

# ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2022. Том 6. Номер 2

**Главный редактор** – *В.К. Шохин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
**Научный редактор** – *К.В. Карпов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
**Ответственный секретарь** – *Т.С. Самарина* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

## Редакционная коллегия

*И.Г. Гаспаров* (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)  
*Г. Гассер* (Аугсбургский Университет, Аугсбург, Германия)  
*С. Гримм* (Фордемский университет, Нью-Йорк, США)  
*Х.-П. Гроссханс* (Мюнстерский университет, Мюнстер, Германия)  
*С. Дэвис* (Колледж Маккены, Клермонт, США)  
*К. Кемп* (Университет св. Фомы, Сент-Пол, США)  
*С.А. Коначева* (Российский Государственный Гуманитарный Университет, Москва, Россия)  
*М. Мюррей* (Колледж Франклина и Маршалла, Ланкастер, США)  
*Я. Саламон* (Карлов Университет, Прага, Чехия)  
*М. Стобер* (Университет Торонто, Торонто, Канада)  
*Р. Суинберн* (Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания)  
*А.Р. Фокин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2513-8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15 августа 2017 г.

**Подписной индекс** каталога Почты России ПН146

**Журнал включен в** Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка, Ulrich's Periodicals Directory, Scopus

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

**Адрес редакции:** 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 423

**Тел.:** +7 (495) 697-62-90

**e-mail:** phil\_relig@iphras.ru

**сайт:** <https://frai.iphras.ru>

На обложке: Йост Амман. Птолемея система из "Catalogus Gloriae Mundi", Франкфурт, 1579 г.

---

# PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2022. Volume 6. Number 2

---

**Editor-in-Chief** – *Vladimir K. Shokhin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

**Scientific Editor** – *Kirill V. Karpov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

**Executive Editor** – *Tatiana S. Samarina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

## Editorial Board

*Stephen Davis* (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)

*Alexey R. Fokin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

*Igor G. Gasparov* (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko,  
Voronezh, Russia)

*Georg Gasser* (Augsburg University, Augsburg, Germany)

*Hans-Peter Grosshans* (University of Muenster, Muenster, Germany)

*Stephen Grimm* (Fordham University, New York, USA)

*Kenneth Kemp* (University of St. Thomas, St. Paul, USA)

*Svetlana A. Konacheva* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

*Michael Murray* (Franklin & Marshall Colledge, Lancaster, USA)

*Janusz Salamon* (Charles University, Prague, Czech Republic)

*Michael Stoeber* (University of Toronto, Toronto, Canada)

*Richard Swinburne* (University of Oxford, Oxford, UK)

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

**Frequency:** 2 times per year

**First issue:** 2007 (under the title “Philosophy of Religion: An Almanac”, ISSN 2313-8750); since August 2017 under the new title “Philosophy of Religion: Analytic Researches” (ISSN 2587-683X)

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-70692 on August 15, 2017

**Subscription index** in the catalogue of Russian Post is ПН146

**The journal is indexed** in Russian Science Citation Index, CyberLeninka, Ulrich’s Periodicals Directory, Scopus

All materials published in the *Philosophy of Religion: Analytic Researches* undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

**Tel.:** +7 (495) 697-62-90

**e-mail:** phil\_relig@iphras.ru

**website:** <https://frai.iphras.ru>

## СОДЕРЖАНИЕ ДИСКУССИИ

<i>R.G. Swinburne. God's Moral Goodness</i> .....	5
<i>К.В. Карпов. Эвиденциализм, проблема зла и гипотеза простого Бога теизма</i> .....	19
<i>И.Г. Гаспаров. Является ли Бог Суинберна максимально простым?</i> .....	28
<i>M.C. Murphy. God is Not Best-Acting</i> .....	39
<i>M. Wynn. Some Reflections on Richard's Swinburne's 'God's Moral Goodness'</i> .....	56

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>С.Ю. Рыков. Моисты и даосы об отношении Создателя к созданиям: любовь или свобода</i> .....	67
<i>К.М. Антонов. Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н.А. Бердяева</i> .....	90

## ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>Н.А. Железнова. «Татпарья-вритти» Падмапрабхи Маладхаридевы и джайнская этика</i> .....	114
<b>Приложение.</b> <i>Ачарья Кундакунда. Суть воздержания (пер. с санскрита и коммент. Н.А. Железновой)</i>	

## РЕЦЕНЗИИ

<i>А.В. Храмов. Божественная свобода, предмирное грехопадение и аргумент от сокрытости</i> .....	145
--	-----

## TABLE OF CONTENTS

### DISCUSSIONS

<i>Richard G. Swinburne</i> . God’s Moral Goodness.....	5
<i>Kirill V. Karpov</i> . Evidentialism, the Problem of Evil and the Hypothesis of a Simple God of Theism.....	19
<i>Igor G. Gasparov</i> . Is Swinburne’s God as Simple as Possible?.....	28
<i>Mark C. Murphy</i> . God is Not Best-Acting.....	39
<i>Mark Wynn</i> . Some Reflections on Richard’s Swinburne’s ‘God’s Moral Goodness’ .....	56

### THE HISTORICAL PARADIGMS

<i>Stanislav Yu. Rykov</i> . Mohists and Daoists on the Attitude of the Creator towards Creations: Love vs. Freedom.....	67
<i>Konstantin M. Antonov</i> . Problematizing the Idea of Eternal Hell Torments in Nikolai Berdyaev’s Philosophical Eschatology.....	90

### TEXTS AND INTERPRETATIONS

<i>Natalia A. Zheleznova</i> “Tātparya-vṛtti” of Padmaprabha Maladhārideva and Jain Ethics.....	114
<b>Appendix.</b> <i>Acharya Kundakunda</i> . Niyamasāra (Transl. from Sanskrit and Comments by <i>Natalia A. Zheleznova</i> )	

### REVIEWS

<i>Alexander V. Khramov</i> . Divine Freedom, The Pre-mundane Fall and The Hiddenness Argument.....	145
--	-----

