бы он был машиной». С христианскими взглядами «можно существовать, как в обычной жизни, так и в мире науки». Более того, за верой христианина стоят «многие годы эмпирического свидетельства». Итак, жизнеспособность служит критерием истинности, а нежизнеспособность – критерием ложности (ibid., 109–11).

Аспект верификации. Гордон Льюис приравнивает собственную разновидность предпосылочной апологетики к её разновидности у Шеффера, которая построена по образцу апологетики Джона °Карнелла. Льюис предпочитает называть её верификационной апологетикой, использующей не дедуктивный и не индуктивный, а абдукционный подход (Lewis, «Schaeffer’s Apologetic Method»). В самом деле, ведь Шеффер утверждает, что рациональность достигается «на основе таких построений, которые открыты для верификации и обсуждения» (Schaeffer, *Escape from Reason*, 82). Он даже определяет верификацию как «процедуру, необходимую для установления истинности или ложности высказывания» (Schaeffer, T*he God Who Is There*, 180). Он приводит двухступенчатую схему верификации, хотя первая ступень в ней содержит два элемента:

1) Теория должна быть внутренне непротиворечивой и должна давать ответы касательно рассматриваемых феноменов.

2) Мы должны иметь возможность жить в последовательном соответствии с нею.

Таким образом, у Шеффера *верификация* определяется шире, чем наука. И, как уже отмечалось, иногда он словно бы обращается к некоей разновидности трансцендентального доказательства, указывая на необходимость того, что Бог существует и не молчит, в качестве условия осмысленности нашего бытия в этом мире.

Оценка. *Позитивный вклад*. В апологетическом подходе Фрэнсиса Шеффера имеется множество заслуживающих одобрения аспектов. Из них необходимо упомянуть следующие.

Авторитетность Писания как пропозиционального откровения. Шеффер, подобно другим представителям предпосылочной апологетики, исходит из существования триединого Бога (*см*. Троица), Который раскрыл Себя в Писании. Шеффер подчёркивает необходимость пропозиционального откровения (ibid., 109; *см*. Библия: свидетельства истинности). Он никогда не колебался в том своём убеждении, что непогрешимость Писания является вопросом «водораздела». Писание – это объективное, пропозициональное откровение Бога роду человеческому. Шеффер внёс свой вклад в создание «Международного совещания по непогрешимости Библии» (ICBI – International Council of Biblical Inerrancy, 1978–1988), которое опубликовало «Чикагскую декларацию» («Chikago Statement») о непогрешимости и сборник «Непогрешимость» (*Inerrancy*). Шеффер участвовал в одном из первых учредительных заседаний ICBI. Его книга «Без непримиримых конфликтов» очертила для евангелических христиан границы в этом вопросе.

Рациональность веры. Шеффер постоянно подчёркивал объективный, рациональный характер веры. В книге «Бегство от разума» он критикует иррационализм, субъективизм и °экзистенциализм, так широко распространившиеся в двадцатом столетии. В этом контексте Шеффер ставит человеческий разум выше, чем Ван Тил.

Шеффер был непреклонен в вопросе объективной природы истины (*см*. природа истины). Истина «открыта для верификации и может быть также изложена письменно, словами» (ibid., 141). Не существует специальных критериев для религиозной истины, так как «доказательство в науке, доказательство в философии и доказательство в религии подчиняются одним и тем же правилам» (ibid., 109). Истина есть истина. Впрочем, в связи с тем, что это слово уже несколько истёрто его употреблением по отношению к субъективной

истине, Шеффер иногда обозначает объективную истину намеренно тавтологическим сочетанием «истинная истина».

Необходимость общей основы. Ещё одним позитивным аспектом подхода Шеффера выступает его акцент на необходимости опираться на общую понятийную основу в дискуссиях с неверующими. Существование такой основы он выводил из того факта, что все «мы созданы по образу Божьему» (Schaeffer, *Escape from Reason*, 83). Грехопадение не означает, что мы перестали быть человечными или перестали быть разумными существами (Schaeffer, *The God Who Is There*, 178). Для неверующих существуют те же самые нравственные и рациональные абсолюты, что и для верующих. Неверующие знают и что такое этические обязанности, и что такое нравственная вина (ibid., 102). Далее, людям присуща «способность рассуждать последовательно» (ibid., 179). Закон непротиворечивости действителен не потому, что дан °Аристотелем, а потому, что мы сотворены по образу Божьему (*см*. первичные принципы). Хотя всё это доступно и неверующим, они отрицают, что адекватной основой для этого выступает Бог (Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*, 65).

Негативные черты апологетики Шеффера. Негативная реакция на апологетический подход Шеффера в значительной степени обусловлена его неаккуратностью в употреблении терминов. По большей части это можно объяснить отсутствием у него академического образования в области философии и апологетики. По его собственному признанию, он был проповедником, выработавшим практический метод для проповеди Благой Вести, а точнее сказать, для подготовки к благовестию. Тем не менее Шеффер должен нести ответственность за все погрешности и пробелы в своей системе.

Непонимание современных мыслителей. Хотя в целом Шеффер интуитивно верно улавливал основные тенденции современного мышления, он тем не менее зачастую неправильно понимал конкретные первоисточники. Большинство специалистов по Серену °Кьеркегору считает, что Шеффер ошибочно видел в нём иррационалиста. Шеффер также неверно оценивал °Фому Аквинского, характеризуя его как

мыслителя, разграничивающего веру и разум, что дало толчок к появлению современного гуманизма (*см*. вера и разум). В рамках этого бесспорного искажения идей Фомы Аквинского Шеффер утверждал, что в результате их влияния философы «сделали конкретное автономным и тем самым утратили то универсальное, которое порождает конкретные смыслы». Поэтому «если природа или конкретное независимы от Бога, то природа начинает пожирать благодать. А можно сказать и так: всё, что у нас остаётся, – это конкретное, а универсальное утрачено, не только в сфере морали, что уже было бы достаточно плохо, но и в сфере познания» (Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*, 41–42). Как показывает детальный анализ произведений Фомы Аквинского (см. Geisler, *Inerrancy*, везде), ничто не может быть дальше от истины. Фома Аквинский был одним из крупнейших во все времена защитников универсалий в познании и абсолютов в этике.

Дуриз тщетно пытается снять с Шеффера это обвинение, цитируя неясные места и вторичные источники, но так и не найдя ни одного текста Фомы Аквинского, который мог бы оправдать такое неверное понимание (Duriez, 252–54). И его усердными попытками притянуть к делу косвенные доказательства лишь глубже подчёркивается вольность (некорректность) обращения с идеями Фомы Аквинского (см. Geisler, *Inerrancy,* chaps. 1,5).

Недооценка классической апологетики. Хотя некоторые из его собственных рассуждений можно представить в виде °телеологического доказательства или °космологического доказательства существования Бога, Шеффер не оформляет их как законную составную часть своей апологетической системы. По сути дела, он недвусмысленно отвергает °классическую апологетику (Schaeffer, *The God Who Is There*, 15). Похоже, он просто не придаёт значения тому, что великие христианские апологеты, начиная с самых ранних, считали необходимым – выдвигать теистические доказательства, устанавливающие существование Бога; а это опорная точка теистической апологетики.

Ироническим образом, хотя Шеффер отвергает классическую апологетику, по временам он всё же обращается к аргументации, которую следует расценивать как доказательства существования Бога. Например, воспроизведя такое доказательство в его трансцендентальной форме, он заключает: «*Каждому человеку приходится считаться с тем фактом, что Вселенная и он, данный индивидуум, существуют: таким образом, «там» всё-таки есть нечто*." (Schaeffer, *He la There and He Is Not Silent,* 92; *курсив Н. Г.*). Шеффер даже опирается на базовые посылки космологического доказательства, а именно: 1) нечто существует; 2) «ничто» не может породить нечто. Ведь он опровергает тот тезис, будто бы «всё, что существует, происходит из абсолютного «ничто"" (ibid., 7).

Некорректные умозаключения. С точки зрения философии и апологетики, логика у Шеффера зачастую хромает. Как отмечает Льюис, «Шефферу следовало бы уточнить свою формулировку закона непротиворечивости. Популяризаторские намерения зачастую приводят его к некорректности, ведь не всегда «противоположность» означает «противоречивость"" (Lewis, «Schaeffer’s Apologetic Method», 81).

Другие критики видят в его предпосылочном апологетическом подходе логическую ошибку типа утверждения истинности антецедента, то есть первого члена импликации, условия. Речь идёт о софизмах вида: «если *P* истинно, то *Q* истинно; *Q* истинно; следовательно, *P* истинно». Те же самые трудности встречаются в естественнонаучных формах аргументации. Кое-кто полагает, что их можно преодолеть с помощью расходящихся линий свидетельства (ibid., 99). Другие же приходят к выводу, что именно поэтому научный метод даёт возможность проводить фальсификацию гипотез, но отнюдь не их верификацию. Разумеется, эту трудность можно преодолеть, если придать доказательству корректную трансцендентальную форму. Однако корректного способа сделать это, по всей видимости, не существует – по крайней мере, при том расширенном объёме предпосылок, которыми хотели бы располагать Шеффер и другие представители предпосылочной

апологетики, включающие в свои предпосылки доктрины Троицы и богодухновенности Библии (см. Van Til).

Недостатки прагматического аспекта. Хотя апологетика Шеффера характеризуется не только своим прагматическим аспектом (в ней также есть рациональный аспект и аспект опоры на свидетельство), он всё же придаёт огромное значение «нежизнеспособности» нехристианских воззрений. Это, несомненно, обусловлено его опытом применения апологетики в качестве практичного вспомогательного средства при проповеди Благой Вести. Тем не менее даже «практические» подходы должны основываться на корректном мышлении. И для оценки истинности мировоззрения недостаточно будет критериев его «жизнеспособности» или «нежизнеспособности». Во-первых, это прагматические критерии, уязвимые для всей критики, относящейся к подобным критериям истины (*см*. прагматизм; природа истины). Во-вторых, в разных мировоззрениях «жизнеспособность» будет определяться по-разному. И было бы построением порочного круга определение жизнеспособности индуистского или какое-то другого мировоззрения, производящееся в рамках мировоззрения христианского.

В-третьих, если мировоззрение истинно, разумеется, оно должно быть жизнеспособным. Но это никак не означает, что всякое жизнеспособное мировоззрение должно быть истинным. Собственно, даже из того, что для некоторых людей христианство оказывается нежизнеспособным, ещё не следует, что оно ложно. Может быть, они просто не сумели жить истинно по-христиански, то есть силою Божьей.

Недостаточность критерия систематической непротиворечивости. Если, как полагает Льюис, позиция Шеффера по своей сути совпадает с позицией Джона Карнелла, то она уязвима для той же самой критики, рассмотренной нами в статьях: *апологетика предпосылочная; Карнелл, Эдвард Джон.* Сразу несколько мировоззрений могут систематически согласовываться с фактами в том виде, в каком последние интерпретируют. Но ведь в каждом мировоззрении факты интерпретируются по-своему. Одного только критерия

систематической непротиворечивости мировоззрения не будет достаточно, чтобы вынести правильное решение в случае соперничающих мировоззрений. °Индуизм и °дзэн-буддизм внутренне последовательны и способны объяснить все данные нашего опыта, как они их понимают (хотя не выдерживают критики в других аспектах). Таким образом, с помощью этого метода нельзя доказать истинность исключительно христианства.

Переоценка своих выводов. Даже некоторые сторонники метода Шеффера признают, что он делает слишком далеко идущие выводы. Как указывает Льюис, «Шеффер нередко считает, что исследовал все возможные гипотезы, тогда как он рассмотрел лишь несколько из них» (ibid., 100). Невозможно установить, что все нехристианские воззрения непоследовательны и/или нежизнеспособны, если не подвергнуть их все исчерпывающему анализу. Нигде в своих произведениях Шеффер даже не пытается сделать это.

Библиография:

L.T. Dennis, *Francis Schaeffer: Portraits of the Man and His Work.*

→ *Letters of Francis A. Schaeffer*.

C. Duriez, «Francis Schaeffer» // W. Elwell, ed., *Handbook of Evangelical Theologians.*

N. L. Geisler, *Christian Apologetics,* chap. 6.

→ *Thomas Aquinas.*

→ ed., *Inerrancy*.

K.C. Harper, «Francis Schaeffer: An Evaluation», *Bibliotheca Sacra* 133 (1976).

G. Lewis, «Schaeffer’s Apologetic Method» //R. W. Ruegsegger, ed., *Reflections on Francis Schaeffer*.

→ *Testing Christianity's Truth Claims*.

T. V. Morris, *Francis Schaeffer’s Apologetics : A Critique.*

R. Raymond, *The Justification of Knowledge*.

R.W. Ruegsegger, *Reflections on Francis Schaeffer*.

F. Schaeffer, *Escape from Reason*.

→ *He Is There and He Is Not Silent.*

→ *The Complete Works of Francis Schaeffer*.

→ *The God Who Is There.*

C. Van Til, *The Apologetic Method of Francis Schaeffer*.

Шлейермахер, Фридрих

(*SCHLE1EKMACHEH. FRIEDRICH*)

Фридрих Шлейермахер (1768–1834) был немецким богословом, получившим образование в духе моравского пиетизма. Он был посвящён в сан и проповедовал в Берлине (1796), прежде чем стал преподавать богословие в Галле (1804) и Берлине (1810). Два главных его произведения – это труд «О религии» (1799), эмпирический по своему направлению, и «Христианская вера» (1821–1822), где принят доктринальный подход. Он также написал «Краткий очерк об изучении богословия» и посмертно изданную книгу «Герменевтика».

На Шлейермахера оказали влияние: пиетизм, где благочестие ставится выше доктрины; романтизм, который предполагает веру в °пантеизм, а не в теизм; и агностицизм в духе Иммануила Канта, когда практическое ценится больше, чем теоретическое.

Сам Шлейермахер оказал огромное влияние на своих последователей. Он, как отец современного либерализма, воздействовал на умы большинства крупнейших либералов последующего периода, в том числе таких, как Альбрехт Ритчль (Ritschl; 1822–1889; «Критическая история христианской доктрины оправдания и примирения»), Адольф Харнак (также Гарнак; Harnack; 1851–1930; «Что такое христианство?») и Юлиус °Вельхаузен (Wellhausen; 1844–1918), который написал «Введение в историю Израиля», где отстаивал «гипотезу **J-E-P-D**» относительно авторства и редактирования Пятикнижия (*см*. Пятикнижие: авторство Моисея).

Составляющие религии. Для Шлейермахера в основе религии лежит скорее человеческий опыт, нежели факт существования божества. Мы должны *получить* это, прежде чем сможем это *изъяснить*. Средоточие религии находится внутри личности. Внутреннее служит ключом к внешнему. Объект религии – то «Всё», которое многие называют «Богом». А сущность религии обнаруживает себя в чувстве (ощущении) абсолютной зависимости, которое можно описать как ощущение

своей тварности, осознание того, что человек зависит от «Всего», или как ощущение своей экзистенциальной случайности, то есть своего бытия как лишь одной из возможностей.

Шлейермахер проводит следующие разграничения между религией, этикой и наукой:

Этика
Наука
Религия
Способ жить
Способ мыслить
Способ чувствовать
Путь к действию
Путь к познанию
Путь к бытию (ощущению)
Практика
Теоретическая рационализация
Интуиция в личностных отношениях
Самоконтроль
Самоподчинение

Религия соотносится с доктриной так же, как звук соотносится с эхо или как опыт соотносится с выражением этого опыта. Религия обнаруживает себя в чувстве, а доктрина есть лишь оформление этого чувства. Религия – это «субстанция», а доктрина – её структура. Доктрина не имеет существенного значения для религиозного опыта и не слишком нужна для его выражения, поскольку он вполне может быть выражен и символами.

Что касается всеобщности религии, Шлейермахер считал, что религиозное чувство зависимости от «Всего» есть у всех. В этом смысле атеистов не существует (*см*. атеизм). Тем самым Шлейермахер предвосхищал идеи Пауля Тиллиха (Tillich).

Религию, поскольку она в первую очередь есть чувство, лучше всего объяснять на личном примере. её скорее можно получать, а не изучать. Религия также может быть выражена через символы и доктрины. Но доктрины – это лишь разъяснения религиозных чувств. Это высказывания о наших

чувствах, но не о Боге, Его атрибутах или Его природе. Поэтому существует бессчётное разнообразие способов выражения религии, обусловленное, главным образом, индивидуальными различиями. Пантеистическое выражение получается у тех, кому нравится неясность. Теисты (*см*. теизм) в силу своих наклонностей предпочитают определённость.

Предназначение религии – любовь ко «Всему», к Миру-Духу. Осуществляется это через любовь к другим человеческим существам. В качестве результата религия приносит единство жизни. А её влияние проявляется в морали. Однако религия, делая нашу жизнь цельной, не влияет конкретно на поступки людей. Мы совершаем поступки, *имея в себе* религию, но не *исходя из неё*.

Точно так же влияние религии в науке не является прямым. Но нельзя быть учёным без благочестия. Ибо ощущение своей зависимости от «Всего» противостоит тем самонадеянным лжеучениям, которые суть невежество. Истинная цель науки не может быть достигнута вне того проникновенного видения, которое создаётся религией.

Критерии истины. Религия как таковая не бывает ни истинной, ни ложной. Категории истинности просто неприменимы к ощущению абсолютной зависимости. Истинностью и ложностью характеризуются идеи (*см*. природа истины). И истинность идеи в общем случае определяется по критериям двух типов – научным и церковным. Научные критерии требуют определённости, связности, внутренней непротиворечивости и системной совместимости с другими доктринами. Церковные критерии связаны с жизнью Церкви. Действительно, познание Бога опосредуется соборным духовным опытом искупления, а не набором доктрин. Именно по этой причине Шлейермахер переносит своё исследование доктрины Троицы в приложение. Он считает это умозрительными построениями, отделёнными от благочестия.

Например, анализ доктрины вневременного бытия Бога (*см*. Бог: сущность) даёт, согласно Шлейермахеру, такие результаты:

1) Вневременное бытие плохо согласуется с Воплощением. Разве может вечное стать временным?

2) Вневременное бытие противоречит доктрине творения. Разве может вечное действовать во времени?

3) Вневременное бытие несовместимо с предведением и даже со всеведением. Почему в Библии говорится о предведении Бога? Разве может вневременной Бог знать что-либо во времени?

4) Вневременное бытие несовместимо с личностным бытием Бога. Разве может Бог следовать Своему замыслу и как-либо относиться к происходящему во времени, если Он вечен?

5) Вневременное бытие лишает смысла поклонение Богу. Оно требует неизменности Бога. Кто способен поклоняться Богу, Которого ничем нельзя склонить к перемене?

Поэтому вневременное бытие Бога исключается из числа истинных доктрин.

Концепция спасения у Шлейермахера не была ортодоксальной. Он понимал искупление как след, оставленный личностью Иисуса. Это безоблачно светлое осознание Бога преобразило христианское сообщество. когда оскудевшее осознание Бога сменилось осознанием Христа. Представления Шлейермахера о °чудесах и провидении были двойственными. А его практически неограниченная приверженность тезису об имманентности Бога сделала его мишенью для обвинений в °пантеизме.

Оценка. Христианские апологеты принимают во внимание позицию Шлейермахера по многим вопросам, особенно его представления о Боге, религии, истине и взгляды на библейскую критику.

Шлейермахер раскрывает глубинную суть религии благодаря таким своим концепциям, как признание необязательности и зависимости бытия всех созданий Божиих; особое значение религиозного опыта; разграничение сфер религии, науки и этики; утверждение, что истину следует проверять на соответствие критериям; особая роль религиозного сообщества; приверженность систематическому богословию.

Но это не снимает остроту многих серьёзных проблем: это эмпирическая разновидность пантеизма в системе

Шлейермахера; его согласие с гносеологией Канта (*см*. агностицизм; Кант, Иммануил); разграничение опыта и доктрины; его утверждение о неприменимости категорий истинности к религии (*см*. природа истины); сведение богословия к антропологии (см. Barth); и признание им негативной высшей критики Библии (*см*. Библия: критика).

Библиография:

G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*.

R. Barth, *From Rousseau to Ritschl*.

→ *The Theology of Schleiermacher*.

R. Brandt, *The Philosophy of Friedrich Schleiermacher.*

R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*.

R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion*.

F. Schleiermacher, *On Religion*.

→ *The Christian Faith.*

Шопенгауэр, Артур

(*SCHOPENHAUER, ARTHUR*)

Артур Шопенгауэр (1788–1860) родился в немецком г. Данциге (ныне Гданьск). Образование он получал во Франции, Англии и Индии. Семья Шопенгауэра не отличалась психической устойчивостью. Его отец, по-видимому, совершил самоубийство. Шопенгауэр испытывал глубокое внутреннее отчуждение от своей матери, и в дальнейшем у него вообще неудачно складывались отношения с женщинами. Его академическая карьера прервалась из-за отсутствия студентов; он нарочно планировал занятия так, чтобы конкурировать с °Г. В. Ф. Гегелем (Hegel) в расцвете его славы. После долгих лет одиночества и разочарования, когда его труды так и не получили всеобщего признания, он умер в 1860 г.

В число произведений Шопенгауэра входят его опубликованная докторская диссертация «О четвероякоm корне закона достаточного основания» (1813) и «Мир как воля и представление [или Идея]» (1818/1819). В 1844 г. последняя из этих книг пополнилась пятьюдесятью новыми главами. Он также написал книги «О воле в природе» (1836) и «Основа нравственности» (1841).

Философия. Хотя Шопенгауэр учился у Фридриха Шлейермахера (Schleiermacher; 1768–1834) и Иоганна Фихте (Fichte; 1762–1814), они его разочаровали. Впечатление на Шопенгауэра произвели °Платон (428–348 гг. до Р. Х.) и Иммануил °Кант. Он также признавал концепции индуизма и идеализм Джорджа °Беркли. Благодаря своей матери, писательнице романов, Шопенгауэр смог лично ознакомиться с идеями поэта и драматурга Иоганна Гёте (Goethe; 1749–1832).

Гносеология. Шопенгауэр был заклятым врагом одновременно рационализма и эмпиризма (*см*. Юм, Давид). Ощущения приносят нам только впечатления о мире феноменов (кажимость), как объяснил Дэвид °Юм. И разум не может познать реальность, что доказано Кантом.

Шопенгауэр сурово критиковал принцип достаточного основания, применяемый Готфридом °Лейбницем и рационалистами. Он указывал, что они путают реальную причину и достаточное основание. Достаточное основание – это априорная структура сознания; доказать её нельзя. Она относится только к объектам мышления, то есть к феноменам, а не к ноуменам реального мира. Четыре корня достаточного основания суть бытие, становление, действие и познание.

Существуют разногласия по поводу того, был ли Шопенгауэр подлинным атеистом (*см*. атеизм) или же, что тоже, возможно, исповедовал какую-то разновидность °пантеизма. Теизму он явно противостоял. Он утверждал, что онтологическое доказательство основано на том, как Рене °Декарт смешивал причину и основание. Причина требует для себя предыдущего внешнего фактора и так до бесконечности. Но основание не нуждается во внешней причине; основание может существовать само по себе (*см*. принцип причинности). Таким образом, принцип достаточного основания не ведёт к Первопричине (Богу).

Онтологическое доказательство – это «очаровательная шутка», ловкость рук, считал Шопенгауэр. В нём предполагается существование Бога по определению, а затем оно претендует на то, чтобы доказать существование Бога в своём заключении (*см*. Бог: свидетельства существования). °Аристотель показал, что определение (*что* есть это) отличается от существования (что это *есть*). Следовательно, атрибут существования никогда не может входить в сущность вещи – вопреки утверждениям онтологического доказательства.

Мир как представление (или Идея). Центральное место в системе Шопенгауэра занимает та посылка, что мир есть представление, то есть нечто, прямо взаимодействующее с тем, кто его воспринимает.