## ДИСКУССИИ

R.G. Swinburne

### God's Moral Goodness

**Richard G. Swinburne** – Emeritus Professor. University of Oxford. Wellington Square, Oxford, OX1 2JD, UK;

e-mail: richard.swinburne@oriel.ox.ac.uk

Philosophers have tried to demonstrate the nature of God – either by arguing that it is a priori necessary that there is a perfect being, and that perfection entails having a certain nature (Anselm); or by arguing that the existence and nature of the universe is such as to entail or make it probable that its creator God has a certain nature (Aquinas). In my probabilistic argument I pursue the second way, arguing that the existence and nature of the universe makes it probable that the universe was created and sustained by an essentially everlasting omnipotent person. An omnipotent person will be a “best-acting” God. He will therefore only allow bad states to exist if allowing them is logically necessary for the existence of some good state. I argue against Mark Murphy’s claim, that God is so different from ordinary humans that there is no reason to suppose that there is much in common between his obligations and those of humans. A morally perfect being would be not merely a best-acting God, but also a “best-feeling” God. He would allow himself to have the right feelings, which are feelings good in themselves, or right reactions to human actions and situations; or feelings which are logically necessary for a great good, such as the pain felt by Jesus on the cross. This account of God’s feelings is consistent with conciliar definitions that God is “impassible” in his divine nature.

**Keywords:** affections, Anselm, Aquinas, Augustine, God, impassible, moral goodness, Mark Murphy, theodicy

**Citation:** Swinburne R. “God’s Moral Goodness”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 5–18.

## Моральная благодать Бога

*Ричард Г. Суинберн*

Оксфордский университет. Веллингтон-сквер, Оксфорд, OX1 2JD, Великобритания;

e-mail: richard.swinburne@oriel.ox.ac.uk

Многие философы пытались продемонстрировать наличие у Бога определенной природы, утверждая, что существование совершенного существа априорно необходимо, и что это совершенство влечет обладание определенной природой (Ансельм Кентерберийский), или доказывая, что существование и природа вселенной таково, что это влечет или делает вероятным то, что ее творец, Бог, обладает определенной природой (Фома Аквинский). В моем вероятностном аргументе я следую второму пути, доказывая, что существование и природа вселенной делает вероятным то, что вселенная была создана и управляется бесконечной во времени и всемогущей по сущности личностью. Всемогущей личностью будет Бог «действующий наилучшим образом». Отсюда следует, что Он будет позволять дурным положениям дел существовать лишь в том случае, если дозволение таковых логически необходимо для существования некоего благого положения дел. Я выдвигаю аргументы против утверждения Мерфи о том, что Бог столь отличен от обычных людей, что нет причины допускать, что есть достаточно много общего между Его обязанностями и обязанностями людей. Морально совершенное существо могло бы быть не просто Богом, действующим наилучшим образом, но также и «совершенно-чувствующим» Богом. Он мог бы позволить себе обладать верными чувствами, причем таковыми, что хороши сами по себе, или Он мог бы верно реагировать на поступки людей и те ситуации, в которых они оказываются, или чувствами, которые логически необходимы для большого блага, как боль, ощущаемая Иисусом на кресте. Этот подход к чувствам Бога совместим с определениями соборов о том, что Бог «бесстрастен» по своей Божественной природе.

**Ключевые слова:** привязанности, Ансельм, Фома Аквинский, Августин, Бог, бесстрастие, моральная благодать, Марк Мерфи, теодицея

**Ссылка для цитирования:** Swinburne R.G. God's Moral Goodness // *Философия религии: анализ. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 2. С. 5–18.

### I. A Best-Acting God

If we understand by “God” the creator and sustainer of the universe, there are two different ways in the history of thought in which philosophers have tried to demonstrate the nature of God. The first way, which was Anselm’s way, is to argue that of a priori necessity there is a perfect being who is the creator of the universe, and that in virtue of his perfection, he has a certain nature<sup>1</sup>. It seems to me that this way will never reach an evident conclusion, both because any attempt to prove by a priori means that there is necessarily a perfect being seems to me

<sup>1</sup> Anselm (1903, ch. 15) argues that God has all the properties which are such that it is better to have them than not to have them.

doomed to failure, and also because even if it is accepted that there is a perfect being, any attempt to show what the perfection of such a being would consist in depends on highly contestable moral intuitions. For example, is it, as Scholastic thinkers held, more perfect to be totally unchanging, not merely in timelessly possessing the essential divine properties such as omnipotence and omniscience, but in timelessly possessing detailed intentions for the whole (to us) future of the human race and detailed knowledge of all (to us) future human actions? Or is it more perfect, while having at each moment of time the essential divine properties, to be able at each moment of time to give to some rational creatures free will to do actions which he cannot foreknow, and to be able to change his plans in the light of their actions? The answer doesn't seem obvious to me; and I would certainly prefer to interact with a being of the second kind.

The second way in which philosophers have tried to show the nature of God, which was Aquinas's way, is to argue that the existence and nature of the universe is such as to entail or make it probable that its creator God has a certain nature, a consequence of which determines which kind of perfection he has<sup>2</sup>. This seems to me the more profitable way to proceed, and so I shall summarize very briefly my own probabilistic argument, developed at length in other places<sup>3</sup> for the existence of a God of a certain kind, from which it follows that he will be perfectly "morally good" in the same sense as morally good humans are imperfectly morally good.

I begin with four evident very general phenomena: that there is a physical Universe; that it is governed by very simple natural laws, that those laws are such as to lead to the existence of human bodies, and that those bodies are the bodies of conscious reasoning humans who choose between good and evil. Theism, the claim that there is a God, is an explanatory hypothesis, one which purports to explain why certain observed phenomena (that is, data or evidence) are as they are. There are two kinds of explanatory hypothesis – personal and inanimate (= scientific) hypotheses. A personal hypothesis explains some phenomenon in terms of it being caused by a substance (that is a thing) whom I will call a "personal being", such as a human being, acting with certain basic powers (in the case of ordinary humans, powers to move their limbs or cause some conscious events), certain beliefs (about how to do so), and a certain purpose (or intention) to bring about a particular effect. I (a substance) cause the motion of my hand in virtue of my powers (to move my limbs), my belief (that moving my hand will attract attention) and my purpose (to attract attention). An inanimate explanation is usually represented as explaining some phenomenon in terms of it being caused by some earlier state of affairs and the operation on that state of laws of nature. The present positions of the planets are explained by their earlier positions and that of the Sun, and the operation on them of Newton's laws. But I think that this is a misleading way of analysing inanimate explanation – because "laws" are not things; Newton's law of gravity being a law

---

<sup>2</sup> Aquinas (1963–, Ia) claims to prove the existence of God in Question 2, and then proceeds in Question 3 to argue from the kind of God which he "proved" to exist, that God is simple, from which he concludes in Question 4 that God is perfect.

<sup>3</sup> For a full account of my probabilistic argument which I summarise very briefly here, see [Swinburne 2004]; for a shorter and simpler account see [Swinburne 2010].

just consists in every material body in the universe having the power to attract every other material body with a force proportional to the product of their masses and inversely proportional to the square of their distance apart, and the liability always to exercise that power. So construed, inanimate explanation of some phenomenon (e.g. the present positions of the planets) explains it in terms of it being caused by substances (e.g. the Sun and the planets), being in certain states (their past positions and velocities), having certain powers (to cause material bodies to move in the way codified in Newton's laws) and the liabilities always to exercise those powers. Construing inanimate explanation in this way shows the similarity between the two kinds of explanation. Both kinds of explanation explain phenomena in terms of the actions of substances having certain powers to produce effects. But while personal explanation explains how substances exercise their powers in virtue of their purposes and beliefs, inanimate explanation explains how substances exercise their powers when in different states in virtue of their liabilities to do so.

I suggest that we judge a postulated hypothesis (of either kind) as probably true, given certain evidence, insofar as it satisfies four criteria. First the evidence must include many phenomena which it is significantly probable would occur and no phenomena which it is significantly probable would not occur, if the hypothesis is true. Secondly, it must be much less probable that the former phenomena would occur in the normal course of things, that is if the hypothesis is false. Thirdly, the hypothesis must be simple. That is, it must postulate the existence and operation of few substances, few kinds of substance, with few easily describable properties correlated in few mathematically simple kinds of way. We can always postulate many new substances with complicated properties to explain anything which we find. But our hypothesis will only be rendered probable by the evidence if it is a simple hypothesis which leads us to expect the various phenomena that form the evidence. And fourthly, the hypothesis must fit in with our knowledge of how the world works in wider fields – what I call our “background evidence”. In judging competing explanations of the existence and nature of the universe, the fourth criterion is irrelevant – because there are no wider fields of which we have any knowledge, other than those which it seeks to explain.

I now argue that the simplest explanation of the personal kind of the existence of the universe and its most general features which I described, is that they are caused to exist and sustained by an essentially everlasting omnipotent person. An explanation by the operation of such a being would be the simplest kind of personal explanation there could be; it postulates just one substance to whose power and length of life there are 0 limits, 0 being a very simple number, and all the other divine properties follow from those<sup>4</sup>. An omnipotent being will be able intentionally to do any logically possible action, and so have the power to cause the universe and all its features to exist. A truly omnipotent being will not be influenced by unchosen inclinations, and so will choose which effects to produce solely in virtue of his knowledge of the nature of those actions. So he will know which of the actions available to him are morally good, and which are morally bad and which are

---

<sup>4</sup> For my latest detailed account of how the other divine properties follow from God essential everlasting omnipotence, see [Swinburne 2016, especially part 2].



morally indifferent; and which are better than other actions and which are worse than other actions.

To believe an action to be morally good to do entails having some motivation to do it. One would not have the concept of moral goodness unless believing an action to be morally good inclined (=motivated) one to do it. Likewise to believe an action to be morally bad to do entails having some motivation not to do it; to believe an action morally better than another action entails having greater motivation to do the former than to do the latter; and to believe an action morally worse than another action entails having greater motivation not to do the former than not to do the latter. (Henceforward, whenever I write "good" I mean "morally good", and similarly for other evaluative terms). We humans of course do not always do what we believe to be good, when we have the power to do so, because we are subject to unchosen inclinations of a non-rational kind to which we sometimes yield. But an omnipotent being would have no such inclinations, and so in any situation would always do the best possible action where there is a best action available, and an equal best action (one which is equally good as some other action or actions, all of them being better than any other actions) where there is no unique best action. He will however often have a choice between an infinite number of incompatible actions, each of which is less good than some other action; in that situation there can be no best or equal best possible action. For example, given that stars are good things and plausibly therefore the more stars the better, whatever number of stars he chooses to create, he could always do a better action by choosing to create more stars. So the best sort of personal being there could be would be one who never does a bad action, always does the best action where there is a best action, an equal best action where there is no unique best action and a good action where there is no best or equal best action. If there is a best (or equal best) kind of action, but no best (or equal best) action of that kind, he will do some action of the best (or equal best) kind. He will never do a bad action. I will call such a being a "best-acting" God. My argument shows that the simplest kind of personal God would be a best-acting God.

Is it probable that such a God would create and sustain our universe? All actions of causing good things are, as such, good actions. Our universe has many good features – I suggest that the ever-expanding interacting system of galaxies, stars, and planets, is a very beautiful and so very good thing, and so is our earth and the plants and lower (and therefore, I suppose, non-conscious) animals which inhabit it. The higher animals are however more valuable than the lower animals in that they are conscious and have beliefs about the effects of their actions and act for the good reasons of conserving their own lives and – very frequently – the lives of their offspring and other animals; and to all appearances, mostly enjoy their lives. It is good that there are animals who do good actions. But they will only be able to save their own lives and those of other animals if they know that there is a serious danger that if they did not act, they would suffer and die. So the very existence of the higher animals involves the occurrence of suffering and death. Yet the less similar in their brain structure are animals to humans, the less likely it is that they suffer as much as we do; and the smaller is their range of choice and understanding than is ours, the less suffering animals can cause in comparison with the suffering that humans can cause. Nevertheless humans are much better things than the higher

animals, because we can do so much more good than they can, and we also have the power freely to choose whether to do good or bad, independently of the causes which influence us (or so it seems to most of us when we make choices, and so we should believe in the absence of counter-evidence). Still, the existence of humans makes it very probable that the world will contain much more bad unprevented-by-God.