Мир есть представление индивидуума (или Идея). В аспекте феномена он является нам как мысленное представление, а в аспекте ноумена (реально) – как вещь в себе или воля. В подтверждение этого Шопенгауэр цитирует °Беркли: «Быть – значит быть воспринимаемым». Шопенгауэр

отвергает сведение объекта к субъекту у Фихте и субъекта к объекту – у Фридриха Шеллинга (Schelling). Он сводит кантовские формы и категории к времени, пространству и причинности. Разум есть орудие воли – вопреки концепции Гегеля о власти разума.

В представлениях Шопенгауэра о реальности (в метафизике) есть свои характерные элементы. Реальность у него – не рациональная, а волевая. Вещь в себе есть «космическая воля». Реальность проявляется в кажимости (феномены раскрывают ноумены). Люди носят ответы на метафизические загадки в собственной груди, в принципе свободы.

Космический пессимизм. Космический пессимизм Шопенгауэра противостоит и «просвещению», и «механизму» его времени. Шопенгауэр рассматривает реальность как универсальную волю, то есть как единое целое, вездесущее в природе, – в противоположность множеству индивидуальных воль. Воля есть внерациональный и иррациональный источник всякого достаточного основания. Это слепая космическая сила, непрестанно стремящаяся воплотиться в пространстве и времени. Её действие не имеет конечной цели мироустройства. Природа – это бескрайнее феноменологическое поле для многообразных проекций воли.

Этот космический динамизм по своей сущности есть воля к жизни. Субъективная воля к жизни проявляется в различных ступенях объективации. Фактически, они играют роль платоновских форм (*см*. Платон). Существуют высшие и низшие формы, которые представляют собой более или менее адекватное выражение воли. Эти формы участвуют в непрерывном стремлении обеспечить в мире место для воли. Такое стремление ведёт к оптимизму у °Лейбница, когда необходим Бог, чтобы их упорядочивать. Но у Шопенгауэра из этого следует пессимизм, поскольку у него такого Бога нет и воля сущностно противостоит самой себе.

Воле свойственен сущностный внутренний антагонизм, поэтому моменты счастья (согласия) случайны. Боль есть позитивная сущность жизни. Воля основана на нужде, беде и

боли. Её стремление постоянно, потому что она страдает. Разум есть лишь побочный продукт этой жизненной силы (воли). И человеческому существу с разумом только хуже, потому что разум предвидит будущую боль и размышляет о неизбежности приближающейся смерти. Он только даёт людям возможность превзойти зверей в злобе. Свобода – это самый сильный мотив у человека, и только она создаёт достаточное основание для действия.

Природа человека. Человеческие существа есть воплощение воли, микрокосм Вселенной. Воля и тело суть одно и то же, только в разных аспектах. Разум – слуга тела, а не его хозяин. «Шопенгауэр решительно отвергал такого рода идеи, как неизбежность прогресса человечества и совершенствования человека, ставя на их место такое изображение человечества в целом, где оно обречено на вечное круговращение мук и страданий», – говорит его биограф Патрик Гарднер (Gardner, *Schopenhauer*, 329). Шопенгауэр не верил, что даже радикальные перемены в устройстве общества смогут хоть что-то изменить, поскольку «зло в жизни, как мы его видим, есть просто отражение агрессивности и похотливости, коренящихся в нашей природе» (ibid.).

Искусство и нравственность. Пессимизм Шопенгауэра заставлял его обдумывать возможность самоубийства в качестве средства избавления от страданий. Однако самоубийство он отвергал и указывал на искусство, приносящее временное облегчение в жизненных невзгодах. Самоубийство – это капитуляция перед иррациональной волей, которой следует сопротивляться.

Искусство приносит возможность избавления. Человеку нужно погрузиться в незаинтересованное созерцание идеальной природы – глядя на совершенные формы, присутствующие в естественном мире. Искусство переносит человека из рамок его личности к безболезненному и вневременному знанию. Такого рода знание намного превосходит всё, что встречается в естественных науках, которые дают только знание о мире феноменов. А искусство даёт возможность проникнуть в самый мир архетипических (платоновских) форм, для которых этот

мир, в лучшем случае, предоставляет лишь неадекватное выражение. Творческий гений обладает повышенной энергетикой воли, позволяющей ему сконцентрироваться на этих идеях.

Нравственность способна дать даже лучшее облегчение от тягот, нежели искусство. Нравственное сопереживание избавит нас от эгоизма, а нравственная оценка предохранит от страданий. Нравственная ценность индивидуума определяется его способностью освободить себя от давления и принуждения со стороны иррациональной воли. Но окончательное спасение (от страданий) приносит только Ничто (*см*. дзэн- буддизм: индуизм и веданта).

Музыка, из всех выразительных средств человека, стоит ближе всего к высшей реальности. Она не занимается представлением реальности посредством идей или лежащих в их основе первичных идей (форм). Вместо этого музыка говорит на «универсальном бессимвольном языке сердца» (ibid.). Этой концепции Рихард Вагнер (Wagner) следовал в своей опере «Тристан и Изольда», хотя в итоге Шопенгауэру опера не понравилась.

Оценка. *Положительные черты. Реалистические представления о сущности человека*. Резко расходясь с мнением о совершенстве рода человеческого, убедительным для столь многих его современников, Шопенгауэр отчётливей видел истинную природу человека. Самостоятельно осуществляемый прогресс и самосовершенствование суть иллюзии. Предоставленное самому себе, человечество обречено на неизбывные страдания и беды.

Пессимистический прогноз. Сходным образом, Шопенгауэр справедливо утверждал, что боль есть сущность жизни. В отсутствие каких бы то ни было трансцендентных упований возникает совершенно законный пессимизм. При понимании всего ужаса человеческой истории не остаётся мало-мальски реалистических оснований верить, что изменение социальных структур сможет изменить природу человека.

Непригодность принципа °достаточного основания. Шопенгауэр правильно оценивал рационалистический принцип

достаточного основания. Если всё имеет своё основание, то его должен иметь и Бог. Это обстоятельство отметили теисты (см. Gurr). Если же, с другой стороны. Бог и есть основание (причина) для Себя, то Он есть самопричинное Существо. Однако это невозможно, потому что никакое существо не в состоянии онтологически предшествовать самому себе.

Несостоятельность °онтологического доказательства. Как и °Кант, и большинство философов после Канта, Шопенгауэр видел несостоятельность онтологического доказательства. Фактически, в нём существование спрятано уже в посылках. Ведь только после предположения о существовании Необходимого Существа удаётся вывести, что оно должно с необходимостью существовать в реальности. Точно так же, только в том случае, *если* треугольник существует в реальности, он должен реально иметь три угла.

Реальность как воля. Хотя Шопенгауэр доводил это до иррациональной крайности, он был бесспорно прав, указывая, что высшая реальность имеет аспект высшей воли. Данное обстоятельство, как правило, игнорировалось рационалистами и идеалистами его времени.

Критика. Атеизм Шопенгауэра как таковой уязвим для той же самой критики, что и другие разновидности атеизма, которые описываются в статьях *атеизм; Бог: предполагаемые опровержения бытия*. Ряд ключевых посылок Шопенгауэра заслуживает особого рассмотрения.

Внутренняя противоречивость. Как и у других, кто следовал Канту, отрицание познания Бога было у Шопенгауэра внутренне противоречивым. В самом деле, вся его система представляет собой описание высшей реальности как он её видит – а именно это и невозможно в случае посылок Канта. Как утверждает Шопенгауэр, он познал своим разумом, что реальность нельзя познать разумом.

Неоправданный отказ от принципа причинности. Шопенгауэр был прав, отмежёвываясь от принципа достаточного основания, но не от принципа причинности (*см*. принцип причинности). Он упрекал Канта за применение принципа причинности по отношению к реальному миру (миру

ноуменов), однако неявным образом сам проделывал то же самое. Он верил, что космическая воля является *причиной* феноменов, которые мы наблюдаем. Но разве мог он это знать, не применяя принцип причинности? И здесь не поможет заявление, что Космического Разума в реальности не существует. Выводить из того, что мы наблюдаем, существование любой реальной Причины – означает применять принцип причинности.

Противоречивое отрицание рационализма. То высказывание, что высшая реальность не является рациональной, само себя опровергает. Утверждать, что всё реальное иррационально, – означает отрицать реальность того самого разума, который это утверждает (*см*. первичные принципы; реализм). Далее, может ли следствие быть больше причины? И каким образом иррациональная воля может выступать причиной рационального разума (*см*. принцип причинности)?

Библиография:

W. Caldwell, *Schopenhauer's System In Its Philosophical Significance*.

F. C. Copleston, *Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*.

P. Gardner, *Schopenhauer.*

→ «Schopenhauer, Arthur» // P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*.

J. E. Gurr, *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems 1760–1900.*

D. J. O'Connor. *A Critical History of Western Philosophy*.

A. Schopenhauer, *The Basis of Morality*.

→ *On the Fourfold Boot of the Principle of Sufficient Reason.*

→ *On the Will in Nature.*

→ *The World as Will and Representation.*

Штраус, Давид

(*STRAUSS, DAVID*)

Давид Штраус (1808–1874) родился в немецком городе Людвигсбурге; он начал свой поиск исторического Иисуса, опубликовав натуралистическое описание жизни Христа.

Штраус учился в Тюбингенском университете у Ф. К. Баура (Baur; 1792–1860); на его становление повлияли также Фридрих °Шлейермахер (Schleiermacher; 1768–1834) и °Г. В. Ф. Гегель (Hegel; 1770–1831). Окончив учёбу в Берлине, он получил назначение на должность лектора по философии Гегеля в Тюбингене (1832). Его демифологизированная «Жизнь Иисуса» (2 тома) вышла в 1835–1836 гг., и в результате последовавшего скандала Штраус был уволен. В 1840–1841 гг. он опубликовал «Историю христианской доктрины», полемическое описание истории доктрины, от начала развития новозаветных представлений до их исчезновения у Гегеля. В 1862 г. он написал труд о библейском критике Германе Самуиле Реймарусе (Reimarus), с чьих «Фрагментов» в 1778 г. начался первый поиск исторического Иисуса (*см*. Христос: поиски исторического Иисуса). В число позднейших произведений Штрауса входят «Жизнь Иисуса для немецкого народа» (1864), «Жизнь Христа и история Иисуса» (1865), а также «Старая вера и новая» (1872–1873), где содержался призыв к новой гуманистической религии с заменой веры в теизм и бессмертие души научным материализмом. Здесь Штраус также пропагандировал дарвиновскую теорию эволюции (*см*. Дарвин, Чарлз; эволюция биологическая).

От ранней разновидности гегельянского диалектического пантеизма Штраус перешёл к материалистическому эволюционизму. Вслед за Дэвидом Юмом (Hume) он отвергал все чудеса как мифы. В конечном счёте он отрицал всякую веру в Бога и бессмертие души. Не веря в чудеса, он рассматривал Евангелие как непреднамеренную мифологию, созданную набожными людьми в начале второго столетия (*см*. мифология и Новый Завет). Они были поглощены ветхозаветными

мессианскими чаяниями и стремлением доказать, что Иисус – Мессия (*см*. Христос веры в противопоставлении историческому Иисусу). Штраус стал первым, кто систематически применял этот тезис в анализе всего Нового Завета.

Библиография:

R. S. Cromwell, *David Friedrich Strauss and His Place in Modern Thought*.

H. Harris, *David Friedrich Strauss and His Theology*.

D. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*.

T. Ziegler, *David Friedrich Strauss*.

Э

Эволюция

(EVOLUTION)

Теория эволюции занимается тремя основными вопросами: происхождение Вселенной, происхождение первичных форм жизни и происхождение новых форм жизни. Соответственно, речь может идти о космической эволюции, химической эволюции и биологической эволюции (*см*. эволюция биологическая; эволюция космическая; эволюция химическая). Поскольку различия в следствиях и в аргументации обуславливают различное отношение апологетики к каждой из этих сфер эволюции, они будут рассматриваться в отдельных статьях.

В широком смысле *эволюция* означает всякое развитие, но в смысле более специфическом это слово стало обозначать теорию происхождения от общих биологических предков. Последняя есть представления о том, что все живые существа возникли в ходе естественных процессов из более древних и простых форм жизни. В теистической доктрине эволюции постулируется существование Бога, Который инициировал этот процесс (сотворив материю и/или первую жизнь) и/или направляет его. Натуралистская доктрина эволюции предполагает естественные причины для всего этого процесса, в том числе для таких событий, как возникновение Вселенной и спонтанное зарождение первой жизни.

Обсуждение других вопросов, связанных с критикой эволюционной теории, см. в статьях *Адам: историческая достоверность; Дарвин, Чарлз; доказательство телеологическое; принцип антропологический; происхождение вселенной; творение; различные взгляды; теория большого взрыва; эволюция биологическая: недостающие звенья.*

Эволюция биологическая

(*EVOLUTION, BIOLOGICAL*)

В эволюцию верил уже кое-кто из древних греков. Тем не менее вплоть до Чарлза °Дарвина (Darwin; 1809–1882) представления об эволюции основывались, главным образом, на пантеистическом мировоззрении (*см*. пантеизм) и не отличались научностью. Дарвин предложил теоретический механизм под названием «естественный отбор» для объяснения хода эволюции. Тем самым представления об эволюции были переведены в разряд научных теорий, где с тех пор и пребывают. Многое в учении Дарвина было впоследствии отвергнуто или исправлено, однако его концепция естественного отбора сохранила своё значение.

Биологическую эволюцию разделяют на микроэволюцию (эволюцию в микромасштабе) и макроэволюцию (эволюцию в макромасштабе). Противники теории макроэволюции обычно признают микроэволюцию, так как эта доктрина просто указывает на свойство различных форм жизни приспосабливаться к условиям окружающей среды. Например, существуют сотни пород собак, но все они относятся к семейству псовых. Различные их породы «эволюционировали» (развились) вследствие естественного и искусственного отбора. Макроэволюция описывает эволюцию в макромасштабе, от бактерии до человека, от первых одноклеточных до человеческих существ, которые в настоящее время являются высшей формой жизни в цепи эволюции.

Большинство макроэволюционистов верят, что жизнь впервые появилась как результат химических реакций в том, что Дарвин называл «тёплыми лужами». Как показывают исследования, вполне возможно возникновение основных аминокислот, необходимых для жизни, при наличии всего лишь нескольких важнейших газов и воды. Этот факт укрепил позицию тех, кто считает, что жизнь зародилась из неживой материи (*см*. эволюция химическая). Предполагается, что новые формы жизни развиваются путём мутаций и естественного

отбора. Когда условия жизни на Земле меняются, живые организмы приобретают новые признаки, удовлетворяющие новым требованиям. Те, кто приспособился, выживают, а остальные переходят в разряд вымерших. Большое разнообразие вымерших видов, встречающихся в виде ископаемых останков, и их сходство с ныне живущими видами расцениваются как подтверждения этого тезиса.

Научные основы. Теория эволюция, как и другие попытки реконструировать события прошлого, относится к *умозрительным*, а не *эмпирическим* наукам. Умозрительные науки имеют дело с сингулярными событиями в прошлом, не характеризующимися такой воспроизводимостью в настоящем, благодаря которой можно было бы осуществлять проверку. Теории эволюции и творения называют также теориями *науки о происхождении* (*см*. происхождение вселенной), а не *операционной науки* (науки о функционировании). Наука о функционировании мироздания есть наука эмпирическая; она занимается тем, как мироздание функционирует сейчас. Она изучает регулярные и воспроизводимые явления. её утверждения можно проверить, повторяя наблюдения или эксперимент. Её основополагающие принципы – это *наблюдаемость* и *воспроизводимость*. Микроэволюция является примером совершенно законной доктрины в науке о функционировании, особенно в аспекте её связи с генетикой.

Поскольку наука о происхождении занимается сингулярными событиями в прошлом, она ближе к *юриспруденции*. Прошлые события возникновения Вселенной и первой жизни учёными не наблюдались и не могут быть воспроизведены. Их необходимо реконструировать, рассматривая имеющиеся свидетельства. Точно так же, как учёный-криминалист пытается по физическим свидетельствам реконструировать обстоятельства убийства, представитель науки о происхождении пытается по имеющимся свидетельствам реконструировать обстоятельства возникновения Вселенной, первой жизни и новых форм жизни.

Принципы науки о происхождении. Вместо наблюдения и воспроизведения явления представители науки о

происхождении обращаются к принципу причинности и принципу аналогии. Принцип *причинности* (*см*. первичные принципы; принцип причинности), лежащий в фундаменте современной науки и всякого рационального мышления, утверждает, что каждое событие имеет соответствующую причину. Принцип *аналогии* (или единообразия) в науке утверждает, что настоящее является ключом к прошлому. Или, говоря точнее, причины, которые в настоящем порождают определённого рода следствия, аналогичны причинам, которые порождали сходные следствия в прошлом.

Два типа причинности. Причины делятся на две основные категории: *естественные* причины и *разумные* причины. Разумные причины иногда называют *первичными*, а естественные – *вторичными.* Большинство естественных наук устанавливает естественные причины с помощью законов физики или химии. Другие науки, однако, имеют дело с разумными причинами. Например, археология занимается разумными причинами появления материальных следов древних культур. Астрономы в программе SETI (*Search for Extra Terrestial Intelligence* – «Поиск внеземного разума») направляют свои радиотелескопы в дальний космос, надеясь получить послание от разумных существ. Представители обеих этих наук убеждены, что сумеют определить, когда они столкнутся со следствиями разумных причин, благодаря тому что разум оставляет особые следы на всём, что им произведено. Например, существует очевидная разница между случаем, когда «алфавитная» вермишель просто рассыпана по столу, и тем случаем, когда эти «буквы» образуют надпись: «Том, убери мусор. Мама». Тех, кто верит в существование разумной причины происхождения Вселенной, возникновения первой жизни и образования новых её форм, называют «креационистами». Тех, кто верит, что всё это можно объяснить чисто естественными, а не разумными причинами, называют «эволюционистами». «Теистические эволюционисты» пытаются осуществить синтез обоих этих взглядов.

Три главные темы полемики разделяют креационистов и эволюционистов в вопросах *происхождения*: 1) происхождение

Вселенной (*см*. эволюция космическая), 2) происхождение первой жизни (*см*. эволюция химическая), 3) происхождение человека. Историческое название этих процессов – «космогония, биогония и антропогония» (*см*. эволюция биологическая: недостающие звенья), в отличие от «космологии, биологии и антропологии» в науке о функционировании.

Происхождение новых форм жизни*. Натуралистическое объяснение появления новых форм*. Новые формы жизни возникают либо вследствие естественных, либо вследствие сверхъестественных (разумных) причин. Одной из величайших заслуг Дарвина в науке об эволюции является его указание на аналогию между искусственной селекцией и естественным отбором в природе. Этот принцип естественного отбора стал характерным признаком теории эволюции благодаря тому, что он указывает на механизм, который способен объяснить появление новых форм жизни без апелляции к сверхъестественным причинам.

Дарвин осознавал, что аналогия между селекционерами и природой имеет серьёзные недостатки, однако надеялся, что изменения, которых люди способны добиться за несколько поколений, за несколько сотен поколений могут произойти в природе. Тем не менее фактор времени – не единственное, что ослабляет эту аналогию. Э. С. Рассел (Russell) писал:

Достойно сожаления, что Дарвин вообще ввёл в оборот выражение «естественный отбор», так как оно только способствовало возникновению дополнительной путаницы в представлениях. Разумеется, Дарвин сделал это потому, что пришёл к своей теории, изучая результаты селекции, осуществляемой человеком при разведении домашних животных и культурных растений. Здесь употребление этого выражения совершенно законно. Но *действия человека при селекции не аналогичны действию «естественного отбора*", а *почти полностью ему противоположны* [...] У человека есть при этом некая потребность или цель; у «естественного отбора» ничего подобного быть не может. Человек подбирает особей для скрещивания, основываясь на таких их качествах, которые

хотел бы закрепить или улучшить. Он опекает их и их потомство всеми имеющимися в его распоряжении средствами, тем самым защищая их от действия естественного отбора, который быстро бы уничтожил многих уродцев; человек продолжает свою активную и целенаправленную селекцию из поколения в поколение, пока не достигнет, если это вообще возможно, своей цели. Ничего подобного не происходит и не может происходить при слепом процессе дифференцированного вымирания и дифференцированного выживания, который мы ошибочно называем «естественным отбором» (цитируется в Moore, 124).

Свидетельства в летописи ископаемых останков. Очень редко полностью осознают, что единственные реальные свидетельства «за» или «против» эволюции можно найти только в летописи ископаемых останков. Любой другой довод в пользу эволюции основан на том, что *могло бы происходить*. Только в летописи ископаемых останков есть примеры того, *что действительно произошло*. Дарвин тоже осознавал эту проблему и писал в своём «Происхождении видов»: «Почему же тогда каждая геологическая формация и каждый геологический слой не наполнены такими промежуточными звеньями? Геология, безусловно, не выявляет ни одну из таких плавно изменяющихся цепей органической жизни, и это, вероятно, – самое очевидное и серьёзное возражение, которое можно выдвинуть против моей теории» (Darwin, *Origin of Species*, 280).

За полтора столетия, прошедших после этого высказывания Дарвина, ситуация изменилась только в худшую для его теории сторону. Известный палеонтолог из Гарварда Стивен Джей Гулд признаёт, что «крайняя редкость переходных форм в летописи ископаемых останков продолжает быть профессиональным секретом палеонтологии. Эволюционные деревья, которые украшают наши учебники, имеют реальные данные только на концах и в узлах своих ветвей; всё остальное – лишь интерполяция, пусть и разумная, но не основанная на находках ископаемых останков» (Gould, 14). Элдредж и Таттерсалл (Tattersall) согласны с ним, указывая: «Наши ожидания до такой степени окрашивают наше восприятие, что *единственный наиболее очевидный факт, относящийся к биологической*

эволюции, – неизменность – крайне редко, если вообще когда-нибудь, встраивается в чьи бы то ни было научные представления о том, как в действительности развивалась жизнь. Если в науке и существует миф, то он состоит в том, что эволюция есть процесс постоянных изменений» (Eldredge, 8).

Что же подразумевает летопись ископаемых останков? Эволюционисты, такие как Гулд, сейчас соглашаются с тем, что креационисты, от Луи Агассиса (Agassiz) до Дуэйна Гиша (Gish), говорили всегда, а именно, что для летописи ископаемых останков характерны две особенности, которые никак не согласуются с представлениями о плавном развитии:

1) *Стабильное существование*. Большинство видов в момент своего появления в летописи ископаемых останков выглядят примерно так же, как в момент своего исчезновения; морфологические изменения весьма ограниченны и не имеют выраженной тенденции.

2) *Внезапное появление.* В любом ареале обитания вид не возникает постепенно; он появляется сразу, уже полностью сформировавшимся (Gould, ibid., 13–14).

То есть не существует реальных данных о том, чтобы какая-либо форма жизни преобразовалась в совершенно другую форму. Эти две особенности, явно не свидетельствующие в пользу классической теории эволюции, вызывают, однако, некоторые затруднения и у креационистов.

Некоторые креационисты говорят, что в летописи ископаемых останков нашли своё отражение лишь разрозненные осколки, далеко не полностью сохранившиеся после великого потопа, либо потому, что некоторые животные были лучше приспособлены, чтобы спастись от воды, либо из-за гидродинамической сортировки при оседании останков на дно. Такие учёные сосредотачиваются на имеющихся свидетельствах сравнительной молодости Земли, так как убеждены, что творение заняло в самом буквальном смысле семь двадцатичетырёхчасовых периодов и что в первых родословиях Книги Бытие нет длительных перерывов.