Bearing these points in mind, is it probable that a best-acting God would cause a universe of our kind, which includes so much good and quite a lot of bad? Clearly it is sometimes a good action to cause (or allow to occur) a bad state of affairs if doing so is the only way in which some good state of affairs which is at least as good as the bad state is bad, can be caused. Thus it is good for a surgeon to cut off someone's limb if it is the only way to save their life, even if the surgeon has no access to anaesthetics and so will cause great pain in the process of saving the life. But God who is omnipotent can do anything logically possible, and so he will only cause a universe in which bad states occur if doing so is the only logically possible way of bringing about some good states. Hence the answer to our question whether a best-acting God would cause a universe of our kind depends on whether there is a successful theodicy which shows that allowing each bad state of the universe is a logically necessary condition for the existence of a good state of at least comparable goodness. A successful theodicy also needs to show that the best-acting God has the right to allow each such bad state to occur for the sake of the good state which it makes possible. Someone may have good reason to believe that there is a successful theodicy, even if they do not know what it is. This will be because they have reason to believe that the available evidence other than the evidence about the bad states of the world makes it so probable that there is a God of the kind analysed above, that it is not outweighed by the evidence of the bad states; and so leaves it significantly probable that there is a best-acting God, even if they cannot work out why he would have allowed the bad states to occur. However, if the evidence available to an enquirer (either evidence of the sort that I have described or of some other sort) makes it only a little more probable than not that there is such a God, the enquirer does need a successful theodicy in order to have a justified belief that there is a God, I believe that there is such a theodicy<sup>5</sup>.

Even if there is such a successful theodicy for the bad states of our universe, it is not necessary that God would create such a universe, because obviously he could create a universe in which there were no bad states, and all conscious rational creatures were programmed to do good acts. I do not know of an argument showing that that would be a worse kind of universe than a universe of our kind, even if the good actions of animals could not include the heroic actions of saving their own lives and those of their offspring, and the good actions of humans would not be the result of their own free choice. For that reason, I suggest that – given that there is a successful theodicy for the bad states of our universe – it would only be an equal best action to create a universe of our kind, rather than universe in which there were no bad states. If that is correct, then there would be a probability of  $\frac{1}{2}$  that God would create a universe of our kind. But that is certainly a significant probability.

---

<sup>5</sup> For my theodicy, see [Swinburne 1998]; or [Swinburne 2004: chs. 10 and 11].

So, I claim, given such a theodicy, the hypothesis of a “best acting” God provides the simplest personal hypothesis which makes it significantly probable that there would be a universe with the features which I described. But the question remains whether there is an equally or more simple kind of inanimate hypothesis which would make it just as probable that there is such a universe. Such a hypothesis would need to postulate one entity (un-extended, because otherwise it would have parts and so be less simple) with the power to produce a universe with the kind of balance of good and evil which our universe has, and the liability of a probability of at least  $\frac{1}{2}$  that it would exercise that power. That a personal God would have that power and it being as probable as not that he would exercise it follows from his having the simple property of omnipotence. But an inanimate entity would have to have built into it a very specific power (to produce just that balance, rather than a universe with less bad or more bad in it (for example, some rational beings suffering for ever, not through their own choice) and the particular liability (with a probability of at least  $\frac{1}{2}$ ) to exercise it, which would not follow from any other property as simple as omnipotence. For this reason the simplest inanimate hypothesis which makes it significantly probable that there would be a universe with the features which I have described would be much less simple than the simplest personal hypothesis, and so then I claim that the hypothesis of a best-acting God satisfies better than any other hypothesis the first and third criteria for a probably true explanation – that it leads one to expect the phenomena with significant probability and is simple.

My second criterion is that it must be much less probable that the phenomena would occur in the normal course of things, that is if the hypothesis is false. So is it at all probable that if the best personal and the best inanimate hypothesis were both false, that there would be a universe of an uncountable number of fundamental particles in which every particle has the same power of gravitational attraction (and of the other natural forces) as every other particle, of such a kind as to lead to the evolution of human bodies connected to consciousness? I suggest that this enormous apparent coincidence would be massively improbable, and so my hypothesis and also the best inanimate hypothesis satisfy the second criterion very well indeed.

Hence, given the equal satisfaction of the first and second criteria by the best personal and the best inanimate hypothesis and the better satisfaction of the third criterion (so simplicity) by the best personal hypothesis, the best personal hypothesis is the one most probably true on the evidence of the most general features of the universe – on the assumption that there is a successful theodicy. This is the hypothesis of a “best acting” God.

## II. An Argument Against God Being Best-Acting

Most theists claim that God is a “best acting” God, whether on the basis of an argument of my kind or on the basis of some other argument, but in either case it would seem that theism could be true only if there is a successful theodicy. However in a recent book Mark Murphy [Murphy 2017], arguing for his account of the divine nature from his intuitions about perfection and not on the basis of probabilistic arguments, claims that an “Anselmian being” (his name for a perfect God) is so different from ordinary human beings, that there is little reason

to suppose that there is much in common between his obligations and those of ordinary humans. Murphy denies what he describes as a Kantian thesis that (to put it in terms of “obligations” rather than his expression “requiring reasons”) any differences in the obligations of all rational beings arise as consequences of some common obligation for rational beings with different natures or circumstances. “So while it may be true that I have a reason to teach students at Georgetown that you do not have, I have this reason in virtue of a reason that we both share (a reason to keep one’s agreements) plus a circumstance that I am in that you are not (I have agreed to teach Georgetown students, while you haven’t)” [Murphy 2017: 47]. But, while both God and humans are rational beings, they are – he claims – rational beings of such different kinds that they do not have many obligations in common. Hence, he holds, God has no obligation to bring about any of the good states of the creatures whom he creates, which we humans have obligations to bring about in our own children, even if that can be done without diminishing some other good state or bringing about a bad state. He accepts that God has a “justifying reason” to eliminate the sufferings of the world (that is, it would be a good thing if he did eliminate them), but he denies that God has a requiring reason (that is, an obligation) to prevent the occurrence of bad states of affairs such as pains, which are not logically necessary for the occurrence of some good state.

Murphy does however claim that he knows enough about what God would do, to know that he “never intends evil” [Ibid.: 117], for example “never lies” [Ibid.: 115]. But, strangely, although he admits that “natural selection involves creaturely evils”, he claims that since “God obviously intended natural selection as a means to bring about rational animals”, that does not entail that God intended “evils”. He claims that God foresaw the evils, but did not intend them. Yet, since as Murphy admits, God could have brought about rational animals without natural selection, this seems implausible. Maybe God intended natural selection as a means but not as an end, but he still intended it. Now it is the case that the use by writers on “the problem of evil”, of the English word “evil” to refer to both bad states of affairs and to malicious actions can be misleading, since in these senses of the word bringing about an evil state is not necessarily an “evil action”. The suffering involved in natural selection is clearly a bad state of affairs, but causing it would not, I suggest, be an evil action if its occurrence was logically necessary for the occurrence of some state as good as the bad state was bad, which God had the right to cause. Murphy also denies that it was an evil act, but he sees no reason to argue that it was logically necessary for any good state. So, Murphy concludes that “as the features of the created world are a matter of divine discretion, there are no such reasons that so much as dispose, however mildly, the Anselmian being to create one way or another” [Ibid.: 109].

There seem to me three major difficulties in this view. The first is the implausibility of Murphy’s claim that his view does not entail that God “intended” to bring about evil states. The second is that his account of what the perfection of a perfect being would consist in seems implausible – surely a perfect being would not allow his creatures to suffer for no good reason. And thirdly, it has the consequence that there cannot be a cogent probabilistic argument from the observed features of this world to the existence of God – because those features will only make it

significantly probable that there is a God if, if there is a God it is significantly probable that the universe will have these features (which is a consequence of my first criterion for the success of such an argument). If we suppose that we do not have the slightest idea of what sort of universe a God would make, we cannot use the observed features of our universe as evidence that he made it. So Murphy will have to rely on some ontological-type argument for the existence of a perfect being: and in my view all such arguments are unsound.

Those of us who depend on probabilistic arguments for a belief in the existence of God, understand them to show the existence of a creator who is like humans in being a substance who exercises his powers intentionally to bring about effects in virtue of his knowledge of what the effects are like. Murphy and most other theists acknowledge that God possesses such properties, although they emphasise that God possesses these properties, as Aquinas writes, "in a more eminent way" [Aquinas 1963-: Ia. 13.3]. So the obligations to the creatures of whose existence and nature he is the full cause must have some similarity to the obligations of human parents to the children of whose existence they are only a very small part of the cause. (Our power to produce children is sustained in us by God, and we do not choose who our children will be.) Our understanding of moral responsibility involves the recognition that if an agent is the cause of some effect which he has an obligation to make good rather than bad, then the greater his share of causing this effect, the greater is the resulting obligation on him or her to ensure that the effect is a good one. If it depends almost entirely on one physician not making a mistake whether a patient lives or dies, then the obligation on him or her to keep the patient alive is greater than if there is only a small chance that if that physician makes a mistake the patient will die. Hence God's obligation to ensure that our lives are good must be immensely greater than our obligations to ensure that the lives of our own children are good. And clearly we do have a considerable understanding of what makes for a good human life – if we did not, then we would have no understanding of moral goodness at all, and could not attribute any such property to God. So, I conclude, contrary to Murphy, that God does have "a requiring reason" (that is, an obligation) to prevent these intrinsically bad states of affairs, such as pains, from obtaining, unless their occurrence is a logically necessary condition of some good at least as good as the bad state is bad.

Hence I repeat my claim that a justified belief in the simplest and so most probable kind of God, requires reason to believe that there is a successful theodicy showing that allowing each bad state of the universe is a logically necessary condition for the existence of a good state of at least comparable goodness, and that a best-acting God has the right to allow the bad state to occur in order to cause the good state which it makes possible – all this given an understanding of badness and goodness which is largely accessible to ordinary humans.

### III. A Best-Feeling God

However, it is plausible to suppose that the moral goodness of a morally good God does not consist solely in the actions which he does; he needs to have the right feelings as well. Above all he needs to love those rational beings whom he has

created, just as good finite creatures need to love their children, which is more than doing good to them. As St. Paul wrote, “if I give away all my possessions, and if I hand over my body to be burned, but do not have love, I gain nothing” (1 Corinthians 13:3). So when a morally good God acts to save sentient creatures from some misfortune or irresistible temptation, and also when he acts to punish them, he must act out of a love for them of the kind that good parents have for their children. And when he sees any good or bad state of his creatures, it is plausible to suppose that he must have the appropriate feelings for his creatures in that state – such as “rejoicing with those who rejoice and weeping with those who weep” (Romans 12:15); and perhaps also being angry at those who do wrong. Like a good physician, God will have compassion for the suffering of humans; like a good parent, God will rejoice when humans triumph over temptation, perhaps feel angry when they yield to temptation and hurt each other, and certainly feel pity and so show mercy when they repent; but not of course anger at someone who has done no wrong, or excessively strong anger at someone who has done only the smallest wrong. But a compassionate physician does not have sufferings of the same kind as his patients suffer, nor – barring special circumstances – would it be good that he should do so. So, by analogy, there is no good reason to suppose that, when we suffer, God should always suffer in the kind of way that we suffer.

The Council of Ephesus declared that God “without a body” (that is, God in his divine nature) is ἀπαθὲς, “incapable of suffering” [Tanner 1990: 42], which is often translated “impassible”. Timothy Pawl [Pawl 2016: 153], in his analysis of the claims of the first seven Ecumenical councils, concluded his discussion of this subject “with the claim that the early councils, the majority of the eastern and western fathers, and later confessional statements of Catholic and Protestant confessional bodies affirm the truth of divine impassibility”. However very many modern theologians have denied that God is “impassible”. But before affirming or denying this, we need to clarify what it means for God to be “impassible”, and see whether in one sense, it is acceptable, although in another sense unacceptable<sup>6</sup>. In the widest sense of “impassible” the doctrine of divine impassibility rules out God having any passive states. One argument for this is an argument endorsed by Aristotle [Aristotle 1960: 256b] writing that “Anaxagoras did well to say that ‘Intelligence’ was unaffected (ἀπαθής)... and free from admixture, since he regarded it as the principle of movement and it could only be so if itself motionless, and could only control it if itself unmingled with it”. That understanding of “impassible”, as

<sup>6</sup> Creel (2005) considers sixteen possible meanings of “impassible”. He accepts my view that understanding “impassible” as “not able to be causally influenced” would rule out God’s knowledge of our free actions. Indeed he claims more strongly, that “God must be passive to what is going on in the world, even when what is going on in the world is determined entirely by his will” [Creel 2005: 205]. This is because if God were “to know what is happening in the world, merely by knowing his will for the world, then he might know what was happening in the world, but he would not know those things themselves.” While Creel accepts that God has a loving disposition towards all creatures, he seems to me (though I am not certain that I have understood Creel’s view here) to reject the view that this involves any feeling. And he certainly rejects the view that God can have what I have described as “good reactions to the actions or situations of his creatures”, and so he holds that there can be no emotional tinge to his anger, pity, and such like.