Другие учёные, которых называют «креационистами древней Земли», считают, что Земля не обязательно существует

всего несколько тысяч лет. Эта группа усматривает в летописи ископаемых останков свидетельства того, что творение было завершено за ряд стадий, и каждая смена содержимого в геологических пластах указывает на новый момент прямого творения. Сначала появились беспозвоночные, после чего природа долгое время находилась в равновесии, вплоть до нового взрыва творения. Потом появились рыбы, а затем и амфибии, пока наконец не был создан человек. Такой взгляд согласуется с летописью ископаемых останков, однако среди креационистов нет единого мнения по поводу возраста Земли. Этот вопрос горячо дебатируется, впрочем, обе стороны согласны, что данные палеонтологии скорее подтверждают теорию творения, чем теорию эволюции.

Некоторые эволюционисты пытались интерпретировать летопись ископаемых останков, опираясь на идею «прерывающегося равновесия». Такие учёные утверждают, что скачки в летописи ископаемых останков соответствуют реальным катастрофам, при которых происходили внезапные грандиозные изменения существующих видов. Таким образом, эволюция совершается не постепенно, а прерывается внезапными скачками от одной стадии к следующей. Эта теория подверглась критике в связи с полным отсутствием свидетельств о механизме действия вторичных причин, необходимых для того, чтобы такие внезапные перемены в формах жизни стали возможны. Похоже, данная теория основывается единственно на отсутствии переходных форм среди ископаемых останков. Она также расходится с Дарвином, который трактовал свидетельства о резких скачках как свидетельства в пользу теории творения. А объяснять перерывы равновесия как результат действия первичной причины – означает опасно близко подойти к взглядам креационистов.

Свидетельство рудиментарных органов. Эволюционисты в поддержку своих взглядов указывают на наличие у человека «рудиментарных органов». Утверждается, что, поскольку в человеческом теле есть органы, полезная функция которых неизвестна, они, надо полагать, остались от древней, животной

стадии, когда такая функция у них была. Тот факт, что рудиментарные органы можно удалить без видимого вреда для организма, указывает, что они бесполезны. Аппендикс, ушные мышцы и «третье веко» (мигательная перепонка) относятся к этой категории.

Тем не менее только из того, что функции этих органов неизвестны, ещё не следует, что таковых не существует. Так как научное знание финитно и прогрессирует, могут существовать функции, о которых наука просто ещё не знает. То, что рудиментарные органы можно удалять без видимого вреда для организма, ничего не значит. Возможно, в этом случае утрату как-то компенсируют другие органы. Кроме того, не исключено, что при этом наносится вред, который трудно обнаружить. Некоторые органы, такие как миндалины, могут быть важнее всего на ранних стадиях развития организма, скажем, в раннем детстве, когда они помогают сопротивляться болезням. А такой орган, как почку или лёгкое, можно удалить без серьёзного вреда для здоровья, хотя у них определённо есть своя функция.

Существенно, что перечень рудиментарных органов уменьшился по объёму от приблизительно сотни в то время, когда эта идея была впервые выдвинута, до полудюжины в наши дни. Имеются также подозрения о предназначении некоторых таких органов. Аппендикс может способствовать пищеварению и повышать сопротивляемость организма болезням. У кроликов аппендикс очень велик, и не исключено, что для абсолютных вегетарианцев их аппендиксы тоже имеют большое значение. Ушные мышцы в холодном климате помогают защищаться от холода. «Третье веко», то есть мигательная перепонка, нужно людям для того, чтобы отсеивать инородные объекты, попадающие в глаз. «Хвост» или копчик нужен для того, чтобы удобнее было сидеть. Железы внутренней секреции, некогда считавшиеся рудиментарными органами, сейчас расцениваются как очень важные, поскольку производят гормоны. Тимус, как оказалось, активно участвует в защите организма от болезней.

Даже если некоторые органы действительно представляют собой «пережитки прошлого», предшествующей стадии

развития, это ещё не свидетельствует об эволюции. Они могли сохраниться с раннего периода существования рода человеческого, а не достаться нам от животных предков человека. Можно даже сказать, что утрата органом своей функции указывает не на то, что мы эволюционируем, а на то, что мы регрессируем – утрачиваем некоторые органы и способности. Это полная противоположность эволюции.

Свидетельство генетического кода. Как полагают креационисты, для эволюционных изменений существуют реальные ограничения, обусловленные структурой генетического кода, имеющегося у каждого живого существа. Различия в рамках этих структур указывают на отдельный акт творения для каждой важнейшей категории или формы живых существ. Каждая новая форма жизни начинала существовать благодаря разумному воздействию, которое настраивало генетическую информацию в соответствии с функциями. Так же, как различные последовательности букв образуют слова, различные последовательности нуклеотидов в молекулах ДНК определяют различные биологические виды. Коль скоро требуется разум для того, чтобы создать «Короля Лира» из набора слов, имеющихся в словаре, то разум требуется и для того, чтобы подобрать и рассортировать генетическую информацию, определяющую всё разнообразие биологических видов, образующих в природе взаимосвязанную систему.

Внезапность появления этих видов подкрепляет аргументацию о том, что для формирования такой высокоорганизованной структуры был необходим сверхъестественный разум. В соответствии с принципом единообразия, это есть наиболее правдоподобный ответ на проблему происхождения. Таким образом, самой трудной проблемой для эволюционистов являются не пресловутые «недостающие звенья», а объяснение, как могли возникать сложные новые системы генетической информации.

Свидетельство, следующее из специфической сложности структуры. Чрезвычайно сложной была уже не только первая живая клетка, но сложны и высшие формы жизни, причём они

гораздо сложнее. Если генетическая информация одноклеточного живого существа по объёму превосходит «Британскую энциклопедию», то для человеческого мозга информации требуется больше, чем найдётся во всей библиотеке Конгресса. Коль скоро потребовалась разумная причина для появления первых простейших форм жизни, то причина появления человека должна была быть уж никак не менее разумной.

Сложность форм жизни всегда была важнейшей проблемой для эволюционистов. Она равносильна лишь такой же проблеме, возникающей при анализе происхождения первой жизни (*см*. эволюция химическая). Аналогия с селекцией, используемая для иллюстрации того, как это могло происходить естественным путём, предполагает огромную дозу разумного вмешательства, которое в теории эволюции отрицается. Селекционеры действуют в соответствии с разумным планом, поощряя специфические наследственные изменения. В информационном аспекте это есть переход от состояния сложной структуры ДНК к состоянию ещё более сложной или, по крайней мере, более специфически сложной структуры. Это всё равно, что изменить фразу

"*У неё светлые волосы*"

на более сложную:

"*Её золотистые локоны сияли в рассветных лучах*".

Это возрастание информации, закодированной в цепочках ДНК, требует разумного вмешательства с такой же бесспорностью, с какой требует его первоначальное кодирование информации для возникновения первой жизни. В самом деле, если аналогия Дарвина доказывает хоть что-то, она доказывает необходимость разумного вмешательства для появления новых форм жизни. Принцип единообразия с неизбежностью приводит нас к такому заключению, коль скоро мы осознаём, что должны рассуждать в рамках науки о происхождении, а не науки о функционировании.

Свидетельство, следующее из системности изменений. Макроэволюционное развитие требует крупномасштабных изменений при переходе от одного типа организмов к другому.

Эволюционисты утверждают, что это происходит постепенно и за долгое время. Одно из серьёзнейших возражений на эту точку зрения состоит в том, что все функциональные изменения при переходе от одной системы к другой должны быть одновременными (см. Denton, 11). Например, в автомашине можно делать мелкие изменения постепенно и за долгое время, не изменяя основы её конструкции. Можно постепенно изменить форму крыльев, их цвет и отделку кромки. Но если увеличить высоту цилиндров, одновременно придётся менять шатуны, коленвал и радиатор. Иначе новый двигатель не будет работать.

Точно так же, для перехода от рыбы к рептилии или от рептилии к птице требуются существенные изменения во всей структуре организма. Все эти изменения должны происходить одновременно, иначе потребность насыщать кровь кислородом не будет удовлетворяться степенью развития лёгких, производительностью верхних и нижних дыхательных путей, уровнем автономных дыхательных рефлексов в нервной системе, силой дыхательной мускулатуры и характеристиками слизистых оболочек. Постепенная эволюция на такое не способна.

Формулируя то же самое утверждение в терминах генетического кода: нельзя посредством малых постепенных изменений простого генетического кода перейти к более сложной молекуле ДНК, обходясь без радикальных одновременных изменений, и тем более на пути случайных мутаций. Путём малых случайных изменений фразы «у Мэри был ягнёнок малый...» никогда не получить текст «Короля Лира», даже если располагать всеми остальными буквами алфавита и знаками препинания. Малые случайные изменения могут привести к фразе «у Мэри был ягнёнок чалый». Потом «в Мэри был ягнёнок чалый». А потом «в Мэри был огнёнок чалый». И «в Мэри пыл огнёнок чалый». После каждого единичного изменения фраза только портится. От «Короля Лира» это очень далеко, и не в ту сторону. Только разумное существо сможет составить из букв данного алфавита «Короля Лира» – одновременно и систематически сформировав их новую последовательность.

В английском алфавите двадцать шесть букв; в генетическом алфавите их только четыре, однако метод передачи информации с помощью последовательности букв остаётся тем же самым. Специалист по теории информации Губерт Йокки подчёркивает: «Важно понять, что мы не рассуждаем по аналогии. Гипотеза упорядоченной последовательности приложима непосредственно к структуре белков и генетическому тексту в такой же мере, как к письменной речи, и с математической точки зрения все операции идентичны» (Yockey, 16). Оказывается, что одна цепочка ДНК несёт столько же информации, сколько её содержится в одном томе энциклопедии.

Каждая новая форма жизни имеет свой собственный, уникальный код, который, хотя использует те же буквы, что и все остальные, существенно отличается содержанием передаваемого сообщения. Можно употреблять те же самые слова и выражать ими совершенно иной смысл. Поэтому довод эволюционистов о большом сходстве слов в коде обезьяны и человека не доказывает их происхождение от общего предка. Два предложения «Ты меня любишь» и «Любишь ты меня? » состоят из одних и тех же слов, но имеют совершенно разный смысл. В меру своей изобретательности каждый может написать целый абзац (а то и целую книгу), где одни и те же предложения будут выражать разный смысл. Самый примитивный пример мог бы выглядеть так:

Джон тащился от Мэри [плелся домой]. Хотя Мэри бегала за Джоном [уходя, он что-то забыл], их пути разошлись [она его не догнала, поскольку Джон отправился другой дорогой].

Сравним этот текст с текстом, состоящим из тех же самых предложений, которые имеют другой смысл:

Джон тащился от Мэри [восхищался ею]. Хотя Мэри бегала за Джоном [испытывала симпатию к нему], их пути разошлись [жизнь повела их разными дорогами, и они больше не встречались].

Значительное сходство генетической информации у обезьяны и человека абсолютно ни о чём не говорит. Вся разница состоит в том, каким образом складываются воедино

разрозненные кусочки мозаики. Вот собственное свидетельство одного из эволюционистов: «Если мы займёмся попытками установить последовательные эволюционные ряды, мы не сможем обнаружить ожидаемых нами линейных цепочек, ведущих от примитивных форм к развитым». Фактически, «вместо прогрессии нарастающих различий, каждая последовательность позвоночных развивается в равной удалённости [например] от цитохромной последовательности налимов». Итак, «в этом и бесчисленном множестве других сравнений выявляется невозможность выстраивания аминокислотных последовательностей в макроэволюционный ряд, соответствующий ожидаемым переходам от рыб к амфибиям, к рептилиям, к млекопитающим» (Thaxton, 139–40).

Заключение. Сейчас, когда мы располагаем новыми данными о природе Вселенной, об информации, содержащейся в молекулах ДНК, а также дополнительными палеонтологическими свидетельствами, следующие слова Агассиса звучат даже громче, чем в 1860 г., когда они были высказаны:

[Дарвин] упустил из виду одну особенность, самую поразительную и самым решительным образом влияющую на целое, а именно, тот факт, что вся Природа пронизана свидетельствами о мысли, вполне соответствующей умственным операциям нашего собственного разума и, следовательно, постижимой для нас, как мыслящих существ, и не объяснимой ни на какой иной основе, кроме того, что своим существованием она указывает на действие разума; и любая теория, игнорирующая этот элемент, не может знать истину о природе [Agassiz, 13].

Существует две точки зрения на происхождение новых форм жизни. В одной принимается, что всё появилось вследствие естественных причин; при противоположном взгляде предполагается сверхъестественная (разумная) причина. Самые весомые свидетельства подтверждают вторую точку зрения.

Библиография:

L. Agassiz, «Agassiz: Review of Darwin’s *Origins.*..», series 2. vol. 30, (30 June 18601.

M. J. Behe, *Darwin's Black Box*.

W. R. Bird, *The Origin of Species Revisited*, 2 Vols.

C. Darwin, *On the Origin of Species*.

R. Dawkins, *River Out of Eden*.

→ *The Blind Watchmaker*.

M. Denton. *Evolution: A Theory In Crisis*.

N. Eldredge, *The Myths of Human Evolution*.

N. L. Geisler, *Is Man the Measure?*, chap. 11.

→ *Origin Science*, chapter 7.

D. Gish, *Evolution: The Fossils Say No*.

S. J. Gould, «Evolution’s Erratic Pace», *NH*, 1972.

P. Johnson, *Darwinism on Trial.*

→ *Reason In the Balance*.

M. Lubenow, *Bones of Contention*.

J. Moore. *The Post Darwinian Controversies*.

C. Thaxton, et al., eds., *Of Pandas and People*.

H. P. Yockey, «Self-Organization, Origin of Life Scenarios, and Information Theory», *JTB*, 1981.

Эволюция биологическая: недостающие звенья

(*MISSING LINKS. EVOLUTIONARY*)

Эволюционисты верят в общность происхождения всех растений и животных, причисляя к последним и род человеческий. Эта теория макроэволюции (*см*. эволюция; эволюция биологическая) включает в себя тот тезис, что все высшие формы жизни эволюционировали из её низших форм путём малых изменений за многие миллионы лет. Однако эволюционисты признают, что летопись ископаемых останков, изучаемая палеонтологией, не указывает на такие цепочки форм жизни, которые бы плавно менялись в надлежащей временной последовательности. Эти переходные формы, которые должны были сохраниться в виде ископаемых останков, но на деле отсутствуют, называются «недостающими звеньями» эволюционной цепи.

Сам отец современной эволюционной теории Чарлз Дарвин признавал, что это серьёзная проблема, когда писал в своём «Происхождении видов»: «Почему же тогда каждая геологическая формация и каждый геологический слой не наполнены такими промежуточными звеньями? Геология, безусловно, не выявляет ни одну из таких плавно изменяющихся цепей органической жизни, и это, вероятно, – самое очевидное и серьёзное возражение, которое можно выдвинуть против моей теории» (Darwin, *On the Origin of Species*, 152). Разумеется, Дарвин надеялся, что в конце концов будет найдено достаточно таких «недостающих звеньев», чтобы подтвердить теорию, которую он называл «теорией эволюции» в противоположность «теории творения» (ibid., 285, 435, 437).

За полтора столетия, прошедших после этого высказывания Дарвина (1859), были обнаружены миллионы ископаемых останков. Однако «недостающих звеньев», необходимых для подтверждения его теории, среди них не было. Фактически, относительно некоторых видов, считавшихся переходными формами, в итоге было установлено, что они не являются промежуточными звеньями, так что летопись ископаемых

останков сегодня оказалась даже более скудна, чем во времена Дарвина! Известный палеонтолог из Гарварда Стивен Джей Гулд признаёт, что «крайняя редкость переходных форм в летописи ископаемых останков продолжает быть профессиональным секретом палеонтологии. Эволюционные деревья, которые украшают наши учебники, имеют реальные данные только на концах и в узлах своих ветвей; всё остальное – лишь интерполяция, пусть и разумная, но не основанная на находках ископаемых останков» (Gould, 14).

Нильс Элдредж соглашается с ним, рассуждая так: «Наши ожидания до такой степени окрашивают наше восприятие, что *единственный наиболее очевидный факт, относящийся к биологической эволюции, – неизменность* – крайне редко, если вообще когда-нибудь, встраивается в чьи бы то ни было научные представления о том, как в действительности развивалась жизнь. Если в науке и существует миф, то он состоит в том, что эволюция есть процесс постоянных изменений» (Eldredge, 8).

Гулд честно признаёт, что для истории большинства ископаемых видов характерны две особенности, которые никак не согласуются с представлениями о плавном развитии:

1) *Стабильное существование*. У большинства видов не проявляется выраженной направленности изменений за время их пребывания на Земле. В момент своего появления в летописи ископаемых останков они выглядят примерно так же, как в момент своего исчезновения; морфологические изменения обычно весьма ограниченны и не имеют выраженной тенденции.

2) *Внезапное появление.* В любом ареале обитания вид не возникает постепенно, путём плавного изменения его предшественников; он появляется сразу, «уже полностью сформировавшимся» (Gould, 13–14). Итак, честнее будет сказать, что теория эволюции в том виде, как её понимал Дарвин, не получила подтверждения из единственно достоверного источника сведений о том, что действительно произошло, – летописи ископаемых останков.

Объяснения «недостающих звеньев». Хотя неудачные поиски «недостающих звеньев» обескураживают

эволюционистов, мало кто из них отказался от своей теории по этой причине. Вместо этого они выдвигают различные объяснения:

Некоторые переходные формы, подтверждающие теорию эволюции, существуют среди ископаемых останков, так что, возможно, будут найдены и другие. На ископаемых лошадей ссылаются в качестве примера существующей цепочки промежуточных форм.

В виде ископаемых останков сохраняется крохотная доля всех когда-либо живших животных. И лишь ничтожно малая доля ископаемых останков обнаружена исследователями. Таким образом, нам не следует рассчитывать, что будут найдены многие «недостающие звенья».

По самой своей природе переходные формы немногочисленны. Из-за этого их останки оказываются ещё большей редкостью.

У многих видов есть мягкие ткани, которые с лёгкостью разрушаются и не сохраняются среди останков.

Многие эволюционисты верят в модель «прерывающегося равновесия», согласно которой эволюция происходит быстрее, чем думали раньше. В летописи ископаемых останков имеют место скачки. Утверждается, что эволюция больше похожа на мяч, скачущий по лестнице, а не закатывающийся на холм.

Были обнаружены критически важные звенья между приматами и человеком. К их числу относятся неандертальцы, синантропы, австралопитеки, Люси и другие.

Возражения против концепции недостающих звеньев. Возражения креационистов на такую защиту эволюционной теории строятся по нескольким линиям.

Даже если будут обнаружены цепочки плавно изменяющихся переходных форм, так что в прогрессии останется меньше недостающих членов, это ещё не станет доказательством теории эволюции. Сходство и прогресс не обязательно доказывают происхождение от общих предков; они могут указывать на общего Творца. Эволюционисты иногда говорят об эволюции самолёта или автомобиля от простейших моделей до самых современных, более сложных. Однако ни

самолёт, ни автомобиль не эволюционировали за счёт природных сил, вызывающих малые изменения на протяжении очень долгого времени. В обоих случаях имело место разумное вмешательство извне, благодаря которому создавалась новая модель, похожая на предыдущие. Этот пример в действительности подтверждает представления креационистов об общем Создателе, а не эволюционное происхождение от общих предков.

В связи с этим возникает ещё одна проблема: различные формы жизни могут иметь сходство чисто внешнее или даже охватывающее базовые компоненты их генетического кода, однако принадлежать к совершенно разным системам. Точно так же, как требуется разум для того, чтобы создать «Короля Лира» из некоего набора слов языка, разум требуется и для того, чтобы отобрать и рассортировать генетическую информацию, определяющую разнообразие видов, которые сосуществуют в сбалансированной биосистеме.

Кроме того, генетический код одной формы жизни отличается от другой настолько же, насколько древний «форд» знаменитой модели Т отличается от «мерседеса». У них существуют черты базового сходства, но это совершенно разные системы. А системные изменения, чтобы система оставалась работоспособной, должны происходить одновременно; они не могут быть постепенными. То есть полностью новая система должна появляться как функционирующее целое. Однако одновременные системные изменения в уже функционирующем организме совместимы с идеей творения, а не эволюции. Можно постепенно и медленно делать небольшие изменения в автомобиле, не меняя его основную конструкцию. Можно постепенно менять форму крыльев, их цвет и отделку кромки. Но стоит только увеличить высоту цилиндров, и одновременно придётся менять шатуны, коленвал, радиатор и другие системы. Иначе новый двигатель не будет работать (Denton, 11). Точно так же, для перехода от рыбы к рептилии или от рептилии к птице требуются существенные одновременные изменения в каждой биологической системе организма. Постепенная эволюция на

такое не способна. То же самое относится к гораздо более сложной системе генетического кода.

Сама концепция «недостающих звеньев» есть построение порочного круга для обоснования эволюционной теории. Данная аналогия подразумевает цепочку с некоторым количеством разрывов. Истинную же картину можно представить только как несколько звеньев с *недостающей цепью*. Существуют гигантские «разрывы» между главными формами жизни на каждом «уровне» предполагаемой эволюционной иерархии. Тем не менее вся эта аналогия с цепочкой исходит из допущения, что эволюционная «цепь» имеется в наличии и осталось лишь найти несколько её «звеньев». Это подгонка палеонтологических данных под продиктованную эволюционной теорией аналогию вместо изучения того, что реально содержится в летописи ископаемых останков. Непредвзятое изучение этой летописи указывает не на куски цепочки, а на различные базовые формы, которые появляются внезапно, одномоментно, уже в полностью законченном и функциональном виде, воспроизводятся в потомстве и остаются в основном неизменными на протяжении всей своей геологической истории. Это свидетельство указывает на разумного Творца.

Останков переходных форм в наши дни насчитывают меньше, чем во времена Дарвина. Дело в том, что многие формы, расцениваемые как переходные, таковыми не оказались. Примером здесь служит эволюция лошади. Даже эволюционисты признают, что предполагаемая прогрессия не есть непрерывная последовательность трансформаций. В некоторых случаях происходил регресс (например, количество рёбер у более древнего эогиппуса равно 18, а у более позднего орогиппуса – 15). Точно так же, количество рёбер у более древнего плиогиппуса равно 19, а у более поздней лошади Скотта – 18. Даже большинство эволюционистов не считает это доказательством эволюции. Самое маленькое (размером с собаку) животное в этой цепочке (эогиппус) – не лошадь, а горный барсук.

Среди немногих предполагаемых находок «недостающих звеньев» целакант (крупная кистепёрая рыба девонского периода) не является наполовину рыбой и наполовину рептилией. Это стопроцентная рыба. Никаких целакантов с развивающимися у них ногами никогда найдено не было. Фактически, эти обнаруженные исследователями рыбы живут сегодня, а выглядят точно так же, как их ископаемые предки, жившие 60 миллионов лет назад. Сходным образом, археоптерикса нельзя назвать наполовину птицей и наполовину рептилией. Другие древние птицы тоже, как и он, имели зубы. У некоторых современных птиц, например у страуса, есть когти на крыльях. У археоптерикса были полностью сформировавшиеся перья и крылья – органы, необходимые для полёта. Не является доказательством эволюции и способность приматов изготавливать простейшие орудия. Даже некоторые птицы и тюлени могут использовать различные предметы в качестве орудий. И приматы делают отнюдь не космические ракеты и компьютеры.

Открытие так называемых «недостающих звенев» между приматами и человеком не служит доводом в пользу макроэволюции (см. Lubenow).

С точки зрения логики, черты физического сходства между видами не доказывают их происхождение от общего предка. Альтернативное объяснение состоит в том, что у них был общий Творец, Который предназначил их для жизни в сходных условиях. Генетический анализ был бы единственным способом для доказательства связи. К сожалению, невозможно реконструировать генетическую структуру ископаемых останков. Причём главное значение имеет как раз то, что находится «под шляпой». А разрыв между мозгом приматов и человека огромен. И речь здесь идёт не только о размере мозга, но также о его сложности, способности к речевому общению, потенциале для создания произведений искусства и сложнейших механизмов.