“not able to be causally influenced” by anything outside himself, yields a very wide sense of “impassible” which would seem not merely to rule out God having any emotions evoked by human actions or situations, but also have the consequence that God could not know which free acts humans do – since, I suggest, God could come to know what humans do freely only by human free actions causing God to have that knowledge. In his study of patristic thought about divine impassibility Paul Gavrilyuk [Gavrilyuk 2006: 35] however notes “that the early patristic authorities show no awareness of this highly technical point of Aristotle’s metaphysics”.

One very general modern argument sometimes given<sup>7</sup> for the opposite view that God must be able to have all the feelings which we have is that he could not understand what it is like to have some feeling unless he had had it himself, or at least was capable of having it – just as, it is often claimed, no one can know what colour is, unless they have seen a coloured object, or at least were capable of seeing it. That argument, however, seems to me clearly mistaken. Suppose I know what colour is because I have seen many different coloured objects. Suppose now that I am cloned; a physical duplicate of me is made in a laboratory having an identical brain to mine which produces the same mental states as my brain produces. Then, if I know what colour is, my clone will also know what colour is; but my clone will not know this on the basis of having previously seen coloured objects. My clone has simply been made with the ability to recognise coloured objects, and so knows what colour is – an ability which has been formed in me by my past experiences. Suppose now that the clone is made blind and so is unable to see anything; then he still knows what colour is, although he has never seen it and is not now capable of seeing it. He knows what colour is because he would be able to recognise it if he were capable of seeing it. Analogously, someone could simply know what it is to feel pain because they could recognise pain if they were to feel it, even if it is not possible for them to feel it. I conclude that God can know what it would feel like to be in pain, without ever being able to be in pain. Hence this general argument against any kind of divine impassibility must fail.

If arguments for God being able to have all kinds of feeling, and arguments against God being able to have any kind of feeling, are rejected, we should consider whether God’s “impassibility” can be construed as ruling out certain kinds of feeling and allowing other kinds of feeling. It seems clear to me that the claim of the Council of Ephesus (and of later councils) that God is “impassible” means simply that God cannot suffer with the kind of pain that we have when our bodies are injured, which I shall call “bodily pain”, bearing in mind that it is surely logically possible for someone to suffer from such bodily pain even when they do not have a body. It is clear that this is what the Council of Ephesus was claiming from the context in which this claim is made, being one where God in his divine nature is contrasted with God incarnate in his human nature where he suffered bodily pain on the cross. Gavrilyuk comments that pre-Nicene fathers did not have much to say about which (if any) emotions God in his divine nature could have, and finds in them “nothing amounting to a doctrine, or to a universally endorsed body of teaching” [Ibid.: 47] on this topic. There were disputes about whether some of God’s properties which we

---

<sup>7</sup> One version of this argument is to be found in [Sarot 1992].

regard as emotions such as anger, jealousy, and patience, consist merely in a certain pattern of response to human actions or whether they have also some felt content [see: Gavriilyuk 2006: 51–60]. This discussion about what a somewhat wider understanding of “impassibility” allowed continued both in the East and the West.

Anastasia Scrutton (2011) brings out how Augustine and Aquinas both used “passions” (“*passiones*”) as a general term for emotions, and also distinguished among them passions in a narrower sense which involve “arousal in the soul”, from affections (“*affectiones*”); an affection “is a movement of the will, which is part of the higher, inner, intellectual self, while a passion is an act of the appetite, an aspect of the lower, outer, sensual self” [Scrutton 2011: 38]. So, Aquinas held, “The words ‘love’, ‘desire’, and so on are used in two senses. Sometimes they mean passions, with some arousal in the soul... But they can be used to denote simple attraction (“*affectus*”), without passion or perturbation of soul, and such acts are acts of will. And in this sense the words apply to angels and to God” [Aquinas 1963–: Ia.82.5 ad1]. *Affectus* might seem to denote a passive state and not a mere pattern of behaviour, while an affection being “an act of will” might suggest a mere pattern of behaviour. We can reconcile these two interpretations by supposing that an affection is a passive state, but one caused by a voluntary act of will; and that, whether or not this is a correct interpretation of Augustine and Aquinas, my previous arguments suggest is the kind of emotion which a good God would have. Augustine and Aquinas also connect something being an affection with it being in accordance with reason [see: Scrutton 2011: 50]. And so it is natural to understand an affection being “without passion or perturbation of soul” as one influenced by reason alone, and not by irrational felt inclinations. An emotion which accords with reason is one which is good to have; an emotion which does not accord with reason is one which it is not good to have.

It is good to have emotions which are intrinsically good always to have, and to have emotions which are the right reactions and so good reactions to different situations and actions of creatures. It is always good to have love for all creatures as well as for oneself. It is good to have pity for creatures who are emotionally hurt, compassion when they suffer pain, joy when they rejoice or do good actions, and perhaps anger when they do wrong. These are the emotions to which, I suggest, it would be appropriate to apply Aquinas’s term “affections”. But it would be bad to have a reaction of greater or lesser degree than the situation or action of the creature requires. It would be bad to be very angry at someone who had committed a very small wrong, or to show great compassion for someone who was very sorry for himself enduring some very small misfortune. These are the emotions to which, I suggest, it would be appropriate to apply Aquinas’s term “passions” in the narrower sense; and so in this sense God would be “impassible”. But clearly an omnipotent God who is not subject to involuntary inclinations can only experience emotions if he freely chooses to allow himself to experience them, the possibility of which for God in his divine nature was not explicitly much discussed in earlier patristic times<sup>8</sup>, but was clearly not excluded. I have argued that it would be a best action for God to allow himself to experience the good emotions, and so that a “best acting” God would then be also a “best feeling” God.