Далее, некоторые костные останки, ранее широко разрекламированные в качестве промежуточных видов, в действительности таковыми не являются, что признают теперь даже эволюционисты. «Пилтдаунский человек», которого годами

приводили в научных текстах и музеях в качестве главного примера такой переходной формы, оказался подделкой. «Человек из Небраски» был реконструирован по единственному найденному зубу, на самом деле оказавшемуся зубом вымершей свиньи. И всё же «человек из Небраски» на процессе Скоупса (Scopes; 1925) служил «вещественным доказательством» в пользу необходимости преподавать в общественных школах теорию эволюции. Костные останки синантропа исчезли. Кое-кто сомневается в их подлинности, основываясь на результатах изучения, полученных до того, как сами кости пропали. Одна из серьёзных проблем заключается в том, что это существо было убито острым предметом – для предка человека причина смерти весьма странная. Даже некоторые эволюционисты полагают, что австралопитек представляет собой орангутана. До настоящего времени не найдено останков ни одного примата, который после объективного научного анализа оставался бы серьёзным кандидатом на роль родственника человека. Несмотря на предполагаемые генетические различия, неандертальцы обладали мозгом большего объёма, чем у современных людей, и оставили свидетельства о своих религиозных обрядах – а такое поведение, как правило, ассоциируют с существами разумными и нравственными. Ввиду таких примеров есть основания сомневаться и в других фрагментарных находках. Сутулость «человека из Пилтдауна» была объяснена деформациями скелета, возникавшими из-за авитаминоза у обитателей пещер, слишком мало бывавших на солнце.

Даже если будут открыты другие приматы, *морфологически* сходные с людьми, это не будет означать, что они подобны нам в *духовном* отношении. Кроме строения и формы тела, человек характеризуется наличием разума и души (*см*. бессмертие). Человек обладает рефлективным самосознанием, уникальным для живых существ, наделён способностью к речи с её грамматически правильной структурой. И главное, человеку присущи религиозное сознание и поведение; приматы на это не способны. При всех попытках указывать на физическое сходство между приматами и человеком для обоснования теории

эволюции упускается из виду огромная пропасть, отделяющая животное царство от человека, созданного по образу и подобию Божию (Быт. 1:27).

Библиография:

W. R. Bird, *The Origin of Species Revisited*, 2 vols.

C. Darwin, *On the Origin of Species*.

M. Denton, *Evolution: A Theory In Crisis*.

N. Eldredge, *The Myths of Human Evolution*.

N. L. Geisler, *Is Man the Measure?*, chap. 11.

→ *Origin Science* (chap. 7).

D. Gish, *Evolution: The Fossils Say No.*

S. J. Gould, «Evolution's Erratic Pace» // *Natural History* (19721.

A. Johnson, *Darwinism on Trial*.

M. Lubenow, *Bones of Contention*.

J. Moore, *The Post Darwinian Controversies*.

C. Thaxton, et al., eds., *Of Pandas and People*.

Эволюция космическая

(*EVOLUTION, COSMIC*)

Вселенная либо имела своё начало, либо не имела. Если начало у неё было, то оно было либо обусловленным причиной, либо беспричинным. Если оно было обусловлено причиной, то какого рода причиной могло бы объясняться появление всего сущего?

Вечная Вселенная. Традиционным убеждением специалистов по космической эволюции было убеждение в том, что Вселенная, в той или иной форме, существовала всегда. Материя вечна. Главным научным обоснованием здесь служило Первое начало термодинамики (*см*. законы термодинамики), гласящее, что «энергия не может ни создаваться, ни уничтожаться».

Креационисты возражали, что это неправильное понимание Первого начала, которое следовало бы формулировать так: «Фактическое количество энергии во Вселенной остаётся постоянным». В отличие от неверной трактовки Первого начала, это утверждение основано на научных наблюдениях относительно того, что происходит в действительности, а не выражает догматических философских домыслов о том, что может быть и чего не может. Не существует научных свидетельств того, что Вселенная вечна.

Фред Хойл (Hoyle) выдвинул свою модель стационарного состояния, чтобы избежать теистических выводов. В ней утверждается, что во Вселенной постоянно рождаются атомы водорода, чем компенсируется исчерпание в ней полезной энергии. Подразумевается также, что эти постоянно рождающиеся атомы водорода появляются «из ничего». Эта гипотеза имеет ряд фатальных для неё дефектов. Нет никаких научных данных о том, чтобы подобное событие хоть когда-нибудь происходило. И потом, такое событие противоречило бы принципу причинности (*см*. принцип причинности), утверждающему, что у каждого события должна быть адекватная причина. Креационисты сразу указывают, что только

Творец мог бы быть адекватной причиной для возникновения новых атомов водорода «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды).

Приверженность такого рода взглядам, как модель стационарного состояния или доктрина вечности материи, дорого обходится учёным, поскольку и в том, и в другом случае нарушается фундаментальный научный закон – принцип причинности. Обе упомянутых позиции требуют от учёного веры в то, что определённые события происходят без причины. Даже великий скептик Дэвид °Юм сказал: «Никогда я не выдвигал такой абсурдной посылки, будто бы хоть что-то может появиться без причины» (Hume, 1.187). И все же эта абсурдная посылка принимается учёными, сама профессия которых существует за счёт принципа причинности. Если Вселенная в целом беспричинна, почему мы должны верить, что её части обусловлены своими причинами? Если все части имеют свои причины, то на основе какого свидетельства можно предположить, что целое беспричинно? В принципе причинности нет ничего, что могло бы подтвердить такой вывод.

Некоторые приверженцы космической эволюции отстаивают ту или иную разновидность теории пульсаций, согласно которой Вселенная коллапсирует, а затем снова начинает расширяться, и так до бесконечности. Однако нет никаких данных о том, что существует достаточно материи, чтобы посредством гравитационных сил остановить, а затем и стянуть вплоть до коллапса нашу расширяющуюся Вселенную хотя бы один раз. Более того, эта гипотеза вступает в противоречие со Вторым началом термодинамики, которое указывает, что Вселенная, даже если будет взрываться ещё несколько раз, в конце концов, подобно прыгающему мячику, исчерпает запас энергии (*см*. теория большого взрыва).

Вселенная, имеющая своё начало. Креационисты могут предложить свидетельство того, что Вселенная не вечна и имела свою первопричину. Роберт Джастроу, основатель и бывший директор Годдардовского института космических исследований (*Goddard Institute for Space Studies*) при НАСА (Национальная администрация аэронавтики и космических

исследований) хотя сам и не является теистом, однако собрал соответствующие свидетельства в своей книге «Бог и астрономы» (*God and the Astronomers*). Джастроу указывает на три линии таких свидетельств – это разбегание галактик, начала термодинамики и эволюция звёзд – доказывающих, что Вселенная имела своё начало (Jastrow, 111). Отметим, что мы, коль скоро говорим о переходе от отсутствия материи к её существованию, очевидным образом имеем дело с неповторимыми событиями, которыми должна заниматься наука о происхождении.

Второе начало термодинамики. Самой, возможно, значимой линией свидетельства является Второе начало термодинамики. Согласно этому закону, «количество полезной энергии во Вселенной уменьшается». Или, в иной формулировке: «В замкнутой изолированной системе количество полезной энергии не возрастает». Или: «Материя, предоставленная самой себе, стремится к хаосу». Вне зависимости от того, как мы его сформулируем, это начало показывает, что в вечной Вселенной полезная энергия исчерпалась бы и наступило состояние полного хаоса. Поскольку это ещё не так, у Вселенной должно было быть начало.

Первое начало термодинамики указывает, что фактическое количество энергии во Вселенной остаётся постоянным – оно не меняется. А Второе начало термодинамики говорит нам, что количество *полезной* энергии в любой замкнутой системе (каковой является и Вселенная в целом) не возрастает. Всё стремится к хаосу, и Вселенная со временем деградирует. Так вот, если общее количество энергии остаётся постоянным, но запас полезной энергии у нас исчерпывается, значит, начинали мы не с бесконечного количества энергии. Бесконечный запас исчерпать невозможно. А это значит, что Вселенная конечна и всегда была конечной. Её существование не может простираться в прошлое до бесконечности. Итак, она должна была иметь своё начало. А имея своё начало, она должна была иметь и свою причину, так как каждое событие имеет соответствующую причину (*см*. принцип причинности).

Разбегание галактик. Учёные утверждают, что Вселенная не существует просто и неизменно, совершая своё равномерное движение из вечности в вечность. В действительности всё выглядит так, как будто галактики разбегаются из центральной точки своего возникновения; причём в прошлом расширение шло быстрее, чем сейчас. Вглядываясь в дали космоса, мы также вглядываемся в дали прошлого. Мы видим космические объекты такими, какими они были много лет назад, когда испустили дошедший до нас свет. Излучение от звезды, удалённой от нас на 7 миллионов световых лет, показывает, где она находилась и как выглядела 7 миллионов лет назад. Алан Сэндидж (Sandage), используя 200-дюймовый телескоп, собрал информацию о 42 галактиках, проникая в космос на добрые 6 миллиардов световых лет от нас. Его измерения показывают, что Вселенная в прошлом расширялась быстрее, чем в наши дни. Этот результат служит ещё одним подтверждением теории о том, что Вселенная начала своё существование со взрыва (Jastrow, *God and the Astronomers*, 95).

Фоновое реликтовое излучение. Третьей линией свидетельства о том, что Вселенная имела начало, служит явление фонового реликтового радиоизлучения, которое приходит отовсюду. Сначала это явление приняли за неисправность аппаратуры или наводки. Но дальнейшие исследования показали, что «помеха» исходит отовсюду – в самой Вселенной осталось слабое излучение от какой-то давней катастрофы, которая могла выглядеть наподобие исполинского огненного шара. Джастроу утверждает:

Никаких иных объяснений, кроме Большого взрыва, для этого исполинского излучающего шара до сих пор не найдено. Последний довод, убедивший уже практически каждого Фому неверующего, состоял в том, что излучение, которое обнаружили Пензиас (Penzias) и Вильсон (Wilson), по своему распределению энергии между колебаниями с различной длиной волн в точности соответствовало предполагаемому излучению при температурах грандиознейшего взрыва. Сторонники стационарной Вселенной отчаянно пытались найти

альтернативное объяснение, но так в этом и не преуспели [ibid., 5].

Открытие больших масс материи. С тех пор как Джастроу писал о трёх линиях свидетельства о начале Вселенной, была обнаружена и четвёртая такая линия. Согласно предсказаниям теории Большого взрыва, должны были существовать значительные количества материи, ассоциированной с изначальным, породившим Вселенную взрывом, однако их не удавалось обнаружить вплоть до 1992 года. Астрономы с помощью орбитального телескопа «Хаббл» обнаружили ту самую массу материи, которую предсказывала космологическая теория Большого взрыва. Итак, разносторонние свидетельства чрезвычайно убедительно доказывают тот факт, что Вселенная имела своё начало.

Причина мироздания. Если Вселенная не вечна, а начала существовать в какой-то момент, то, как требует принцип причинности, она должна была иметь свою причину. Ведь всё, что начинает существовать, имеет свою причину. Следовательно, была причина и у Вселенной.

С точки зрения логики, если мы ищем причину, которая существовала до того, как начала существовать Вселенная (природа), мы ищем сверхъестественную причину. Даже Джастроу, убеждённый агностик, сказал не более и не менее как следующее: «Существование того, что я, как и любой другой человек, назвал бы действием сверхъестественных сил, является теперь, насколько я знаю, научно доказанным фактом» (ibid., 15, 18). Поскольку он рассуждает с точки зрения науки о функционировании мироздания, он, по всей видимости, имеет здесь в виду, что не существует вторичных причин, которые могли бы объяснить происхождение Вселенной. Однако мы, осознавая, что это вопрос науки о происхождении, можем постулировать существование сверхъестественной первичной причины, которая, надо полагать, и будет наиболее правдоподобным ответом на этот вопрос.

Заключение. Джастроу красочно формулирует суть проблемы, с которой сталкиваются приверженцы космической эволюции. Он заканчивает свою книгу словами:

Для учёного, который жил верой в могущество разума, эта история кончается словно ночной кошмар. Он преодолел горные хребты невежества; он приступил к покорению величайшей вершины; взобравшись наконец на последний уступ, он встречается с компанией богословов, которые сидят там уже не одно столетие [ibid., 105–6].

Альберт Эйнштейн (Einstein), которого свидетельства того, что мироздание имело начало, привели в замешательство, говорил о своём желании «узнать, как Бог создал этот мир. Меня не интересуют те или другие феномены, спектры тех или иных элементов. Я хочу понять Его мысли; остальное есть детали» (цитируется в Herbert, 177).

Библиография:

W. L. Craig, *The Kalam Argument for the Existence of God*.

F. Heeren, *Show Me God*.

N. Herbert, *Quantum Reality – Beyond the New Physics*.

D. Hume, *The Letters of David Hume*, Vol. 1.

M. D. Lemonick, «Echoes of the Big Bang», *Time*. 4 May 1993.

R. Jastrow, «A Scientist Caught between Two Faiths», *CT*, 6 August 1982.

→ *God and the Astronomers*.

H. Ross, *The Fingerprint of God*.

E. Whittaker, *The Beginning and End of the World*.

Эволюция теистическая

(*EVOLUTION, THEISTIC*)

Определение. Говоря в широком смысле, концепция теистической эволюции есть вера в то, что Бог использовал эволюцию в качестве Своего инструмента для создания разнообразных форм физической жизни на нашей планете, в том числе человеческой жизни. Существует, однако, несколько концепций эволюции, которая, как предполагается, происходила при участии Бога. В самом деле, существуют разные концепции Бога и Его участия в эволюции.

Типы эволюции, происходящей при участии Бога. Не все виды эволюции, происходящей при участии Бога, являются в формальном смысле разновидностями теистической эволюции, так как во многих из них не предполагается теистическая концепция Бога. Приведённая ниже классификация является лишь вспомогательной, но не исчерпывающей.

Теистическая эволюция. Под «теистической» концепцией эволюции понимается вера в то, что теистический Бог использовал запущенный Им эволюционный процесс для создания всех видов живых организмов. Кроме того, слово «теистическая» подразумевает, что Бог совершил, по крайней мере, ещё одно °чудо после своего изначального сотворения мира *ex nihilo*, «из ничего» (*см*. творение: различные взгляды). Иначе не было бы никакого различия между теизмом и деизмом в вопросе происхождения жизни. Разумеется, теистические эволюционисты (которые должны признавать не менее двух сверхъестественных актов творения) могут по-прежнему верить в другие библейские чудеса после творения, такие как °рождение от Девы или °Воскресение.

Минимальная °теистическая эволюция. Приверженцы минимальной теистической эволюции считают, что Бог совершил два сверхъестественных акта творения: 1) *сотворение материи «из ничего»;* 2) *сотворение первой жизни. После этого все остальные живые существа, в том*

числе люди, развились в ходе естественных процессов, которые Бог предопределил с самого начала.

Максимальная °теистическая эволюция. Приверженцы максимальной теистической эволюции считают, что Бог совершил по меньшей мере три сверхъестественных акта творения: сотворение материи, первой жизни и человеческой души. После изначального сотворения материи и жизни все живые организмы, в том числе тела людей, развивались согласно естественным законам, установленным Богом с самого начала. Это традиционная точка зрения римских католиков, по крайней мере на протяжении последних ста лет.

Веру в большее количество сверхъестественных актов творения, возможно, лучше было бы называть минимальной формой креационизма (хотя границы здесь условны), поскольку при этом предполагается, что Бог осуществлял в творении сверхъестественное вмешательство не менее четырёх раз. Большинство учёных, разделяющих эту точку зрения, считают также, что Бог осуществлял сверхъестественное вмешательство не четыре раза, а намного больше. Сами себя они обычно называют «прогрессивными креационистами». В эту категорию попадают Бернард °Рамм и Хью Росс (Ross; *The Fingerprint of God*).

Деистическая эволюция. °Деизм характеризуется неверием в какие бы то ни было сверхъестественные деяния или чудеса после первоначального акта сотворения материальной Вселенной «из ничего». Что же касается эволюционных процессов и возникновения различных форм жизни, в том числе человеческих существ, то в этом аспекте нет реального различия между эволюцией деистической и натуралистской, которая ассоциирована с °атеизмом и °агностицизмом.

Пантеистическая эволюция. Ещё одна форма эволюции, предполагающая веру в Бога, называется пантеистической эволюцией. °Пантеизм, в отличие от теизма и деизма, характеризуется верой в то, что Бог есть всё и всё есть Бог. Бог есть мироздание или Природа. Такого рода убеждений придерживались Бенедикт °Спиноза и Альберт °Эйнштейн. Сэр Фред Хойл (Hoyle), бывший атеист, выражает такую точку зрения

в своей книге «Эволюция из космоса» (*Evolution from Space*; 1981). Согласно этой концепции, Бог сотворил первую жизнь, а затем, в разные моменты, создал и многие основные её формы, о чём свидетельствуют большие пробелы в летописи ископаемых останков. Однако Бог, Который разумно вмешивался в творение, создавая различные формы жизни, делал это изнутри Вселенной, не был трансцендентен ей. Ибо Бог есть Разум Вселенной. Бог есть Природа.

Панентеистическая эволюция. В отличие от пантеизма, где Бог есть всё, в °панентеизме принято, что Бог – во всём. Панентеизм характеризуется верой в то, что Бог есть Жизненная Сила внутри Вселенной и внутри эволюционной силы. Анри Бергсон (Bergson) выразил эту точку зрения в 1907 г. в своей книге «Творческая эволюция». Той же позиции, по всей видимости, придерживался и представитель римско-католического эволюционизма Тейяр де Шарден (de Chardin). Согласно таким взглядам, эволюция есть непрекращающийся процесс, неуклонно двигающийся вперёд, иногда даже «скачком», и движимый имманентной мирозданию божественной Силой.

Оценка. Поскольку сущность всех этих взглядов критикуется в других статьях в качестве деизма, пантеизма и панентеизма, здесь нет необходимости повторяться. Нам остаётся только указать, что подобные взгляды на эволюцию живых организмов примыкают к отрицанию всего сверхъестественного, характерному для атеизма и агностицизма. Только теизм характеризуется подлинной верой в сверхъестественные деяния Бога, трансцендентного мирозданию и в некоторых случаях вмешивающегося в его дела.

Многие из доводов, выдвигаемых против натуралистской или материалистической концепции эволюции, относятся также и к рассмотренным нами другим концепциям эволюции, где сохраняется вера в Бога. Ведь то, что естественные процессы в этом случае инициированы теистическим Богом, уже мало что меняет. Как показывают свидетельства, не имеющие разума естественные силы не способны породить жизнь или новые

формы жизни, не говоря уже о человеческих существах (*см*. Дарвин, Чарлз; эволюция биологическая: недостающие звенья).

Библиография:

H. Bergson, *Creative Evolution*.

C. Darwin, *On the Origin of Species*.

→ *The Descent of Man*.

F. Hoyle, *Evolution from Space*.

G. Mills, «A Theory of Theistic Evolution as an Alternative to Naturalistic Theory», *Perspectives on Science and Christian Faith* (1995).

B. Ramm, T*he Christian View of Science and Scripture*.

D. Ratzsch, *Battle of Beginnings.*

H. Ross, *The Fingerprints of God.*

Teilhard de Chardin, *The Omega Point*.

H. Van Till, *Portraits of Creation*.

→ *The Fourth Day*.

Эволюция химическая

(*EVOLUTION, CHEMICAL*)

Приверженцы химической эволюции заявляют, что появление первой жизни путём её спонтанного зарождения вполне объясняется действием одних только естественных законов. Креационисты настаивают на необходимости разумной причины для создания основных строительных блоков жизни. Вопреки распространённому мнению, позитивное свидетельство в пользу разумной причины не основано на исчезающе малой статистической вероятности случайного возникновения жизни. Дело скорее в том, что наука не основывается на случайностях; она основывается на наблюдаемости и воспроизводимости (*см*. происхождение вселенной).

Несмотря недостоверный научный факт, установленный в опытах Луи Пастера (Pasteur; 1822–1895), – что жизнь не зарождается спонтанно из неживой субстанции – все натуралистические учёные убеждены, что один раз, в самом начале, это всё-таки произошло. Научной основой для такого мнения служат опыты Гарольда Юри (Urey) и Стэнли Миллера (Miller). Они показали, что основные строительные блоки жизни (аминокислоты) могут быть получены из простейших химических ингредиентов (водород, азот, аммиак, двуокись углерода) благодаря действию естественных законов без какого бы то ни было разумного вмешательства. Пропуская через такую среду электрический разряд, экспериментаторы наблюдали образование этих фундаментальных элементов жизни. В предположении, что разряды молний проходили через подобные среды в первичной атмосфере, первая жизнь вполне могла возникнуть за счёт чисто естественных процессов на Земле или где-то в другом месте.

Теория сводится к следующему: вскоре после того, как Земля достаточно остыла, в ходе химических реакций в смеси водорода, азота, аммиака и двуокиси углерода возникли элементарные аминокислоты, которые со временем эволюционировали до появления соответствующих цепочек

ДНК и, наконец, живых клеток. Предполагается, что этот процесс занял несколько миллиардов лет и для его поддержания необходимо было поступление энергии от солнца, вулканов, молний и космических лучей.

Проблемы. То мнение, что жизнь могла возникнуть за счёт чисто естественных причин, встречает серьёзные возражения.

Оно противоречит всему накопленному наукой опыту, который неизменно указывает, что жизнь никогда не возникает из неживой субстанции. Устаревшая и ошибочная вера в возможность этого основывалась на невежестве в отношении микроскопических бактерий. Когда Пастер простерилизовал контейнер, уничтожив бактерий, никакой жизни в нём не возникало. На ту же невозможность указывает принцип причинности. Фундаментальная концепция причинности требует, чтобы следствие никогда не превосходило свою причину (*см*. принцип причинности). Точно так же, как небытие не может породить бытие, неживое не может породить живое. Вода сама по себе не может подняться выше своего источника.

В экспериментах о происхождении жизни имело место незаконное вмешательство самих исследователей. Например, разумное вмешательство осуществлялось на нескольких уровнях. Почему определённые газы (такие как водород) входили в состав среды, а другие (такие как кислород) не входили? Разве это не есть разумный выбор, основанный на знании того, что благоприятно и что неблагоприятно для желательного исхода опыта? Далее, кто конструировал аппаратуру для эксперимента? Почему она не имела другую конструкцию? Почему решили пропускать через среду электрический разряд? Очевидно, что разумные решения принимались относительно многих и многих аспектов.

Существует необоснованное предположение о том, что первичные условия на Земле (или где-то ещё) были схожи с условиями эксперимента. Сейчас выяснилось, что два критически важных параметра были иными. Поскольку экспериментальный процесс в присутствии кислорода не шёл бы, предполагалось, что древняя атмосфера Земли была бескислородной. Но сейчас известно, что это не так. Данный

факт сам по себе достаточен для опровержения результатов эксперимента и теории химической эволюции. Далее, как признают даже многие приверженцы химической эволюции, реагенты в тех концентрациях, которые использовались в эксперименте, нигде на Земле не встречаются. Весь сценарий «первичного бульона» представляет собой миф (см. Thaxton, chap. 4).

Аналогия между экспериментом Миллера и известными условиями на древней Земле недействительна, поскольку в ней не учитывается наличие деструктивных факторов. Кислород нарушил бы ход процесса. А необходимая для него энергия солнца и космических лучей разрушала бы сам образующийся продукт. При условиях, требующихся для того, чтобы жизнь возникла спонтанно, более вероятно, что эти химические вещества разрушались бы быстрее, чем синтезировались. В природе действует множество разрушительных сил, которые уничтожают упорядоченность и сеют хаос. Это проявления Второго начала термодинамики (*см*. законы термодинамики).

Даже если нужные химические вещества всё-таки могли синтезироваться, не даётся никакого ответа на вопрос о том, как они могли выстроиться в нужном порядке и оказаться заключёнными в оболочку живой клетки. Для этого требуется совсем другой набор условий.

Далее, эволюционисты так и не смогли указать на какой бы то ни было механизм утилизации энергии, необходимой для отбора и сортировки аминокислот, которые должны выстроиться вдоль каждого гена при формировании живого организма. Никакого смысла нет иметь полный ящик батареек, если нет фонарика – устройства для утилизации энергии – куда их можно поместить. Молекула ДНК чрезвычайно сложна. Описание этой сложности – *см*. эволюция биологическая.

Даже в предположении, что энергии для этих целей могло оказаться достаточно, единственные системы, способные утилизировать энергию для такого рода задач, – это системы живые или разумные. Легко накачать в систему огромное количество энергии, чтобы её нагреть, но, чтобы сформировать её структуру и создать информацию, необходим разум.

И наконец, даже с учётом всех видов разумного вмешательства в эксперименте Миллера (что, кстати, не позволяет считать происходившие в нём процессы чисто естественными), в результате не было получено ни одной живой клетки. Аминокислоты – это лишь химические вещества. Как бы ни были они интересны с биологической точки зрения, они не являются живыми. Один критически важный и отсутствующий элемент – ДНК, этот код жизни – служит позитивным свидетельством в пользу разумного творения.

Другие натуралистские теории. Были выдвинуты и другие теории, объясняющие происхождение первой жизни на Земле. Одна из них сводится к тому, что здесь действовали естественные законы, которые ещё не открыты (однако при таком подходе учёные способны лишь оправдываться незнанием законов, а не опровергнуть мнение о сотворении жизни). Другие предполагают, что жизнь могла быть занесена на Землю из космоса, либо на метеоритах, либо на древних космических кораблях, но обе эти гипотезы всего лишь отодвигают решение проблемы на один шаг: откуда пришла эта жизнь? Термальные разломы на морском дне и глиняные отложения изучались в качестве вероятных «инкубаторов» для появления жизни, однако это не объясняет способ утилизации энергии, благодаря которому становится возможной специфическая сложность. Наиболее вероятной причиной, и единственной, на которую указывают имеющиеся свидетельства, выступает причина разумная. Единственной настоящей проблемой является спор между пантеистами и теистами, которые согласны между собой в том, что за специфической сложностью живых существ должен стоять Разум, и расходятся только в вопросе, существует ли этот Разум вне Вселенной или исключительно в ней.

Свидетельства разумности творения. В пользу естественных причин возникновения жизни свидетельства отсутствуют, но имеются ли позитивные свидетельства, указывающие на разумную причину появления жизни?

Ключом к пониманию того, какого рода причина может быть ответственна за возникновение жизни, служит принцип аналогии

(или единообразия). Это один из фундаментальнейших принципов в любом научном исследовании прошлого. Археология применяет его, постулируя разумную причину возникновения древних артефактов, которые могли быть созданы исчезнувшими цивилизациями. В программе SETI (*Search for Extra Terrestial Intelligence* – «Поиск внеземного разума») учёные, анализируя приходящие из космоса радиоволны в поисках внеземной жизни, ищут то, что выбивается из единообразия.

Принцип аналогии (единообразия). Снова и снова наблюдая, какого рода следствия порождаются различными причинами, мы в состоянии установить, какого рода причина была необходима для возникновения жизни. Мы знаем, что округлые камни с регулярностью появляются вследствие естественных причин, из-за движения воды и трения друг о друга. Кремень и обсидиан никогда не превратятся таким способом в наконечник копья или стрелы. Единственный вопрос, следовательно, состоит в том, больше ли похожа живая клетка на обкатанную гальку или на каменный наконечник. Любой, кто видел каменные 18-метровые изваяния президентов на склоне горы Рашмор (Южная Дакота), знает, что эти скульптурные портреты возникли вследствие разумной причины. Дело не только в том, что естественные причины никогда не создали бы такого рода специфическую информацию, какая содержится на склоне горы Рушмор. Благодаря повторяющимся наблюдениям известно также, что разумные причины способны именно на такую специфику.

Специфическая сложность указывает на разумную причину. Тот род свидетельства, которое указывает на разумную причину возникновения жизни, называется специфической сложностью. Карл °Саган сказал, что единственное сообщение из дальнего космоса подтвердило бы его веру в существование внеземной жизни. Такая радиопередача отличалась бы *специфической сложностью*. Или, говоря точнее, поскольку мы знаем, что сложные сообщения всегда являются следствием разумной причины, нам остаётся только выяснить, содержит ли живая клетка подобные сложные сообщения. После открытия

ДНК, этого кода жизни, ответ ясен. Из всего существующего в природе только живые клетки содержат сложные сообщения, характеризующиеся специфической сложностью. Осколок кварца характеризуется специфичностью, но не сложностью. Сообщение, закодированное в кристалле, повторяется примерно так: *топтоптоптоптоптоп*. Цепочка случайных полимеров (называемых полипептидами) сложна, но не содержит специфического сообщения. Её сообщение выглядело бы примерно так: *хцсощшзугшрывхб*. Только в живой клетке сочетаются специфика и сложность, которая не сводится к повторению, но передаёт сообщение, то есть имеет ясную функцию, например: *В этом предложении есть смысл*. Таким образом, живая клетка указывает на свою разумную причину. В науке говорят о простейших живых формах и сложных живых формах. Но даже простейший одноклеточный организм содержит информации достаточно, чтобы при изложении её английскими словами заполнить целый том Британской энциклопедии.

Ясное и различимое сообщение – сложная система со специфической функцией – было порождено какой-то формой разума, вмешавшегося, чтобы установить для естественной субстанции эти строгие структурные пределы, которым она не смогла бы подчиниться сама по себе. Некоторые явления природы характеризуются упорядоченностью и вызывают благоговейные чувства, но совершенно явно порождены игрой естественных сил. Для формирования Большого каньона и Ниагарского водопада потребовались только слепые силы ветра и воды. Но такое нельзя было бы сказать о склоне горы Рушмор или о гидроэлектростанции. Для их создания потребовалось целенаправленное воздействие разума.

Подтверждение со стороны теории информации. Исследования в области теории информации подтверждают, что присутствие разумной причины можно установить просто по частоте букв в коде. В последовательности букв (символов), передающих сообщение (даже если мы не умеем его прочитать), каждая буква встречается с определённой частотой. Благодаря этому можно расшифровывать неизвестные коды, а

также удалять из записи фоновые шумы, повышая качество сигнала.

Чем можно объяснить внезапное возникновение жизни и сопровождавшее его появление в живой материи информационной структуры? Если мы применим в этом вопросе принцип аналогии (единообразия), то выясним, что единственная причина, которая, как мы знаем, обычно порождает такого рода следствия, есть причина разумная. Тогда вполне обоснованно предположение, что и в прошлом для этого потребовалась разумная причина. Нас убеждает в этом единообразие нашего опыта, а по словам Дэвида °Юма, «так как единообразный опыт равносилен доказательству, то […] у нас есть прямое и полное доказательство, вытекающее из самой природы факта» (Hume, 122–23). Поскольку невозможно, чтобы в данном случае речь шла о человеческом разуме и вообще о каких-то живых существах из сферы естественного, то этот разум должен быть сверхъестественным. Таким образом, в ходе природных событий выявляется сингулярность, которая раздражает большинство учёных; однако, коль скоро мы признаём существование главного сингулярного скачка от «ничего» к «нечто» при возникновении Вселенной, мало что можно будет возразить против идеи о ещё одном сверхъестественном вмешательстве, на которое к тому же недвусмысленно указывают имеющиеся у нас свидетельства.

Подтверждение со стороны молекулярной биологии. В книге Майкла Бехе «Чёрный ящик Дарвина» (Behe, *Darwin's Black Box*) приводятся весомые доводы, основанные на сущности живых клеток и указывающие, что такие клетки не могли возникнуть или эволюционировать никаким иным образом, как только вследствие разумного замысла. Во многих случаях в клетках присутствует неустранимая сложность структуры, которую нельзя объяснить накоплением малых изменений, вызванных эволюцией.

Дарвин признавал: «Если бы удалось продемонстрировать, что существовал какой-либо сложный орган, который не мог бы сформироваться за счёт многочисленных, последовательных и

малых изменений, это абсолютно опровергло бы мою теорию» (Darwin, *Origin of Species*, 154).

Даже эволюционисты, такие как Ричард Докинс, признают:

Вполне возможно, что эволюция фактически не всегда происходила постепенно. Однако она должна была быть постепенной, коль скоро на неё ссылаются для объяснения возникновения сложных органов, явно имеющих организованную структуру, таких, например, как глаз. Ибо если она не была в таких случаях постепенной, всякое её значение для объяснений исчезает. Если в этих случаях не было плавности переходов, мы возвращаемся к чудесам, которые суть синоним для полного отсутствия (натуралистских] объяснений (Dawkins, 83].

Бехе приводит многочисленные примеры необъяснимой сложности структуры, которая не могла бы возникнуть в итоге последовательности малых шагов. Он приходит к выводу:

Ни один учёный из Гарвардского университета, ни один учёный из Национального института здравоохранения (National Institutes of Health), ни один из членов Национальной академии наук, ни один из Нобелевских лауреатов – никто не способен дать детальное описание того, каким образом ресницы или зрение, или свёртываемость крови, или любой сложный биохимический процесс могли сформироваться путём дарвивовской эволюции. Но они перед нами. Всё это каким-то образом существует: если это появилось не по Дарвину, то как? (Behe, 187]

Другие примеры неустранимой сложности структуры, на которые указывает Бехе, связаны с такими аспектами биохимии, как редупликация ДНК, транспорт электронов, синтез теломер, фотосинтез и регуляция транскрипции ДНК (ibid., 160). «Жизнь на Земле, на самом фундаментальном своём уровне, в самых критических своих элементах является результатом разумного вмешательства» (ibid., 193). Бехе добавляет: «вывод о разумной организации структуры естественным образом вытекает из самих имеющихся данных – отнюдь не из священных книг или сектантских верований. Представление о разумном факторе при формировании биохимических систем –

это рутинное умозаключение, не требующее для себя новых принципов логики или науки» (ibid.). Таким образом, «результат этих соединённых усилий по исследованию клетки, исследованию жизни на молекулярном уровне, – один: это громкий, отчётливый, пронзительный крик о «разумной организованности»! Этот результат столь недвусмыслен и столь важен, что его следует расценивать как одно из величайших достижений во всей истории науки. Это открытие сравнимо с открытиями Ньютона и Эйнштейна» (ibid., 232–33).

Заключение. Как показал Юм, в мире эмпирики мы постулируем существование причинно-следственных связей только потому, что мы снова и снова наблюдаем сочетаемость определённых событий. А поскольку настоящее служит ключом к прошлому, то же самое можно сказать о причинах происхождения. Следовательно, ненаучным было бы предположение о какой-либо иной, кроме разумной, причине появления первой живой клетки, ведь повторяемость нашего опыта в этом вопросе указывает, что единственно известной категорией причин, способных порождать такую специфическую сложность, какая присутствует в живой материи, являются причины разумные. Теория химической эволюции, таким образом, не выдерживает научной проверки. И неуместно было бы строить умозрительные гипотезы о том, что естественные причины всё же возможны, так как наука основана на свидетельствах, в данном случае ясно указывающих в сторону разумной причины на основе той постоянной сочетаемости событий, которую Юм называл «доказательством».

Библиография:

M. J. Behe, *Darwin's Black Box*.
R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*.
M. Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*.
D. Hume, A*n Inquiry Concerning Human Understanding*.
A. Johnson, *Darwin on Trial.*
L. Orgel, *The Origin of Life*.
M. Polanyi, «Life Transcending Physics and Chemistry», *CEN*.
C. Thaxton, et al., *The Mystery of Life's Origin*.

Эдвардс, Джонатан

(*EDWARDS. JONATHAN*)

Джонатан Эдвардс (1703–1758) был выдающимся богословом и философом, проповедником ревивализма и пастором раннеамериканского периода. Сын служителя конгрегационалистской церкви, Эдвардс был апологетом классического направления (*см*. апологетика классическая). Получив степень бакалавра в Йельском университете (1720), он в 1726 г. начал служение в пресвитерианской церкви Нью-Йорка. Умер он в 1758 г., всего через несколько недель после того, как занял пост президента Колледжа Нью-Джерси (ныне Принстонский университет).

Глубокое влияние на Эдвардса оказали Джон °Локк (Locke; 1632–1704) и Исаак Ньютон (Newton; 1642–1727), а несколько меньшее – британский идеалист Джордж °Беркли (Berkeley; 1685–1753). Эдвардс, как настоящий вундеркинд, свои первые работы написал ещё подростком. В его первом философском труде «Бытие» («Of Being») содержится сильное космологическое доказательство, как и в другой его юношеской работе, «Разум» («The Mind»). Аналогичным образом, в своём «Сборнике» (*Miscellanies*) Эдвардс доказывает существование и необходимость Бога. В неопубликованной «Проповеди о Рим. 1:20» («Sermon on Romans 1:20», 1743) Эдвардс приводит подробное космологическое и телеологическое доказательство бытия Бога. Один из важнейших его трудов, «Свобода воли» (*The Freedom of the Will*, 1754), по своей направленности тоже является апологетическим, как и «Трактат о религиозных чувствах» (*A Treatise Concerning Religious Affections*, 1746). Самая значительная его работа по апологетике, «Рациональная божественность» (*A Rational Divinity*), так и не была окончена.

Апологетика Эдвардса. Эдвардс, как классический апологет, идущий по стопам °Фомы Аквинского и Джона Локка, начинает с доказательств существования Бога. Он использовал как космологическое, так и телеологическое доказательства, хотя больше внимания уделял последнему.

Соотношение веры и разума. Эдвардс соотносил разум и откровение. Разум выполняет восемь основных функций:

Во-первых, разум должен доказать существование Бога, Подателя откровения. Во-вторых, разум предвидит, что откровение будет дано. В-третьих, только разум может рационально воспринять любое «предполагаемое» откровение. В-четвёртых, исключительно разум способен продемонстрировать рациональность откровения. В-пятых, разум должен выявить истинность любого откровения. В-шестых, разум доказывает достоверность откровения. В-седьмых, разум, предвидя присутствие тайн в любом подлинном Божьем откровении, отстаивает их, опровергая все возражения против них. В-восьмых, хотя «божественный и сверхъестественный свет» не исходит от разума, именно разум постигает то, что освещается этим светом [Edwards, *Jonathan Edwards*, 22–23].

Существуют, однако, четыре важных ограничения для человеческого разума.

Во-первых, он не может сделать познание Бога «реальным» для человека невозрождённого. Во-вторых, он не может прийти к сверхъестественному, спасительному откровению или даже «ощутить» его чисто рассудочно. В-третьих, если он всё же воспринимает откровение, он не способен впоследствии определить, что может и чего не может содержать это откровение. В-четвёртых, он не способен даже «постичь» божественное откровение именно как божественное откровение, хотя способен выявить его присутствие (ibid., 27].

Доказательства существования Бога. Эдвардс описывает свой подход к доказательству бытия Божьего (*см*. Бог: свидетельства существования) в «Свободе воли» (Edwards, *Freedom of the Will*, 2.3). Апологет строит апостериорное, то есть основанное на следствиях, доказательство того, что должна существовать вечная причина, а затем переходит к априорной аргументации о том, что эта сущность должна быть необходимой и совершенной. Эдвардс комбинировал космологическое и телеологическое доказательства. Он даже оспаривал вечность Вселенной (см. Edwards, «Sermon on

Romans 1:20») в духе идей горизонтального (*калам*) космологического доказательства.

Бог вечен. То, что Бог должен быть вечен, Эдвардс твёрдо усвоил ещё в юности. В своём эссе «Разум» он приходит к такому выводу: «Совсем не странно, что должно быть [нечто вечное], ибо это подразумевается необходимостью наличия либо чего-то, либо вообще ничего». А поскольку существует что-то, то и всегда должно было существовать что-то. Почему? Потому что «ничто» есть невозможность, ведь «мы не можем знать ничего подобного, потому что такой вещи вообще нет».

Твёрдая убеждённость Эдвардса в том, что нечто существует вечно, вытекает из принципа причинности (*см.* принцип причинности), который он называет самоочевидным принципом, «велением здравого смысла», «разумом человечества» и «этим великим принципом здравого смысла» (Edwards, *Freedom*, 2.3). В своём «Сборнике» Эдвардс объявляет тот принцип, что все следствия имеют свою причину, самоочевидной истиной (*см*. первичные принципы). А в таком случае, «если мы представим себе время, когда не было ничего, вещь не начала бы существовать за счёт самой себя». Ведь мысль о том, будто бы что-то могло появиться без причины, противна разумению (Edwards, *Freedom*, 91, p. 74).

В невозможности появления чего бы то ни было без причины Эдвардс был настолько убеждён, что доказывал необходимость в причине даже для вечного мироздания. Ибо, «если мы и предположим, что мир вечен, всё же его красота, сложность замысла и целесообразность устройства не менее настоятельно будут указывать на существование его разумного создателя». Ведь «когда мы оцениваем такую поэму, как «Энеида» Вергилия, разве доставит она нам больше удовольствия, если нам скажут, что она – из вечности [...] и сможет ли она доставить нам больше удовольствия, если нам скажут, что она появилась из-за случайного падения капель чернил на бумагу?» (ibid., 312, pp. 79–80).

Должно существовать вечное существо. Итак, Бог оказывается вечен с необходимостью, так как вечное Ничто невозможно, ведь Ничто не могло бы породить нечто. Нечто

существует, значит, нечто было всегда. Есть только две возможности: Ничто или Бог. Однако, как ёмко сформулировал Джон Герстнер (Gerstner), ученик Эдвардса, «ничто есть вообще ничто. То есть мы не можем составить понятие Ничто. Если мы думаем, что у нас есть представление о Ничто, значит, мы полагаем, будто бы мы знаем, что *есть* это Ничто. *Ничто переходит в разряд существующего*; Ничто, следовательно, уже есть Нечто» (Gerstner, «Outline of Apologetics», 10).

Доказательства атрибутов Бога. Как справедливо отмечает Герстнер, «экстраординарные богословы, такие как Фома Аквинский и Джонатан Эдвардс, больше узнали о Боге из ординарного откровения в природе, нежели ординарные богословы узнали из экстраординарного откровения в Писании» (ibid., 99).

Эдвардс так суммирует то, что можно узнать о Боге из общего откровения (*см*. откровение общее): «Только с помощью метафизики можем мы продемонстрировать, что Бог не ограничен в местонахождении, или что Он неизменен; что Он не может чего-то не знать или что-то забыть; что для Него невозможно солгать или быть неправедным; и что есть только один Бог, а не сотни или тысячи богов» (Edwards, *Freedom*, 4.13).

Бог независим. Поскольку Бог вечен и необходим, Он должен быть независимым. Он предшествует миру, и мир зависит от Него, а не наоборот.

Богу присуще всякое совершенство. «Обладать некоторым, а не всем [совершенством] – означает быть финитным. Тогда он ограничен в некоторых отношениях, а именно, в отношении количества добродетелей или совершенств». Но «это [...] несовместимо с независимым и необходимым существованием. Ограниченность в добродетелях и превосходных качествах – это бытие лишь возможное» (Edwards, «Sermon on Romans 1:20»).

Бог инфинитен. Как настаивал Эдвардс, «нет ничего более бесспорного, нежели то, что существует несотворённое и неограниченное Существо» (Edwards, *Works*, 97–98). Ибо то, что необходимо и независимо, должно быть инфинитным.

Бог един. Поскольку Бог инфинитен, Он должен быть единственным. Ибо «быть инфинитным – означает быть всем, и было бы противоречием предполагать бытие дважды всего» (Edwards, «Miscellanies», no. 697). Вся реальность заключена в Боге, либо в Его сущности, либо в том, что из неё вытекает. По словам Эдвардса, «Бог есть итог всего сущего, и нет сущности вне Его сущности. Всё сущее – в Нём, и Он – во всём» (ibid., no. 880).

Критика Эдвардсом деизма. Эдвардс верил не только в существование Бога, но и в возможность чудес (*см*. чудеса; чудеса: значение для апологетики). Бог не есть Бог деизма (*см*. деизм). По сути дела, критика Эдвардсом деизма является одной из самых глубоких в восемнадцатом столетии.

Деисты, в отличие от христианских теистов, верят, что Бог сотворил мир и раскрыл Себя в природе, однако никогда не совершал чудес и не давал сверхъестественного откровения. Этот взгляд был выражен в так называемой «библии деистов» Мэтью °Тиндала, в книге «Христианство так же старо, как мир; или Евангелие: переиздание религии природы» (*Christianity as Old as Creation, or the Gospel: A Republication of the Religion of Nature*, 1730 г.). По мнению Тиндала, как и других деистов, таких как Томас °Джефферсон, Томас Пейн (Paine) и Франсуа °Вольтер, естественного откровения вполне достаточно.

Герстнер отмечает, что Эдвардс «опровергает деистов не посредством апелляции к вере, но посредством рационального анализа» (Gerstner, «Outline of the Apologetics», 196). Он доказывает явную недостаточность разума, как замены откровению (ibid., p. 197). Споря с Тиндалом, Эдвардс утверждает, что коль скоро разум выявил факт происхождения откровения от Бога, вполне разумно будет считать, что каждая содержащаяся в этом откровении доктрина истинна (Edwards, *Works*, 2.479f.). Коль скоро известно, что Библия есть Слово Божье, здравое рассуждение требует принять все её предписания и указания.

Доказательство необходимости сверхъестественного откровения. Аргументация Эдвардса в отношении божественного откровения состоит из трёх частей: «1) Хотя Бог

через природу открывает о Себе столь многое, люди не получают реального «познания» Бога через природу; 2) даже если они всё-таки познают Бога через природу, природа не раскрывает, осудит ли их Бог или спасёт; 3) даже если природа раскроет этот факт, он не изменит враждебного отношения человека к Богу и спасению» (Gerstner, «Outline of the Apologetics», 198–99).

Люди не «познают» Бога через природу. Одну из своих проповедей Эдвардс назвал «Естественная слепота человека в вопросах религии» (Edwards, *Works*, 2.247f.). Ибо «существует крайнее, звероподобное ослепление в вопросах религии, естественным образом царящее в сердце человеческом» (ibid., 247). Это не ошибка чувств, но слепота сердца. Из этого «явственно видна *необходимость* божественного *откровения*" (ibid., 253).

Люди не знают, будут ли они спасены. Как бы хорошо ни было естественное откровение. оно не является спасительным. Естественное откровение несёт в себе осуждение, а не спасение. Оно оставляет людей без ответа на обвинение (Рим. 1:20). Если они «не будут убеждены в спасении, они будут убеждены в осуждении» (ibid., 255).

Естественное откровение не смягчает неприязнь. Природа оставляет человека враждебным Богу. Эдвардс приходит к выводу: «Полагаю, что человечество было бы подобно стаду животных в том, что касается знания всех важных истин, если бы в мире никогда не было такой вещи, как откровение, и что люди никогда не вышли бы из своего животного состояния». Далее: «Никто бы даже не подошёл к удовлетворительному пониманию божественного, если бы не откровение, содержащееся в Писании» (Edwards, «Miscellanies», 350). Как говорит Герстнер, «если естественное откровение что-то и раскрывает, так это то, что естественного откровения недостаточно» (Gerstner, «Outline of the Apologetics», 200).