<sup>8</sup> But see [Scrutton 2011: 19–20] for the discussion of this by Lactantius and Gregory Thematourgos.



Suffering from bodily pain is not naturally described (in English) as an “emotion”, but it is a feeling, and naturally considered to be a *πάθος*. Clearly it is an intrinsically bad state, and since a good reaction to the suffering of others does not as such involve suffering oneself, a best-acting God would not allow himself to suffer except in circumstances where allowing himself to suffer in this way is a logically necessary condition for a good at least as good as the suffering is bad. The obvious such circumstances affirmed by central Christian doctrine, is when Jesus Christ, the second person of the Trinity, suffered in his life on earth, and above all, in his Passion leading up to his crucifixion. Just as a cogent argument for the existence of God requires a theodicy for ordinary human bodily suffering, so a cogent argument for the central Christian doctrine of the suffering involved in the human life and Passion of Christ requires a theodicy for divine bodily suffering. There seem to me to be two different reasons why it would be good that God should acquire a human nature, lead a hard human life, and suffer (in consequence of having a human nature<sup>9</sup>) in the same way as humans suffer when their bodies are afflicted by crucifixion, which are not reasons for God to suffer in his divine nature. The first reason, not often stressed by patristic or mediaeval writers, is that if God imposes suffering on humans (and animals) for the sake of a great good, it is a great good that he should share our suffering – just as when a King compels his citizens to endure considerable hunger in order to win a just war, it is good that he also should endure hunger. In these cases, the great good, for which suffering is a logically necessary condition, is having suffering of the kind which the sufferers suffer at the time and in the circumstances when they suffer. Thereby God or the King identify with those whom they cause to suffer for a good reason. Hence there is a good reason for God to become incarnate as a human and to suffer in the way in which humans suffer, that is bodily pain, and thus to suffer in his human nature, but not in his divine nature. The second reason is that the suffering of God is logically necessary for providing the best means of making available to humans atonement for their sins. There are in Christian tradition several different theories of how the Passion of Christ made available atonement for our sins, and was the best means of doing this, which – for obvious reasons of space – I will not discuss here. But all these theories also stress that what made the suffering of God the best method of effecting that atonement was that it was the suffering of God incarnate, and so the suffering of God in his human nature. It would not have been nearly as good a means of atonement if God had not become incarnate, but nevertheless endured a similar kind and amount of suffering in his divine nature. And all these theories also insisted that it was a voluntary act of God to provide this atonement by allowing himself to suffer, not one which he had an obligation to do, but one which it was very good that he should do<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> The Council of Ephesus declared that, while God the Word could not suffer “in his own nature”, that is the divine nature, when he became embodied, his body suffered, and so “he is said to have suffered” [Tanner 1990: 42].

<sup>10</sup> See my arguments in defence of these two reasons why it would have been good for God to become incarnate and share some of the worst of our suffering, in [Swinburne 2008: chs. 3 and 4]; and see later chapters of that book for a defence of the view that God did become incarnate to share our suffering and make available atonement for our sins. I contrast my preferred theory of the Atonement with other theories in my [Swinburne 1989: ch. 10].

## References

- Anselm. *St. Anselm: Proslogium; Monologium; an appendix In behalf of the fool by Gaunilon; and Cur Deus homo*, trans. by S.N. Deane. Chicago: Open Court Publishing Company, 1903. 288 p.
- Aquinas, T. *Summa Theologiae*. London: Blackfrairs, 1963.
- Aristotle. *Physics*. Vol. 2, trans. by P.H Wicksteed, F.M. Cornford, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
- Creel, R.E. *Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology*, Eugene Oregon: Wipf and Stock, 2005.
- Gavrilyuk, P.L. *The suffering of the impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2006. 224 p.
- Murphy, M. *God's Own Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2017. 210 p.
- Pawl, T. *In defence of Conciliar Christology*, Oxford: Oxford University Press, 2016. 251 p.
- Sarot, M. *God, Passivity, and Corporeality*, Kampen: Netherlands: Kok Pharos, 1992. 280 p.
- Scrutton, A.P. *Thinking through feeling*, Bloomsbury Publishing USA, 2011. 240 p.
- Swinburne, R. *Responsibility and Atonement*, Oxford University Press, 1989. 213 p.
- Swinburne, R. *Providence and the problem of evil*, Oxford: Oxford University Press, 1998. 262 p.
- Swinburne, R. *The existence of God*, second edition, Oxford: Oxford University Press, 2004. 464 p.
- Swinburne, R. *Was Jesus God?* Oxford: Oxford University Press, 2008. 175 p.
- Swinburne, R. *Is there a God?* Revised edition, Oxford: Oxford University Press, 2010. 144 p.
- Swinburne, R. *The coherence of theism*, second edition, Oxford: Oxford University Press, 2016. 320 p.
- Tanner, N.P. *Decrees of the ecumenical councils*, London: Georgetown University Press, 1990. 1342 p.

*К.В. Карпов*

## **Эвиденциализм, проблема зла и гипотеза простого Бога теизма**

**Кирилл Витальевич Карпов** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

В своей статье Ричард Суинберн утверждает, что для поддержки вероятностного аргумента в пользу гипотезы «наилучшим образом действующего» Бога» должна быть предложена адекватная теодицея. Адекватность такой теодицеи заключается среди прочего в том, чтобы она могла объяснить, что каждое плохое состояние Вселенной является логически необходимым условием существования хорошего состояния, по крайней мере, сравнимого с ним, и Бог, действующий наилучшим образом, имеет право допустить каждое такое плохое состояние ради хорошего состояния, которое оно делает возможным. В моем комментарии я не соглашаюсь с этим условием: использование в нем понятий *плохих* и *хороших* положений дел (состояний) во Вселенной, предполагает эпистемологический интуитивизм, который делает обмен аргументами между теистами, атеистами и антитеистами по проблеме зла бессмысленным, так как сводит дискуссию к т.н. «эвиденциалистской игре». Выход из этой ситуации возможен при отказе от интуитивизма и выработке критериев для отбора релевантных свидетельств. В качестве последних мною предлагаются традиционные для теизма концепции: ограниченности человеческих познавательных способностей для взвешивания добра и зла (в современной философии религии такая позиция представлена скептическим теизмом) и привационная трактовка зла, предлагающая метафизическую концепцию зла.