Доказательства сверхъестественного откровения в Библии. Разумеется, это указывает лишь на то, что мы нуждаемся в частном откровении, а не на то, что у нас его нет. Чтобы показать, что Библия есть Слово Божье, Эдвардс

прибегает к двухсторонней аргументации: 1) Библия внутренне последовательна; 2) она имеет внешние подтверждения.

Внутренний критерий: рациональность. В отрицательной формулировке, христианство не ложно, потому что в нём есть тайны (*см*. тайна), но нет внутренних противоречий (см. Edwards, «Miscellanies», 544). Здравое рассуждение и откровение согласуются между собой, так что «Библия не предлагает [людям] поверить в вещи, противные разумению» (Edwards, «Sermon on Isaiah 3:10»). Путь Бога к сердцу человека лежит через его голову.

Внешний критерий: свидетельство чудес. Как и другие классические апологеты, Эдвардс убеждён, что возможность чудес следует из существования теистического Бога. Если Бог мог сотворить мироздание, Он может действовать в нём, творя чудеса. Такое сверхъестественное вмешательство принимает одну из четырёх форм.

Во-первых, есть чудеса сверхъестественных пророческих предсказаний (*см*. пророчества как подтверждение Библии). В «Сборнике» Эдвардс рассматривает исполнение ветхозаветных пророчеств, как общих, так и мессианских (Edwards, «Miscellanies», 443, 891, 1335). Только Бог может дать такие пророчества.

Во-вторых, чудеса могут совершаться для подтверждения полномочий посланника Божьего. Эдвардс обращается к чудесам Христа. Иногда, как в случае воскрешения Лазаря, Иисус заранее говорит, что сотворит чудо в подтверждение Своих слов. «И вот, можем ли мы вообразить, что Бог послушался самозванца или же так предначертал или просто потерпел, чтобы вещь, столь необычайная, произошла немедленно вследствие слов и действий самозванца?» (ibid., 444).

В-третьих, Эдвардс указывает на сверхъестественное содержание учения Моисея (*см*. чудеса: значение для апологетики), утверждая, что ничто божественное не может исходить из чисто человеческого источника. «Например, как могли иудеи, не искушённые в науке или философии и столь же предрасположенные к идолопоклонству, как и все окружающие

их народы, выдвинуть такое утончённое и развитое учение о Боге?» (ibid., 159, 1158).

В-четвёртых, Эдвардс указывает на сверхъестественные результаты обращения в веру. Как бы иначе мог человек преодолеть страх смерти? (Edwards, «Sermon on Romans 14:7»). В «Трактате о религиозных чувствах» Эдвардс обстоятельно показывает, что радость и умиротворение, сопровождающие христианское обращение, в других религиях отсутствуют.

Необходимость субъективного просветления. Эдвардс, при всех своих акцентах на рациональном и объективном свидетельстве, не считает, что общее или частное откровение достаточно для того, чтобы раскрыть развращённое сердце навстречу Божьей истине. Только «божественный и сверхъестественный свет» способен озарить сердце, чтобы оно приняло Божье откровение. Без этого божественного просветления никто не в состоянии принять Божье откровение, как бы сильны ни были свидетельства. Необходимо новое сердце, а не новый разум. Это приходит благодаря свету от Святого Духа. Этот божественный свет не несёт в себе новую истину или новое откровение. Но он даёт новое сердце, новый настрой для восприятия раскрытой в откровении истины (см. Gerstner, «Outline of the Apologetics», 295–97; *см*. Святой Дух: значение для апологетики).

Разумность свободы воли и предопределения. Как убеждённый приверженец веры в предопределение, Эдвардс считал, что у Бога нет обязанности спасти кого бы то ни было. Все заслужили того, чтобы отправиться в °ад. Таким образом, «Он может, если захочет, обречь всех на погибель, а может и искупить всех» (Edwards, *Jonathan Edwards*, 119). Но Бог избрал предначертать для некоторых небеса, а остальных предоставить их заслуженной участи в преисподней. Как же может быть, что все свободны, и всё же Бог непреложно предопределил, что спасены будут лишь некоторые? Эдвардс попытался рациональным путём примирить эти две, кажущиеся противоречивыми доктрины, указывая, что Свобода «есть сила, благоприятная возможность или преимущество, которыми каждый может воспользоваться как хочет» (ibid., 311). Свобода

выбора – это возможность делать то, что хочется, но именно Бог даёт стремление принять Его лишь избранным. Поэтому лишь они будут спасены (*см.* спасение младенцев; спасение язычников; универсализм).

Рациональная апология преисподней у Эдвардса. Нигде сильнее у Эдвардса не проявляется его убеждённость в рациональности христианства, нежели в его апологии доктрины вечного осознанного наказания. Эдвардс утверждает, что даже единственный грех заслуживает преисподней, так как вечный и святой Бог не может быть терпимым ни к какому греху. Насколько же тогда сильнее множество ежедневных грехов в мыслях, словах и поступках делает человека недостойным святого присутствия Бога? И всё это лишь усугубляется отвержением беспредельного милосердия Божьего. А если добавить сюда ещё и готовность выискивать изъяны в Божьей справедливости и милосердии, мы получим более чем достаточное свидетельство необходимости преисподней. Таким образом, утверждает Эдвардс, если мы обладаем подлинным духовным сознанием, нас будет удивлять не суровость ада, а наша собственная испорченность (Edwards, *Works*, 1.109).

Как указывает Эдвардс, «самая неразумная вещь – предполагать, будто бы грядущего воздаяния быть не должно, предполагать, будто бы Бог, Который сотворил человека существом рациональным, способным понимать свои обязанности и ощущать, что он заслуживает наказания, когда их не выполняет, будто бы этот Бог предоставит человека самому себе, позволив ему жить так, как тот хочет, и никогда не накажет его за его грехи, и не сделает никакого различия между хорошими и плохими (…) Как неразумно предполагать, будто бы Бог, сотворивший мир, оставит его в таком хаотическом состоянии, и не позаботится руководить Своими созданиями, и будто бы Он никогда не будет судить Свои разумные создания» (Edwards, *Works*, 2.884).

Эдвардс отвечает на некоторые из самых трудных вопросов о преисподней, какие только может задать рациональный разум:

Почему люди в преисподней не раскаиваются? Как кажется на первый взгляд, когда проклятые люди попадут в такое

ужасное место, у них возникнет стремление выйти из него. Это не так, рассуждает Эдвардс. Ибо как может место, лишённое милосердия Божьего, произвести то, чего не смогли произвести на земле никакие усилия Его благодати, а именно, преобразить сердце и изменить предрасположенность беззаконных людей к греху. Если бы преисподняя могла перевоспитать беззаконных грешников, они были бы спасены без Христа, Который является единственным путём к спасению (ibid., 2.520). Страданию не свойственно смягчать ожесточённые сердца; оно лишь больше их ожесточает. Эдвардс мог бы сегодня обнаружить, что высокий процент рецидивистов и закоренелых преступников в современных тюрьмах подтверждает его точку зрения.

Почему грехи временного существования заслуживают вечного наказания? Божия праведность требует вечного наказания за грехи, потому что «мерзость каждого преступления должна оцениваться в соответствии с достоинством или ценностью человека, против которого оно совершено» (Davidson, 50). Так, убийца президента или Римского папы вызывает больше отвращения, нежели убийца террориста или мафиозного босса. Грех против беспредельного Бога есть грех бесконечный, заслуживающий вечного воздаяния (Edwards, *Works*, 2.83).

Почему ад не может иметь значения для искупления? Преисподняя и удовлетворяет Божию праведность, и прославляет её, показывая, насколько велика и страшна её мера. «Карающая Божия праведность явит себя непреклонной, безошибочной, грозной и внушающей ужас, и поэтому славною» (ibid., 2.87). Чем более страшен и грозен суд, тем ярче блеснёт меч Божьего правосудия. Внушающая благоговейный ужас кара соответствует сущности внушающего благоговейный ужас Бога. С помощью этого величественного проявления Своего гнева Бог возвращает Себе величие, в котором Ему отказывали грешники. Грозная кара в той жизни вернёт Богу то, что люди отказывались отдать Ему в этой жизни. Те, кто предпочёл не воздавать Богу славу в этой жизни, вынуждены будут послужить к вящей Его славе в жизни иной.

Либо активным, либо пассивным образом, но все служат Богу. На небесах верующие будут служить Ему активным образом, восхваляя Его милосердие. В преисподней неверующие будут служить Ему пассивным образом, возвеличивая Его праведность. Точно так же, как не приносящее плодов древо годится только на дрова, непокорные люди будут только поддерживать огонь неугасимый (ibid., 2.126). Поскольку неверующие в своё время предпочитали держаться от Бога подальше, с какой стати мы не должны думать, что это избранное ими расстояние сохранится и в вечности?

Допустит ли милосердный Бог муки в преисподней? Предположение, будто бы милосердный Бог не допустит мук в преисподней, противоречит фактам. Бог допускает множество страданий в этом нашем существовании. Эмпирически ясен тот факт, что о несовместимости мук творения с Богом говорить не приходится (Gerstner, «Outline of the Apologetics», 80). Если бы для милосердия Божьего был непереносим вид вечных страданий, то непереносимы были бы и меньшие беды (Edwards, *Works*, 2.84).

Далее, Эдвардс настаивает, что Божье милосердие не есть сантименты или эмоции, которые могли бы перебороть Его праведность. Милосердие, понимаемое таким образом, представляло бы собой изъян в характере Бога. Это делало бы Его слабым и непоследовательным, не годным на роль Судии.

И наконец, наши собственные настроения и чувства преобразятся, будут более походить на Божии. Поэтому мы будем любить только то, что любит Бог, и ненавидеть то, что Он ненавидит. Поскольку Бога не печалит мысль о преисподней или вид страданий, не будет это задевать и нас – даже по отношению к людям, которых мы любили в этой жизни. Эдвардс посвятил этой теме целую проповедь под названием «Погибель нечестивых, созерцаемая праведными» («The End of Wicked Contemplated by the Righteous»). В пересказе Герстнера, «никоим образом не будет это выглядеть жестоким со стороны Бога – причинять такие чрезвычайные страдания таким чрезвычайно нечестивым созданиям» (Gerstner, «Outline of the Apologetics», 90).

Оценка. Следствия для апологетики, вытекающие из трудов Эдвардса, мы сможем осветить лишь вкратце.

Положительная оценка. Джонатан Эдвардс был знаменитым американским проповедником духовного возрождения и глубоким интеллектуалом – сочетание редкое. Его апология веры лежала в русле традиций °классической апологетики.

Что бы ни говорили об ответах Эдвардса на трудные вопросы относительно преисподней, он попытался решить ряд наиболее трудных богословских проблем. Он верил, что Божия истина находится в гармонии со здравым рассуждением. Его апология христианства начинается с одного из самых рациональных и убедительных доказательств существования Бога, когда-либо выдвинутых теистами.

Несмотря на особую роль, отводимую им разуму, Эдвардс не был рационалистом. Он доказывал необходимость частного откровения. Он был убеждён, что одного рассудка недостаточно, чтобы привести людей к Христу. Ничто меньшее, нежели сверхъестественное действие божественного просветления на человеческое сердце, на это не способно (*см*. Святой Дух: значение для апологетики).

Эдвардс ясно видел необходимость выдвинуть рациональную аргументацию о существовании Бога, прежде чем переходить к историческому обоснованию христианского вероучения. При этом он также считал, что истинность христианства не может быть подтверждена без обращения к внешнему свидетельству. Это не только рациональный, но и фактуальный критерий истинности христианского вероучения.

Негативная критика. Эдвардс подвергался как обоснованной, так и необоснованной критике. Критика, обычная для реформатского богословия, рассматривается в статье *свобода воли*. Однако для точного понимания хода мыслей Эдвардса необходимо привести ответы на два обвинения: в том, что его платоновский (*см*. Платон) идеализм ведёт его к пантеизму, и в том, что у его Бога нет милосердия.

На обвинение в том, что у Эдвардса отождествление Бога со всем Сущим представляет собой пантеизм (*см*. пантеизм),

подробный ответ дан в Gerstner, «An Outline of Apologetics of Jonathan Edwards», pt. 2,99–107. У Эдвардса Бог есть «всё Сущее» только в том смысле, что всё сущее либо имеет Его сущность, либо вытекает из неё. Эдвардс проводит чёткое различие между Богом и творением, между Необходимым Существом и существами, лишь возможными. А его акценты на вечной участи отдельных людей, избранных Богом или осуждённых, несовместимы с пантеистическим мировоззрением (ibid., 104).

Один из доводов Эдвардса относительно преисподней сводится к тому, что Бог вообще не обязан быть милосердным. Милосердие, утверждает Эдвардс, состоит в выборе, а не в обязанности. Бог просто может проявить Своё милосердие по отношению к тем, кого для этого избрал. Этот довод выглядит опровержением того, во что, по словам Эдвардса, он верит: Бог есть Существо, совершенное во всём, что подразумевает и Его всеблагость. Но коль скоро Бог всеблаг, что-то в Его сущности должно обязывать Его помогать грешникам в беде. Безусловно, мы не сочли бы совершенно добрым того, кто не попытался бы спасти как можно больше людей с тонущего судна или из горящего здания.

Согласно Эдвардсу, никто не имеет побуждения действовать, пока на него не воздействует Бог. Свободный выбор – это возможность делать то, что хочется, но один лишь Бог даёт соответствующие желания. Однако в случае выбора Люцифера, решившего восстать против Бога, это означало бы, что Бог дал ему желание грешить. Но Бог не может грешить (Авв. 1:13–14), как не может и давать желание грешить свободным субъектам действия (Иак. 1:13–14). Таким образом, представляется, что концепция свободы воли у Эдвардса (и тесно связанная с ней концепция твёрдых кальвинистов) с рационалистической точки зрения непоследовательна.

Библиография:

B. W. Davidson, «Reasonable Damnation: How Jonathan Edwards Argued for the Rationality of Hell», *JETS*, 38.1 (March 96).

J. Edwards, *Freedom of the Will*.

→ *Jonathan Edwards: Representative Selections*..., Clarence H. Faust, et al., eds.

→ "Of Being", *The Philosophy of Jonathan Edwards from Hie Private Notebooks*, section 12, H. G. Townsend, ed.

→ «Sermon on Isaiah 3:10», unpub. ms., Yale University Beinecke Library.

→ «Sermonon Romans 1:20». unpub. ms., Yale University Beinecke Library.

→ «Sermon on Romans 14:7», unpub. ms.. Yale University Beinecke Library.

→ "The Mind", *The Philosophy of Jonathan Edwards from His Private Notebooks*, section 12. H. G. Townsend, ed.

→ *The Works of Jonathan Edwards*, E. Hickman, ed.

J. Gerstner, *Jonathan Edwards: A Mini Theology*.

___ «An Outline of the Apologetics of Jonathan Edwards» // *Bib. Sac*., 133 (January-March 1976; April-June 1976; July-September 1976; October-December 1976).

Эйнштейн, Альберт

(*EINSTEIN, ALBERT*)

Альберт Эйнштейн родился в немецком городе Ульме в 1879 г. Он окончил Цюрихскую инженерную школу в 1901 г. В 1905 г. Эйнштейн написал свою первую работу по теории относительности, которая принесла ему докторскую степень в Цюрихском университете. Позднее он в одночасье приобрёл всемирную известность в 1919 г., когда Британское королевское общество объявило, что его новая теория гравитации исправляет царившую в течение 300 лет теорию Исаака Ньютона. В 1921 г. Эйнштейн получил Нобелевскую премию по физике за свои исследования в области теоретической физики. Рост в Европе антисемитизма вынудил Эйнштейна с 1933 г. переехать в Соединённые Штаты, где он преподавал в Принстонском университете до своей смерти в 1955 г.

Эйнштейн тяготел к пацифизму, либерализму и сионизму. Целью всей его жизни было открытие единой теории поля, которая объединила бы все главные виды взаимодействий, существующие в природе, – и всю его жизнь эта цель от него ускользала. Его первая опубликованная работа был озаглавлена «Новое определение молекулярных размеров» (1905). В его следующей статье, «Эвристическая точка зрения на испускание и преобразование световых лучей», постулировалось, что свет состоит из квантов (позже названных фотонами), которые в своём поведении, кроме волновых свойств, проявляют определённые свойства, характерные для частиц. В статье «К электродинамике движущихся тел» он постулировал, что время и движение относительны и зависят от системы отсчёта наблюдателя. В следующей статье, «Зависит ли мера инерции тела от его энергии?», он предложил свою знаменитую формулу $E = mc^2$ (энергия равна массе, умноженной на квадрат скорости света). В 1916 г. Эйнштейн написал «Основы общей теории относительности», где утверждалось, что гравитация есть не просто сила, а поле,

искривляющее пространственно-временной континуум из-за присутствия в нём масс.

Взгляды на Бога и религию. Несмотря на свою поддержку движения сионистов, Эйнштейн не был набожным иудеем. Его связь с иудаизмом была скорее этнической, чем религиозной. Иудаизм занимал мало места в его жизни, однако он настаивал, что иудей может потерять свою веру и всё равно остаться иудеем. В письме периода Второй мировой войны к физику Паулю Эренфесту Эйнштейн выразил чувство горечи по отношению к Богу в связи с европейским холокостом: «Древний Иегова по-прежнему далёк от нас. Увы, он умерщвляет безвинных вместе с виноватыми, которых поражает с такой жуткой слепотой, что они не могут испытать чувства вины» (ibid., 156; *см*. хананеяне: истребление народа).

По поводу взаимоотношений религии и науки Эйнштейн считал, что «к сфере религии относится вера в то, что правила, действительные в мире бытия, рациональны, что они постижимы для разума. Я не могу себе представить подлинного учёного, не имеющего глубокой веры в это. Положение дел может быть описано образно: наука без религии хрома, а религия без науки слепа» (Frank, 286; *см*. вера и разум).

Упорядоченность Вселенной. Для Эйнштейна Вселенная характеризуется поразительной математической упорядоченностью:

Чем глубже человек проникнулся упорядоченной регулярностью всего происходящего, тем твёрже его убеждение в том, что рядом с этой упорядоченной регулярностью не остаётся места для причин иного свойства [чем Творец]. Для него ни человеческие, ни божественные правила не будут уже существовать в качестве независимой причины естественных событий. Безусловно, доктрина личностного Бога, вмешивающегося в естественный ход событий, никогда не сможет быть опровергнута, в каком-либо реальном смысле слова, наукой, так как эта доктрина всегда сможет найти для себя убежище в тех сферах, где научное знание ещё не установилось [ibid.; *см*. доказательство телеологическое].

Как поясняет биограф, Эйнштейн был убеждён в том, что «с математической точки зрения система физических законов чрезвычайно сложна и для понимания её требуются весьма значительные математические способности. Тем не менее он надеялся, что природа фактически подчиняется системе математических законов» (цитируется в Herbert, 177).

Природа Бога. В 1929 г., отвечая на каблограмму от нью-йоркского рабби Гольдштейна, Эйнштейн выразил свою веру в пантеистическую (*см*. пантеизм) концепцию Бога: «Я верю в Бога Спинозы, Который раскрывает Себя в гармонии всего сущего, а не в Бога, Который занимается участью и поступками людей» (Clark, 38; *см*. Спиноза. Бенедикт). В другом месте он добавляет: «Главный источник сегодняшнего конфликта между сферами религии и науки заключается в концепции личностного Бога» (Frank, 285). Итак, он отвергал °теизм в пользу пантеизма.

Соответственно, он отрицал, что после смерти людей ждёт какой-либо день вознаграждения или наказания. «Чего я не могу понять, так это одного – как может существовать Бог, Который будет вознаграждать или наказывать подвластных Ему людей или Который мог бы побудить нас проявлять нашу волю в нашей повседневной жизни» (Bucky, 85). Эйнштейн сказал: «Я не верю, что человеку следует как-то ограничивать себя в своих повседневных делах из-за страха наказания после смерти или что ему следует поступать определённым образом только ради того, чтобы получить после смерти вознаграждение [...] Религия не должна иметь ничего общего со страхом жизни или со страхом смерти, но должна быть стремлением к рациональному знанию» (ibid., 86).

Бог и чудеса. При той оговорке, что существование чудес никогда не удастся опровергнуть, Эйнштейн всё же присоединялся к Спинозе (Spinoza) в отрицании того, что они могут происходить: «Естественнонаучные законы были не только установлены теоретически, но и подтверждены на практике. Я, таким образом, не могу верить в эту концепцию антропоморфного Бога, Который имеет власть вмешиваться в действие этих естественных законов [...] Если и существует

такое понятие, как Бог, то это неуловимый Дух, а не образ, подобный человеку, который столь многие утвердили в своих представлениях. По сути дела, моя религия состоит в смиренном восхищении этим беспредельным в Своём превосходстве Духом, Который раскрывает Себя в тончайших деталях, доступных для восприятия нашим бренным и немощным разумом» (ibid.; *см.* чудеса: аргументы против).

Происхождение Вселенной. Странная ирония возникает в том, что касается взглядов Эйнштейна по отношению к Богу. Его неохотное признание модели °Большого взрыва для объяснения происхождения Вселенной должно было бы вынудить его перейти от пантеизма к более теистической позиции. Ибо Эйнштейн не смог найти такие объяснения для своих уравнений общей теории относительности, при которых не требовался бы вывод о начале Вселенной и её Зачинателе. Даже физик и антитеист конца двадцатого века Стивен Хокинг поднимает вопрос о том, кто же «вдыхает огонь жизни в эти уравнения» и кто устроил начальный взрыв Вселенной (Hawking, 99).

Сначала Эйнштейн противился накапливающимся свидетельствам о правильности модели Большого взрыва, возможно потому, что осознавал её теистические следствия. Чтобы избежать подобных выводов, Эйнштейн добавил в свои уравнения специальный вводящий в заблуждение «фадж-фактор», за что потом краснел, когда всё выяснилось. Надо сказать, что Эйнштейн, к его чести, в конце концов признал свою ошибку и пришёл к заключению, что Вселенная была сотворена. Так, он писал о своём желании «узнать, как Бог создал этот мир». Он заявил: «Меня не интересуют те или другие феномены, спектры тех или иных элементов. Я хочу понять Его мысли; остальное есть детали» (см. Herbert, 177).

Оценка. С точки зрения логики, рассмотрев свидетельства того, что Вселенная имела начало, Эйнштейн должен был бы прийти к тому же выводу, что и британский физик Эдмунд Уиттейкер (Whittaker): «Проще постулировать творение *ex nihilo* – когда божественная воля формирует природу из ничего» (Jastrow, «A Scientist Caught», 111; *см*. творение: различные взгляды). Даже Роберт Джастроу, убеждённый агностик, сказал:

«Существование того, что я, как и любой другой человек, назвал бы действием сверхъестественных сил, является теперь, насколько я знаю, научно доказанным фактом» (Jastrow, *God and the Astronomers*, 15, 18). Как отмечает Джастроу, «астрономы в настоящее время обнаружили, что сами себя загнали в угол, потому что они доказали, причём собственными научными методами, что мироздание возникло внезапно, в едином акте творения […] И они выяснили, что всё это стало результатом действия сил, относительно которых они не могут надеяться что-либо узнать» (ibid., 15). К сожалению, у нас нет свидетельств того, что Эйнштейн пришёл к выводу, на который указывали его научные открытия (*см*. доказательство космологическое, горизонтальная форма; законы термодинамики; принцип антропологический; эволюция космическая).

Если то, что Вселенная началась со взрыва, произошедшего вследствие действия сверхъестественных сил, – научный факт, Эйнштейну следовало бы признать существование чудес. Это было величайшее чудо из всех.

Библиография:

P. A. Bucky, *The Private Albert Einstein.*

R. W. Clark, *Einstein: His Life and Times*.

"Einstein", *EB*, 1994 ed.

P. Frank. *Einstein: His Life and Times*.

S. Hawking, *Black Holes and Baby Universes*.

F. Heeren, *Show Me God.*

N. Herbert, *Quantum Reality – Beyond the New Physics*.

R. Jastrow, «A Scientist Caught between Two Faiths: Interview with Robert Jastrow», *CT*, 6 August 1982.

→ *God and the Astronomers*.

Экзистенциализм

(*EXISTENTIALISM*)

Экзистенциализм в качестве атеистического течения процветал в середине двадцатого столетия, однако влияние его ощущается до сих пор. Экзистенциализм имел негативные последствия для евангельского христианства.

Влияние на богословие. Экзистенциализм повлиял на несколько богословских течений, объединяемых общим определением «неоортодоксальные». Карл °Барт акцентировал внимание на личной встрече человека с Богом, указывая, что Библия есть подверженная ошибкам человеческая запись Слова Божьего. Эмиль Бруннер (Brunner) подчёркивал, что откровение должно быть личностным, а не пропозициональным. Рудольф °Бультман разработал метод демифологизации, очищающий Библию от её устаревших представлений о сверхъестественном с целью выделения её экзистенциального ядра (*см*. мифология и Новый Завет).

Главные представители экзистенциализма. Эклектическая группа философов и богословов внесла свой вклад в становление того, что называется современным экзистенциализмом. В их число входили лютеранский богослов Серен °Кьеркегор (Kierkegaard; 1813–1855), немецкий атеист Фридрих °Ницше (Nietzsche; 1844–1900). французские атеисты Жан Поль °Сартр (Sartre; 1905–1980) и Альбер °Камю (Camus; 1913–1960), немецкий иудейский богослов Мартин °Бубер (Buber; 1878–1965), немецкий внетеистический философ Мартин Хайдеггер (Heidegger; 1889–1976), французский католический мыслитель Габриель Марсель (Marcel; 1889–1973) и немецкий ортодоксальный мыслитель Карл Ясперс (Jaspers; 1883–1969).

Акценты и контрасты экзистенциализма. Экзистенциализм ставит жизнь выше познания, желание выше мышления, конкретное выше абстрактного, динамику выше статики, любовь выше закона, личностное выше пропозиционального, индивидуальное выше социального,

субъективное выше объективного, внерациональное выше рационального и свободу выше необходимости.

Самое средоточие экзистенциализма – это вера в то, что существование, экзистенция имеет приоритет перед сущностью. Все экзистенциалисты в той или иной форме придерживаются этой позиции. Они расходятся в других аспектах, но большинство экзистенциалистов, особенно среди атеистов, склонны также признавать и ряд дополнительных утверждений:

□ Изначально люди – это животные, научившиеся выбирать. Они не рассматриваются как рациональные, политические или механические существа.

□ Человечество, как объект, несвободно, однако индивидуум, как субъект, свободен.

□ Моё «я» не есть «моя личность». «Личность» можно изучать и описывать как «оно». Но «я», стоящее за этим «оно», трансцендентно описанию; «я» совершенно свободно.

□ У объективности нет бытия; только субъективное существует реально.

□ Значение и ценности обретаются через бытие, жизнь, волю и действие. Форма, сущность и структура не имеют ни значения, ни ценности.

□ Значение и ценности создаются, а не раскрываются. Теистические экзистенциалисты, такие как Кьеркегор, возражали бы против этого тезиса.

Переход от сущности к существованию. Все эти положения выглядят скорее чисто философскими, нежели практическими, и экзистенциалисты решали для себя трудную проблему перехода от абстрактного к конкретному. Разные экзистенциалисты описывают этот переход по-разному. Христианский экзистенциалист Кьеркегор изображал его как «скачок веры» (*см*. фидеизм), когда человек лично встречает Бога. Атеист Сартр называл это попыткой перейти от бытия для себя к бытию в себе. Он полагал, что осуществить это в конечном счёте невозможно и что жизнь есть абсурд. Атеистические экзистенциалисты во главе с Сартром и Камю настаивали, что подлинно экзистенциальный опыт невозможен. Лучшее, что можно сделать, – осознать собственную

неаутентичность. Теистические экзистенциалисты верят, что подлинно экзистенциальный опыт возможен, но недостижим вне личной встречи человека с Богом. Происходит ли она в индивидуальном порядке (Кьеркегор) или в сообществе (Марсель) – вопрос спорный. По крайней, мере, она возможна. Для иудейского экзистенциалиста Мартина Бубера это был переход от взаимоотношений типа «я-оно» к взаимоотношениям типа «я-ты». Габриель Марсель верил, что подлинно экзистенциальный опыт можно обрести только в переходе от «я» (от индивидуума) или от «они» (от толпы) к «мы» (к сообществу).

Оценка. Взгляды экзистенциалистов столь разнообразны, что общие комментарии неизбежно потерпят фиаско в попытках точно описать всё и каждое из направлений, объединяемых этим названием. Есть, однако, несколько обобщений, которые можно сделать относительно этого течения.

Позитивные аспекты. Стремление экзистенциализма поставить любовь выше Закона соответствует учению Иисуса (Мк. 2:27) и сохраняет своё значение как корректив к неумирающему законничеству в некоторых сферах христианской жизни. Акцент на практических аспектах, в противовес чисто теоретическим, соответствует христианским наставлениям о живой вере (*см*. Послание Иакова). Новый Завет избегает абстракций в учении о том, что добрые дела вытекают из истинной веры (Еф. 2:8–10; Иак. 2). Все евангельские христиане верят в человеческую свободу, хотя кое-кто спорит о нюансах того, что это означает (*см*. детерминизм; свобода воли).

Если брать коренной смысл утверждения о том, что «существование предшествует сущности», то и °Фому Аквинского следовало бы причислить к экзистенциалистам. Он описывает Бога как Чистое Существование. Бог, предшествующий по порядку и по значению любому существу, есть Чистая Актуальность, чистая от какой бы то ни было потенциальности. Бог – это чистая «бытность». К этому, с точки зрения реализма, сводится христианский экзистенциализм.

Ошибки и опасности. Однако экзистенциализм не может адекватно выявить сущность экзистенции, существования. Коль скоро существование предшествует сущности, сущность существования оказывается непознаваемой. Экзистенциалисты тем не менее пытаются объяснить, описать и познать её. Они пишут об этом целые книги. По требованиям последовательности, в тот момент, когда они признают, что у существования есть своя сущность, они перестают быть экзистенциалистами в общепринятом значении этого слова. Экзистенциализм устанавливает категорическое разграничение между сущностью и существованием. Однако мы никогда не встречаем в жизни чистую «бытность» существования без какого-либо свойства этой сущности. Мы никогда не знаем, что нечто *есть*, не зная отчасти, *что* есть это нечто.

Экзистенциализм настолько субъективен, что склонен к мистике (*см*. мистицизм). При отсутствии объективных критериев нет возможности отличить встречу с реальным от иллюзии. Теистические экзистенциалисты не имеют возможности понять, встретился ли человек с истинным Богом, а не с проекциями подсознательного – или даже с сатаной (2Кор. 11:14).

В нашем знании других людей и Бога невозможно полностью отделить личностное от пропозиционального. Мы можем сообщить нечто о других личностях с помощью пропозиций или высказываний о них. Друзья по переписке, которые никогда не встречались, могут довольно хорошо узнать друг друга. Сходным образом. Библия есть пропозициональное откровение о личностном Боге (*см*. Библия: свидетельства истинности).

Свобода, пропагандируемая атеистическим экзистенциализмом, недостижима. Мы не располагаем абсолютной свободой. И коль скоро существует Бог, воля всех остальных подчинена Его абсолютной воле.

Иррациональность не соответствует тому, что есть в реальности. Бог и высшая реальность непротиворечивы. Бог есть Отец всякого разумения. Логика вытекает из Его сущности (*см*. вера и разум). Сами экзистенциалисты отнюдь не

практикуют иррациональность. Они вполне рациональны, когда развивают и отстаивают свои взгляды. Они неизбежно пытаются извлечь рациональный смысл из своих представлений об экзистенции. Сама эта попытка внутренне противоречива.

Библиография:

J. Collins, *The Existentialists*.

W. Barrett, *Irrational Man*.

J. P. Sartre, *Existentialism and Humanism*.

A. Camus, *The Myth of Sisyphus*.

E. Brunner, *Revelation and Reason*.

K. Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1.

M. Heidegger, *What Is Metaphysics?*

R. Bultmann, *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. H. W. Bartsch, trans. R. H. Fuller.

G. Marcel, *The Mystery of Being*.

K. Jaspers, *Reason and Existence*.

S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*.

Эксклюзивизм

(*EXCLUSIV1SM*)

Эксклюзивизм по отношению к истинностным утверждениям означает, что если одно пропозициональное высказывание истинно, то все противоположные ему высказывания должны быть ложными. Это следует из логического *закона исключённого третьего* (или А, или не-А, но не то и другое). Этот закон подразумевает, что, если А истинно, то всякое не-А ложно (*см*. логика: первичные принципы).

Религиозный эксклюзивизм утверждает, что истинной может быть только одна религия, а все остальные религии, отрицающие истинную, с необходимостью должны быть ложными. В вопросах религиозного плюрализма следует различать несколько терминов: *плюрализм, релятивизм, инклюзивизм* и *эксклюзивизм*. °*Плюрализм* есть вера в то, что всякая религия истинна. Каждая обеспечивает подлинное приобщение к Высшему. Одна религия может быть лучше других, но все они адекватны. *Релятивизм* (*см*. природа истины) сходен с плюрализмом, объявляя каждую религию истинной для того, кто её исповедует. В религии не существует объективной истины, поэтому нет и критериев для определения, какая из религий лучше. *Инклюзивизм* предполагает, что одна религия явно истинна, а все остальные истинны неявно. *Эксклюзивизм* есть вера в то, что истинна только одна религия, а все остальные, противоречащие ей, ложны.

Существуют различные типы эксклюзивизма. Философский эксклюзивизм – это представление о том, что одно утверждение или учение исключает другое. Например, теизм несовместим с атеизмом (*см*. мировоззрение). Ведь если высказывание «Бог существует» истинно (*см*. теизм), то высказывание «Бога нет» с необходимостью будет ложным (*см*. атеизм).

Религиозный эксклюзивизм, в противоположность религиозному плюрализму, указывает, что только одна религия истинна (*см*. Христос: уникальность), а другие, противостоящие ей религии ложны. Если христианство истинно (*см*. апологетика:

основные положения), то ислам ложен, потому что ряд утверждений в нём противоречит центральным доктринам христианства, таким как учение о смерти Христа на кресте и Его воскресении на третий день (*см*. воскресение Христа: свидетельства; смерть Христа).

Энотеизм

(*HENOTIIBISM*)

Энотеизм есть разновидность °политеизма, где считается, что среди многих существующих богов есть один высший бог, такой как Зевс в древнегреческом политеизме. Энотеизм не следует смешивать с теизмом и монотеизмом (*см*. монотеизм исконный), где считается, что существует только один верховный Бог и нет никаких других богов.

Эпистемология, гносеология

(*EPISTEMOLOGY*)

Эпистемология (или гносеология) – это дисциплина, которая занимается теорией знания. Сам термин можно разделить на две части: эпистемология (греч. *episteme* – "знать"; *logos* – «учение»). Это учение о том, как мы познаём истину.

В число различных вариантов гносеологии входят Национализм (*см*. Спиноза. Венедикт), эмпиризм (*см*. Юм, Дэвид), игностицизм (*см*. Кант. Иммануил), идеализм (*см*. Платон), позитивизм (*см*. Конт, Огюст), °экзистенциализм (*см*. Кьеркегор, Серен), феноменология (*см*. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих); и °мистицизм (*см*. Плотин).

Гносеология занимается вопросом, являются ли наши идеи врождёнными, или же мы рождаемся как *tabula rasa,* то есть «чистая доска». Она также обращается к критериям истины (*см*. природа истины) и решает вопрос, должны ли истинные идеи просто быть внутренне непротиворечивыми (*см*. природа истины) или нуждаются в высшем обосновании (*см*. фундаментализм) через самоочевидные первичные принципы.

Гносеология также рассматривает уверенность (*см*. достоверность и убеждённость) и сомнения. В агностицизме объявляется, что мы не можем познать реальность, тогда как в реализме утверждается, что реальность познать можно. Степень нашей уверенности в том, что мы знаем, меняется от малой вероятности (*см*. индуктивный метод) до рациональной необходимости (*см*. логика; первичные принципы; тавтология логическая).

Эссенциализм божественный

(*ESSENT1ALISM. DIVINE*)

Эссенциализм (от лат. *esse* – «быть») в вопросе моральных принципов и Божьей воли есть представление о том, что этические принципы основаны, в конечном счёте, на неизменной сущности Бога (*см*. Бог: сущность), а не просто на Его изменяющейся воле. Эссенциализм противоположен концепции божественного *волюнтаризма*, согласно которой что-либо является хорошим потому, что этого желает Бог. В эссенциализме, напротив, принято, что Бог желает что-либо потому, что это является хорошим.

Существуют две основные разновидности эссенциализма: платоновский и теистический. °Платон полагал, что Бог, *Демиург*, всегда желает чего-либо в соответствии с высшим благом (*Agathos*), которое существует вне Бога и которому Он подчиняется.

Теисты (*см*. теизм), с другой стороны, убеждены, что Бог желает что-либо в соответствии со Своей неизменной благой сущностью (*см*. Бог: сущность). Таким образом, высшее благо находится не вне Бога, а в Нём, определяется Его неизменно благой сущностью. Это и называется божественным эссенциализмом.

Аргументация в поддержку эссенциализма. Христианские эссенциалисты выдвигают в подтверждение своих взглядов аргументацию по трём основным линиям: философскую, библейскую и практическую.

Философское обоснование эссенциализма. Традиционные теисты доказывают, что Бог по Своей сущности неизменен. °Фома Аквинский предложил три фундаментальных доказательства неизменности Бога (*см*. Бог: сущность).

Доказательство, основанное на чистой актуальности Бога. Первое доказательство основано на том факте, что Бог есть чистая Актуальность (чистое «Я ЕСМЬ», Исх. 3:14) и не содержит в Себе потенциальности. А ведь всё, что изменяется, содержит в себе потенциальность. Однако в Боге

потенциальности быть не может (Он есть чистая Актуальность). Следовательно, Бог не может изменяться (Исх. 3:14). Ибо всё, что изменяется, содержит в себе потенциальность для изменения. Но Бог, как чистая Актуальность, не содержит в Себе потенциальности, которая могла бы актуализироваться через изменение.

Доказательство, основанное на совершенстве Бога. Второе доказательство неизменности Бога исходит из Его абсолютного совершенства. Всё, что изменяется, приобретает какое-то новое свойство. Но Бог не может приобретать ничего нового, так как Он абсолютно совершенен; Он не мог бы стать лучше. Следовательно, Бог не может меняться. По самой Своей природе Бог есть абсолютно совершенное Существо. Если бы Ему недоставало совершенства в чём-либо, Он не был бы Богом. Ведь измениться – означает приобрести какое-то новое свойство. Однако, чтобы приобрести новое совершенство, нужно прежде быть его лишённым. А Бог, лишённый в чём-либо совершенства, не был бы тем абсолютно совершенным Богом, каким Он является.

Доказательство, основанное на структурной простоте Бога. Третье доказательство неизменности Бога вытекает из Его структурной простоты. Всё, что изменяется, состоит из того, что изменчиво, и из того, что неизменно. Но у Бога не может быть такой сложносоставной структуры (Он есть абсолютно бессоставное Существо). Следовательно, Бог не может изменяться.

Если в каком-то существе изменится всё, это уже не будет то же самое существо. Собственно говоря, это уже будет вообще не изменение, а полное уничтожение прежнего существа и создание совершенно нового. Если при каждом изменении нечто остаётся прежним, а нечто меняется, то существо, которое подвергается изменению, должно состоять из двух соответствующих элементов. Поскольку абсолютно бессоставное существо, такое как Бог, не может состоять из двух элементов, отсюда следует, что Бог не может изменяться.

Библейская аргументация в подтверждение божественного эссенциализма. В тех местах Писания, где

подтверждается божественный эссенциализм, провозглашается, что Бог неизменен по самой Своей природе.

Ветхозаветные свидетельства неизменности Бога. Ветхозаветный псалмопевец провозглашает: «В начале Ты, [Господи,] основал землю, и небеса – дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, – и изменятся. Но Ты – тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. 101:26–28). В 1Цар. 15:29 подтверждается, что «не скажет неправды и не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаяться Ему». Пророк добавляет: «ибо Я – Господь, Я не изменяюсь; посему вы, сыны Иакова, не уничтожились» (Мал. 3:6).

Новозаветные свидетельства неизменности Бога. Новозаветные свидетельства не менее весомо подтверждают неизменность сущности Бога. В Евр. 1:10–12 строки из Пс. 101 цитируются с одобрением. Несколькими главами позже священнописатель Послания к евреям говорит: «дабы в двух непреложных вещах, в которых невозможно Богу солгать, твёрдое утешение имели мы» (Евр. 6:18). Апостол Павел упоминает в Тит. 1:2 о «надежде вечной жизни, которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времён». А в Иак. 1:17 указано, что «всякое даяние доброе и всякий дар совершённый нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены».

Далее, если Бог неизменен в Своей сущности, то Его воля подчинена Его неизменной сущности. Таким образом, всё, чего желает Бог, должно быть благим, в соответствии с Его благой сущностью. Бог не может желать того, что противоречит Его сущности. Для Него невозможно солгать (Евр. 6:18). Он не может быть не любящим или неправедным. Должна проявляться истинность божественного эссенциализма.

Практическая аргументация о нравственной неизменности Бога. В поддержку божественного эссенциализма выдвигаются два практических доказательства: потребность в стабильности моральных основ и концепция нравственной несообразности. Они основаны на нашем опыте в

отношении доверия к Богу и на свидетельстве Писания о том, что мы можем полагаться на неизменность Бога.

Доказательство, основанное на потребности в стабильности моральных основ. Если бы все моральные принципы основывались на изменяющейся Божьей воле, то не могло бы быть никакой устойчивой моральной опоры. Можно ли посвятить свою жизнь любви, милосердию или справедливости только для того, чтобы обнаружить, что правила вдруг поменялись, и неизвестно, правильно это было или нет? В самом деле, можем ли мы служить Богу, как высшему Существу, если Он может пожелать, чтобы высшим благом для нас было не любить Его, а ненавидеть?

Доказательство, основанное на нравственной несообразности. Как считают сторонники божественного эссенциализма, нравственно несообразно было бы предполагать, подобно волюнтаристам, что Бог может изменить Свою волю в отношении того, является ли любовь сущностным благом, и вместо этого пожелать, чтобы универсальным нравственным императивом стала ненависть. Точно так же трудно представить себе, что нравственно совершенное Существо может пожелать, чтобы насилие, зверства и геноцид стали нравственным благом. И раз уж нравственно несообразно было бы для созданий Божиих, сотворённых по Его образу и подобию, предполагать такие перемены в Его воле, то насколько же невозможны они для Самого Бога, по образу Которого мы сотворены.

Доказательство, основанное на непреложности обетований Бога. В Библии говорится об абсолютной надёжности гарантий Бога. Если Он даёт безусловное обещание. Он никогда его не нарушает (ср. Быт. 12:1–3; Евр. 6:16–18). В самом деле, Божии дары и Божье призвание непреложны (Рим. 11:29). Бог не человек, чтобы Ему раскаиваться (1Цар. 15:29). Всегда можно рассчитывать, что Его слово не окажется тщетным (Ис. 55:11). Но эта высшая непреложность обетований Бога не была бы возможна, если бы Он в любой момент мог изменять Свою волю в любом вопросе. Единственное, что обеспечивает нравственную непреложность

обетований Бога, – это неизменность Его сущности. Иначе Он мог бы в любой момент решить отправить всех верующих к чёрту. Он мог бы вознаграждать нечестивых за убийства и жестокость. На такого Бога нельзя было бы положиться. Бог Библии непреложно благ.

Возражения против божественного эссенциализма. *Возражение, основанное на верховном владычестве Бога*. Волюнтаристы, такие как Уильям °Оккам, возражают против эссенциализма. Один из их доводов основан на верховном владычестве Бога и может быть изложен следующим образом:

1) Либо Бог желает нечто потому, что это правильно, либо нечто правильно потому, что Бог этого желает.

2) Но если Он желает этого потому, что это правильно, то Бог не является верховным Владыкой, так как существует что-то вне Него, чему Он подчиняется.

3) Следовательно, нечто правильно потому, что Бог этого желает.

Эссенциалисты отмечают в подобной аргументации две ошибки. В посылке номер 1 формулируется ложная дилемма. Здесь не обязательно имеет место «или то, или другое»; возможно также «и то, и другое». То есть не исключено, что принципы нравственности вытекают из воли Божьей, основанной на сущности Бога. Если так, то волюнтаристский вывод отсюда не следует. Кроме того, в посылке 2 ложно предполагается, что высший нравственный эталон, которому должна подчиняться воля Божия, находится «вне» Бога. Но если он находится «внутри» Бога, а именно, заложен в Его высшей нравственной сущности, то дилеммы больше нет.

Возражение, основанное на природе нравственности. Те, кто не согласен с эссенциализмом, доказывают, что принципы нравственности по самой своей природе вытекают из воли Божьей, а не из Его сущности. Ведь нравственный закон есть предписание, а предписание появляется только тогда, когда есть предписывающий. Это этическая заповедь, а заповедей не бывает без Того, Кто заповедует. Следовательно, сама природа нравственного закона обуславливает, что он исходит от нравственного Законодателя. Как утверждается, заявлять

(подобно эссенциалистам), что нравственный закон вытекает из сущности Бога, а не из Его воли, – значит неправильно понимать природу принципов нравственности.

Однако эссенциалисты на это отвечают, что волюнтаристы опять ошибочно предполагают «или то, или другое» вместо «и то, и другое». Проблема решается, если постулировать (как делают эссенциалисты), что принципы нравственности вытекают из воли Бога, основанной на неизменной сущности Бога. То есть Бог желает того, что правильно в соответствии с неизменной благостью Его нравственной природы (*см*. нравственность: абсолютная природа).

Возражение, основанное на верховном владычестве Бога. Доводы, основанные на верховном владычестве Бога, в большей степени обусловлены специфическим толкованием определённых мест Писания, нежели логикой философских рассуждений. Разве Иов не обращается к Богу: «знаю, что Ты всё можешь, и что намерение Твоё не может быть остановлено» (Иов 42:2)? И не говорит ли о Боге апостол Павел: «"Кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею». Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим. 9:15–16)? Разве Бог не делает всё «по благоволению воли Своей» (Еф. 1:5)?

Нет необходимости отрицать верховное владычество Бога, чтобы увидеть ошибочность этих доводов. В этих цитатах говорится не о фундаментальной основе нравственных принципов, а о выборе Бога. Даже те библейские тексты, где говорится о Божьей воле как первоисточнике того, что правильно в нравственном отношении, не могут служить обоснованием волюнтаризма. Принципы нравственности могут вытекать из воли Божьей, *обусловленной Его неизменной сущностью*. Именно это, по сути дела, и есть то, что говорится в Библии о неизменной сущности Бога.

Ссылка на то, что Бог меняет Свою волю. Согласно волюнтаристам, в Писании есть примеры того, что Бог меняет Свою волю. Разве не «раскаялся» Господь во дни Ноя, что создал людей (Быт. 6)? И не «пожалел» ли Бог Ниневию, не переменил ли Своё решение о её уничтожении (Ион. 3)? Разве

не передумал Бог истреблять Израиль после молитвы Моисея (Чис. 14)?

Сторонники божественного эссенциализма указывают, что в каждом из этих случаев Бог *фактически* не менял Своё намерение. Человеческие существа изменились по отношению к Богу, и вследствие этого с человеческой точки зрения *могло показаться*, будто бы Бог изменил Своё намерение. Нам может показаться, что ветер изменил направление, когда мы на велосипеде разворачиваемся и едем так, что он дует нам в спину. Струя воды не меняет своё направление, когда мы начинаем наполнять чашку, которая раньше была перевёрнута вверх дном. Как отмечает °Фома Аквинский, когда человек переходит от одной стороны колонны к другой, колонна не движется по отношению к человеку. Это человек движется относительно колонны.

Заключение. Божественный эссенциализм обоснован весомой философской, библейской и практической аргументацией. Возражения против него несостоятельны. Таким образом, хотя этические принципы вытекают из воли Божьей, они тем не менее основаны на неизменной сущности Бога. Итак, Бог не может пожелать того, что противоречило бы Его сущностно благой нравственной природе.

Библиография:

Augustine, *The City of God*.

C. S. Lewis, *Mere Christianity*.

Plato, *Protagoras*.

→ *Republic*.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*.

Ю

Юм, Дэвид

(HUME. DAVID)

Дэвид °Юм (1711–1776), философ и историк, родился и воспитывался в шотландском городе Эдинбурге, а учился в Эдинбургском университете. Он получил юридическое образование, но вскоре решил не заниматься юридической практикой. Вместо этого Юм, в период расцвета европейского Просвещения, посвятил себя углублённому изучению философии. Эти изыскания привели его к скептицизму (*см*. агностицизм) и презрительному отрицанию чудес (*см*. чудеса: аргументы против). Однако, в отличие от Бенедикта Спинозы (Spinoza) столетием раньше, Юм критиковал веру в чудеса с эмпирических, а не рационалистических позиций. Во многих отношениях эти два мыслителя были друг для друга противоположностями. Спиноза был догматиком, а Юм был скептиком. Спинозу привлекал рационализм, а Юма – эмпиризм. Несмотря на различия, их объединяет общий вывод о том, что верить в чудеса неразумно. Для Спинозы чудеса фактически невозможны; для Юма они просто неправдоподобны.

Эмпирический скептицизм Юма. Скептик верит в воздержание от суждений по всем метафизическим вопросам. Скептицизм Юма основывался на его гносеологии. Юм считал, что все идеи имеют свою основу в данном нам в ощущениях опыте. Поскольку не существует данного нам в ощущениях опыта относительно таких концепций, как концепция Бога, Юм отвергал их в качестве бессмысленных.

Два вида утверждений. Все исследуемые человеческим разумом объекты, писал Юм, суть либо *соотнесение идей*, либо *фактические материи.* К объектам первого рода принадлежат математические утверждения и дефиниции; второго – всё, познаваемое эмпирически, через одно или несколько из наших чувств. Юм придавал этому различию такое большое значение, что в заключении своего «Исследования о человеческом

разумении» (*An Inquiry Concerning Human Understanding*) воскликнул:

Если, удостоверившись в истинности этих принципов, мы приступим к осмотру библиотек, какое опустошение придётся нам здесь произвести! Возьмём в руки, например, какую-нибудь книгу по богословию или схоластической метафизике и спросим: содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Так бросьте её в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений! (Д. Юм, «Исследование о человеческом разумении», перев. С. И. Церетели. – М.: 1995. 12.3.173].

Причины, известные из повторяемости в опыте. Согласно Юму, «все суждения о фактических материях выглядят основанными на соотнесении причины и следствия. Только посредством такого соотнесения можем мы выходить за пределы свидетельства нашей памяти и чувств» [ibid., 4.1.41]. С учётом этого, рассуждение никогда не может выявить причину данного явления. Только «в итоге постоянной сочетаемости двух вещей, например жара и пламени [...] именно привычка к этому сочетанию и побуждает нас ожидать, что мы обнаружим одну из них при наличии другой» [ibid., 5.1.57]. То есть мы обращаемся к концепции причинности, но не имеем для этого эмпирических оснований. Говоря вкратце, невозможно знать причинно-следственные *связи* между вещами; в них можно только верить на основе постоянной, привычной *сочетаемости* вещей. «Все заключения из опыта, таким образом, выводятся на основе привычной сочетаемости, а не рассуждений» (ibid.).

По мнению Юма, мы даже не можем быть уверены, что солнце завтра взойдёт. Мы верим в это, потому что в прошлом оно всходило постоянно. Некоторые вещи так часто встречаются в сочетании с другими, что глупо было бы не верить в их сочетаемость и в будущем. Юм даже склонен считать такой единообразный опыт «доказательством», подразумевая под этим «такие основанные на опыте доводы, которые не оставляют места для сомнений и возражений» (ibid.,

6.1.69). Тем не менее «все явления предстают перед нами совершенно неупорядоченными и обособленными. Одно явление следует за другим; но мы никогда не можем видеть какую бы то ни было связь между ними. Они предстают *сочетающимися*, но отнюдь не *связанными*» (ibid., 7.2.85). Причём сочетаемость явлений отнюдь не доказывает наличие причинно-следственных связей между ними, как нет причинно-следственной связи, ведущей от крика петуха к восходу солнца. Всё, что нам остаётся, – это экстраполяции на основе частой сочетаемости.

Оценка эмпирического скептицизма Юма: он внутренне противоречив. Скептицизм Юма уязвим для серьёзной критики. Самым, возможно, серьёзным недостатком является его внутренняя противоречивость. Согласно Юму, осмысленные утверждения делятся на *эмпирические* и *аналитические*. Эмпирические утверждения содержательны, но ничего не могут нам сказать о метафизической реальности, такой как Бог. *Аналитические* утверждения пусты, бессодержательны. Как и принцип эмпирической верифицируемости, основанный на таком различении двух типов утверждений у Юма, сама эта концепция внутренне противоречива (*см*. логический позитивизм). Ведь утверждение о том, что «осмысленны только аналитические или эмпирические утверждения», само не является ни аналитическим (истинным по определению), ни эмпирическим утверждением. Поэтому, согласно предложенному в нём самом критерию, оно бессмысленно. А если допускать, что подобные утверждения осмысленны, то почему не могут быть осмысленными и метафизические утверждения?

°Атомизм Юма противоречит опыту. Ещё одно серьёзное возражение против эмпирического скептицизма Юма состоит в том, что он основан на неоправданном эмпирическом атомизме. Юм считал, что все ощущения атомарно обособленны. «Одно явление следует за другим; но мы никогда не можем видеть какую бы то ни было связь между ними. Они предстают *сочетающимися*, но отнюдь не *связанными*» (ibid., 7.2.85). Но ведь в опыте ощущения даны нам не так. Мы воспринимаем их

как непрерывный поток. Мы видим не отрывочный ряд стоп-кадров. Мы видим скорее непрерывный видеоряд кинофильма о внешнем мире. Только при ошибочном *предположении* о том, что все вещи неупорядоченны и атомарно обособленны, возникает проблема установления связей между ними.

Причинность может быть установлена внутренне. Юма зачастую понимают неправильно. Он вовсе не отрицал принцип причинности. Он отрицал ту основу, на которой иногда пытаются установить наличие причинно-следственных связей (*см*. принцип причинности). Юм, отвергая интуицию, не признавал те причинно-следственные связи, которые мы эмпирически воспринимаем в нашем сознании без основы во внешних явлениях. Однако я являюсь причиной этого предложения, которое сейчас пишу, и я на опыте воспринимаю этот факт. Каждый на опыте воспринимает собственные мысли и действия. Такие вещи не являются неупорядоченными и атомарно обособленными. Мы на опыте воспринимаем их как непрерывный поток причин и следствий.

Юм не мог бы жить по своей теории. Юм не был последователен в своём скептицизме ни в теории, ни на практике. Что касается практического аспекта, то Юм признавал, что время от времени ему приходилось расставаться со своим нагоняющим тоску скептицизмом, чтобы сыграть партию-другую в нарды (триктрак). В самом деле, невозможно жить, бесконечно откладывая на потом все суждения из области метафизики и этики. Жизнь требует хоть какой-то определённости в этих вопросах. Ни один скептик не воздерживается от суждения, существует ли моральное право верить в его взгляды и высказывать их. Невозможно и сомневаться во всём (Юм не был скептиком по отношению к скептицизму). Законченный скептик не смог бы ни питаться, ни ходить, ни говорить (*см*. агностицизм).

Ещё показательней то, что Юм не был последователен в своей собственной теории. Доказывая, что мы не можем познать связи между явлениями, Юм утверждает, что мы даже не можем быть уверены, взойдёт ли завтра солнце. Однако, развивая аргументацию против чудес, он настаивает, что

имеющийся к настоящему времени единообразный опыт, сводящийся к тому, что все люди умирают и не воскресают из мёртвых, доказывает, что воскресения не будут происходить и завтра (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Юм никогда не отрицал причинность. Более того, сам Юм никогда не отрицал, что вещи имеют причину своего существования. Он писал: «Никогда я не выдвигал такой абсурдной посылки, будто бы хоть что-то может появиться без причины» (Hume, *The Letters of David Hume*, 1:187). В самом деле, в том же источнике можно обнаружить заявление Юма о том, что «абсурдно» было бы отрицать принцип причинности. Отвергал Юм только тот способ, которым иные философы пытались обосновать принцип причинности. Согласно Юму, основу для постулирования причинно-следственных связей составляет постоянная, привычная сочетаемость.

Возражения Юма против доказательств бытия Бога. Скепсис Юма в отношении существования Бога основывался на его эмпиризме и проявился в нескольких возражениях, которые с тех пор часто повторяют. Они восходят к знаменитому труду Юма «Диалоги о естественной религии» (*Dialogues Concerning Natural Religion*).

Аргументы против теистического Бога. Как утверждает Юм, все попытки доказать существование Бога, по крайней мере теистического Бога (*см*. теизм), несостоятельны по одной из следующих причин (*см*. Бог: возражения на доказательства бытия):

Финитные существа нуждаются лишь в финитной причине. Согласно Юму, постулирование инфинитной причины есть метафизическая чрезмерность. Финитное мироздание нуждается лишь в финитной причине.

Принцип причинности недоказуем. Невозможно доказать принцип причинности. Всё, что основывается на опыте, могло выглядеть по-иному. А всё, не основанное на опыте, есть просто логическая тавтология, то есть истинно лишь по определению.

Принцип °аналогии доказывает существование нетеистического Бога. Даже если допустить, что должна существовать какого-то рода причина мироздания, она не будет

инфинитно совершенным Богом. В лучшем случае, доказательство по аналогии приведёт нас к финитному и несовершенному Богу финитного и несовершенного мира. Коль скоро утверждается, что Бог должен быть подобен тому, что Он создал, не окажется ли, что Бог подобен капусте или кролику, поскольку Он их сотворил?

Бесконечная цепочка причин возможна. Бесконечная цепочка причин возможна. Поэтому нет никакой необходимости в существовании *Первой* Причины. Бесконечные последовательности в математике возможны.

Категория «необходимости» применима не к сущему, а только к идеям. Необходимое Существо, существование Которого выводится в космологическом доказательстве, появляется вследствие неправильного употребления термина «необходимый». Причина в том, что категория необходимости применима только по отношению к понятиям и идеям, но отнюдь не к реальному бытию. Утверждения о необходимости являются аналитическими и бессодержательными. А суждения о реальном мире не предполагают необходимости.

Нет нужды в Устроителе мироздания; случайностью объясняется всё (*см*. доказательство телеологическое). Нет необходимости постулировать существование разумной причины (Устроителя) мироздания; наблюдаемую устроенность мироздания можно объяснить случайностью. За достаточно долгое время выпадет любая «счастливая» комбинация. Вселенная может быть просто «счастливым совпадением».

Возможно, чтобы ничто и никогда не существовало, в том числе Бог. Всегда можно мыслить что-либо, и даже Бога, несуществующим. Поэтому ничто не существует с необходимостью. Поскольку Бога называют Необходимым Существом и даже Он не может существовать с необходимостью, то Он должен вообще не существовать.

То, что логически необходимо, не обязательно существует. Некоторые антитеисты утверждают, что для треугольника логически необходимо иметь три угла, но нет необходимости в том, чтобы существовал хотя бы один треугольный объект. Поэтому, даже если для Бога логически

необходимо существовать, это ещё не значит, что Он действительно существует.

Если всё сущее было создано, то был создан и Бог. Если всё нуждается в своей причине, то нуждается в ней и Бог. А если не все вещи нуждаются в причине, не нуждается в ней и мироздание. Но ни в том, ни в другом случае не возникает необходимости в Первой Причине.

На эти доводы даётся ответ, и логика Юма критикуется в статье *Бог: возражения на доказательства бытия*.

Заключение. Юм является одной из самых влиятельных фигур в философии нового времени. Его ясное и сильное изложение идей скептицизма и отрицания сверхъестественного сыграло заметную роль в формировании современного секуляристского мышления. Однако тщательный анализ важнейших тезисов Юма показывает, что они непоследовательны, а также противоречат опыту. В самом деле, основа его скептицизма внутренне противоречива, так как он в действительности не воздерживался от суждений во многих своих догматических возражениях против существования Бога и чудес.

Библиография:

J. Collins, *God and Modern Philosophy*.

R. Flint, *Agnosticism*.

N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*.

D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, C. W. Hendel, ed.

→ *Dialogues Concerning Natural Religion*.

→ *The Letters of David Hume*.

Юм: критерии истинности свидетельских показаний

(*WITNESSES, HUME'S CRITERIA FOR*)

Дэвид °Юм (Hume; 1711–1776) – это типичный пример скептика нового времени (*см*. агностицизм). Он сформулировал основные критерии, которые считал необходимыми для проверки истинности свидетельских показаний. По его собственным словам, «мы относимся с недоверием к какому-нибудь факту, когда свидетели противоречат друг другу, когда их немного или же они не возбуждают доверия, когда они заинтересованы в том, что утверждают, когда они дают свои показания неуверенно или, наоборот, сопровождают их слишком горячими заверениями» (Hume, 120. Цит. по: Д. Юм, «Исследование о человеческом разумении», перев. С. И. Церетели. – М.: 1995).

Такого рода опасения можно выразить с помощью четырёх вопросов:

1) Не противоречат ли свидетели друг другу?

2) Достаточно ли их количество?

3) Правдивы ли они?

4) Нет ли у них предубеждений?

Критерии Юма легко применить к новозаветным свидетелям воскресения Христа.

Нет противоречий в свидетельских показаниях. Имеющиеся данные подтверждают, что в показаниях свидетелей противоречий нет (*см*. Новый Завет: историческая достоверность). Каждый из новозаветных священнописателей рассказывает важную и совпадающую с другими часть истории:

□ Христос был распят [ок. 30 по Р. Х.] в Иерусалиме при Понтии Пилате.

□ Он провозглашал Себя Сыном Божиим и в подтверждение этого творил чудеса.

□ Он был распят, с достоверностью умер и был погребён, но всё же на третий день гроб оказался пустым (*см*. Христос: божественная сущность).

□ Иисус физически являлся в течение следующих недель нескольким группам разных людей в том же самом пронзённом теле, в котором умер.

□ Свою физическую реальность Он засвидетельствовал им столь убедительно, что эти скептически настроенные люди стали смело проповедовать Воскресение всего через месяц с небольшим в том же самом городе, и тысячи иудеев обратились в христианство.

В евангельских повествованиях есть небольшие расхождения. В одном рассказе (Мф. 28:5) говорится, что у гроба был один ангел, а Иоанн указывает, что ангелов было двое (Ин. 20:12). Такие разночтения не являются противоречиями, поскольку их нельзя назвать несовместимыми. Матфей не говорит, что там был *только* один ангел; это привело бы к противоречию в показаниях. У нас нет уверенности, идёт ли речь в этих двух текстах об одном и том же моменте времени (*см*. Библия: предполагаемые ошибки). Кроме того, малые расхождения в показаниях – совсем не то, что Юм подразумевал в своём первом правиле. Нельзя ожидать, что подлинные и независимые свидетели дадут идентичные показания. Если бы выяснилось нечто подобное, мы были бы вправе не доверять их показаниям, подозревая свидетелей в сговоре.

Количество свидетелей. В Новом Завете содержится двадцать семь книг, созданных предположительно девятью священнописателями, из которых все были очевидцами или современниками описываемых событий.

Столкнувшись с угрозами со стороны властей, апостолы заявили: «мы не можем не говорить того, что видели и слышали» (Деян. 4:20). Пётр провозглашает себя свидетелем о Иисусе (1Пет. 5:1). В 2Пет. 1:16 он пишет: «мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетённым басням последуя, но быв очевидцами Его величия». Священнописатель четвёртого Евангелия говорит: «и видевший [это] засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили» (Ин. 19:35). Далее он указывает: «сей ученик и свидетельствует о сём, и

написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его» (Ин. 21:24). Действительно, Иоанн проповедует о Христе: «о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни […] о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам» (1Ин. 1:1, 3). А Лука пишет: «как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1:1–2).

Шесть свидетельств имеют решающее значение в вопросе о новозаветных чудесах (Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна, Книга Деяний и 1 Коринфянам). В этих шести книгах пятерых священнописателей содержится свидетельство о чуде Воскресения. Даже критически настроенные учёные ныне признают, что эти книги были написаны раньше 70 г. по Р. Х., когда многие современники Иисуса ещё оставались живы. Имеются кое-какие доводы в пользу того, что 1 Коринфянам было написано апостолом Павлом примерно в 55 или 56 г. по Р. Х., всего лишь через два десятилетия после смерти Христа. Это сильнейшее свидетельство о реальности такого чуда, как Воскресение. Это документ очень ранний. Он написан одним из очевидцев явлений воскресшего Христа людям (1Кор. 15:8; ср. Деян. 9). Павел говорит о более чем 500 свидетелях, которые лично видели и слышали воскресшего Христа (1Кор. 15:8). В то время большинство из этих свидетелей были ещё живы и доступны для проверки показаний (*см*. воскресение Христа: свидетельства).

Правдивость. Мало кто оспаривает тот факт, что в Новом Завете устанавливаются высочайшие эталоны нравственности, особенно в проповеди Иисуса о любви (Мф. 5 – 7; 22:36–37). Его апостолы повторяли в своих писаниях Его учение (например, Рим. 13; 1Кор. 13; Гал. 5). Этим они жили и даже умирали за те истины о Христе, которым учили людей (2Тим. 4:6–8; 2Пет. 1:14) – ещё один безошибочный признак их искренности.

Совершенно очевидно, что новозаветные священнописатели в своих произведениях не только характеризовали стремление к истине как заповеданное Богом

(Рим. 12:9), но и сами проявляли высочайшую добросовестность в вопросах истины. Пётр подчёркивал, что они пишут, «не хитросплетённым басням последуя, но быв очевидцами» (2Пет. 1:16). Апостол Павел призывал: «не говорите лжи друг другу» (Кол. 3:9). Новозаветные священнописатели были честными людьми, готовыми умереть за те истины, которые проповедовали. Далее, в тех случаях, когда высказывания новозаветных священнописателей пересекались по тематике с вновь открытыми данными историков и археологов, они на поверку оказывались совершенно точными (*см*. Книга Деяний: историческая достоверность; Новый Завет, археология). Археолог Нельсон Глюэк приходит к такому выводу: «Можно категорически утверждать, что ни одно археологическое открытие не противоречит библейским описаниям. Археологические поиски приносят десятки находок, которые подтверждают в отчётливой перспективе и в точных деталях относящиеся к истории библейские высказывания» (Glueck, 31). Нет ни одного доказательства того, чтобы библейские священнописатели когда-либо лгали в своих рассказах или намеренно искажали факты. Как заключает выдающийся гарвардский правовед Саймон Гринлиф, в их «свидетельских показаниях» нет абсолютно никаких признаков лжесвидетельства (см. Greenleaf).

И наконец, новозаветные повествования встречают существенную и сильную поддержку со стороны специалистов по римской истории этого периода. Один из них, известный историк Шервин-Уайт, упрекает библеистов, не признающих историческую ценность новозаветных документов по сравнению с имеющимися источниками сведений о римской истории (Sherwin-White, 188–91). Другой известный специалист по этой эпохе, Колин Хемер (Hemer) привёл убедительные доказательства того, что Книга Деяний исторически достоверна и была написана Лукой ок. 62 г. по Р. Х., то есть «несомненно относится к периоду, когда ещё были живы многие очевидцы событий и современники Иисуса, Петра и Павла, – когда её предполагаемые читатели смогли бы возразить против появления в материалах фальсификации» (Hemer, 409–10).

Непредвзятость свидетелей. Свидетели чудес Христа, а особенно Его воскресения, не были также предрасположены к тому, чтобы заведомо поверить в события, очевидцами которых стали.

Сами апостолы поначалу не поверили в появившиеся известия о том, что Христос воскрес из мёртвых (*см*. воскресение Христа: свидетельства). Слова женщин показались ученикам Иисуса «пустыми, и не поверили им» (Лк. 24:11). Даже когда некоторые ученики сами видели Христа, выяснилось, что они – слишком «медлительные сердцем, чтобы веровать» (Лк. 24:25). Когда Иисус явился десяти апостолам и показал им следы распятия на Своём теле, «они от радости ещё не верили и дивились» (Лк. 24:41). Фома возражал, что не поверит, пока сам не вложит перста в раны на руках Иисуса (Ин. 20:25).

Иисус являлся и неверующим людям, по крайней мере Своему скептически настроенному брату по плоти Иакову (Ин. 7:5; 1Кор. 15:7), а также главному неверующему того времени – Савлу из Тарса (Деян. 9).

Свидетели Воскресения ничего лично для себя не выиграли от своего свидетельства. За свои взгляды они подвергались гонениям и угрозам смерти (ср. Деян. 4; 5; 8). Фактически, в большинстве своём апостолы приняли мученическую смерть. Безусловно, для них гораздо выгодней было бы отрицать Воскресение.

Отвергать их свидетельство в связи с тем, что они верили в воскресение Христа, – всё равно что отвергать показания свидетеля об убийстве из-за того, что он видел это преступление своими глазами. В данном случае предвзятостью страдают не свидетели, а те, кто отвергает их показания.

И наконец, неправомерно отвергать свидетелей только потому, что у них наличествует какая-либо пристрастность. У каждого есть какая-то пристрастность, есть то, во что человек просто верит. Нельзя будет принимать ничье свидетельство ни по какому вопросу, если любую пристрастность считать недопустимой. Врачи пристрастны, веря в выздоровление пациента. И всё же вполне заслуживает доверия их способность объективно оценить состояние больного. Ричард °Вэйтли в

своём сатирическом памфлете доказывал, что нам нельзя верить в военные подвиги Наполеона, так как британцы буквально видели в нём исчадие ада, а французы фактически его обожествляли. Но в действительности люди не отбрасывают свидетельства современников, хотя бы те и были пристрастны. Их свидетельства скрупулёзно изучают, с тем чтобы установить факты.

Заключение. Юм был одним из величайших скептиков в философии нового времени. Он разработал критерии, с помощью которых, как он полагал, можно избавиться от всякой веры в чудеса. Однако если применить его критерии к свидетельству о воскресении Христа, оно вполне выдерживает проверку на подлинность. Такой результат подтверждает уверенность христиан в том, что новозаветные свидетели заслуживают доверия и, следовательно, в Новом Завете правдиво описаны слова и дела Иисуса (*см*. Новый Завет: историческая достоверность).

Библиография:

M. Burrows, *What Mean These Stones?*

N. L. Geisler and R. Brooks, *When Critics Ask*.

N. Glueck, *Rivers in the Desert: A History of the Negev*.

S. Greenleaf, *The Testimony of the Evangelists*.

C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenic History*.

D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*.

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*.

C. Wilson, *Rocks, Relics and Biblical Reliability*.

Я

Язычники: спасение

см. **Спасение язычников**