**Ключевые слова:** Ричард Суинберн, наилучшим образом действующий Бог, вероятностный аргумент в пользу существования Бога, критерии адекватной теодицеи, эвиденциалистская игра по проблеме зла, привационная трактовка зла

**Ссылка для цитирования:** Карпов К.В. Эвиденциализм, проблема зла и гипотеза простого Бога теизма // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 19–27.

## Evidentialism, the Problem of Evil and the Hypothesis of a Simple God of Theism

*Kirill V. Karpov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

In his paper Richard Swinburne argues that an adequate theodicy must be offered to support the probabilistic argument for the 'best acting-God' hypothesis. The adequacy of such a theodicy consists in, among other things, that it can explain that every bad state of the universe is a logically necessary condition for the existence of a good state, at least comparable to it, and that God, acting in the best possible way, has the right to allow every such bad state for the sake of the good state that it makes possible. In my commentary I disagree with this condition: it uses notions of 'bad' and 'good' states of affairs in the universe, which suggests an epistemological intuitivism which makes the exchange of arguments between theists, atheists and anti-theists on the problem of evil pointless, since all arguments are reduced to a so-called 'evidentialistic game'. A way out of this situation is possible by abandoning intuitionism and developing criteria for selecting relevant evidence of 'bad' and 'good' states of affairs. As the latter I propose traditional for theism concepts: limitation of human cognitive abilities for weighing good and evil (in modern philosophy of religion such position is represented by skeptical theism) and *privatio boni* theory of evil which offers a metaphysical concept of evil.

**Keywords:** Richard Swinburne, best-acting God, probabilistic argument for the existence of God, criteria for an adequate theodicy, evidentialistic game on the problem of evil, *privatio boni* theory of evil

**Citation:** Karpov K.V. "Evidentialism, the Problem of Evil and the Hypothesis of a Simple God of Theism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 19–27.

1. В своей статье Ричард Суинберн, отстаивая гипотезу простого Бога теизма в качестве объяснения существования Вселенной, отмечает, что проблема зла выступает мощным опровергающим свидетельством против нее, и чтобы убеждение, что простой Бог теизма существует, было обоснованным, необходимо предложить успешную теодицею. Представив ее, Суинберн пишет:

Итак, я повторю свой тезис: обоснованное убеждение в [существовании] самого простого и поэтому самого вероятного вида Бога требует оснований считать, что существует успешная теодицея, показывающая, что допущение каждого плохого состояния во Вселенной является логически необходимым условием для существования доброго состояния, по крайней мере, сравнимого с ним, и что наилучшим образом действующий Бог имеет право позволить плохим состояниям произойти, чтобы вызвать хорошее состояние, которое становится возможным – и все это при понимании плохого и хорошего, которое в значительной степени доступно для обычных людей (С. 13)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Здесь и далее указываются страницы статьи Суинберна в настоящем номере журнала.

В моем комментарии я бы хотел прояснить некоторые положения этого тезиса, таким образом раскрыв его, и задаться вопросом: возможно ли, чтобы предлагаемая Суинберном теодицея отвечала этим условиям.

2. Суинберн выдвигает несколько условий, которым должна соответствовать успешная теодицея. Она должна показать, что: а) каждое плохое состояние вселенной является логически необходимым условием существования хорошего состояния, по крайней мере, сравнимого с ним, и Бог, действующий наилучшим образом, имеет право допустить каждое такое плохое состояние ради хорошего состояния, которое оно делает возможным; б) создать нашу Вселенную со всеми плохими состояниями в ней было бы лучше, чем создать Вселенную, в которой не было бы плохих состояний; в) такую Вселенную должен был создать личный Бог, которого описывает гипотеза Суинберна.

Условие (а) фиксирует, что Бог является таким же моральным агентом, как и прочие (например, люди), ничем не отличаясь от них, и подчиняется тем же логическим правилам. Например, Бог подчиняется правилу «чем меньше источников действия, тем выше ответственность каждого из них». Согласно этому правилу, на Бога накладывается самая высокая ответственность и Он подлежит самой строгой моральной оценке. Это так потому, что Бог является единственной причиной такого следствия, как существование Вселенной, Он всемогущ, то есть Бог обязан обеспечить наилучшее существование всех существ в сотворенной им Вселенной.

Наше понимание моральной ответственности предполагает признание того, что если агент является причиной некоего эффекта, который он обязан сделать хорошим, а не плохим, то чем больше его доля в причинении этого эффекта, тем выше для него обязанность обеспечить, чтобы эффект был хорошим. Следовательно, обязанность Бога обеспечить нам хорошую жизнь должна быть намного больше, чем наша обязанность обеспечить хорошую жизнь наших собственных детей (С. 13).

Что же понимается под «хорошей жизнью», в чем она состоит? Суинберн не очень распространяется на этот счет, отмечая, что «очевидно, что у нас есть значительное понимание того, что составляет хорошую человеческую жизнь, – если бы это было не так, то у нас вообще не было бы понимания моральной доброты, и мы не могли бы приписать Богу никакого такого свойства» (С. 13). Однако рискну предположить, что Суинберн имеет здесь в виду не отсутствие напрасных страданий или «чудовищных зол» (*horrendous evils*) – того, что в последние десятилетия в философии религии принято считать в качестве примеров зла, – но их отсутствие только тогда, когда они не являются «логически необходимым условием какого-то блага, по крайней мере, столь же хорошего, сколь плохое состояние плохо» (С. 12). Логически необходимое условие в данном случае, как мне представляется, означает, что одной из причин, вызывающих определенное благо в бытие, является допускаемое зло и без допущения его это благо реализоваться в действительности никак не может, то есть дело не может обстоять никак иначе (скажем, когда какое-то положительное событие наступило бы без плохого). Например, чтобы люди могли проявить свое милосердие и могли оказать помощь, другие люди должны попасть в беду, причем в довольно большую, а не в мелкие неприятности, с точки зрения проявляющих в этой ситуации милосердие.

Условие (б) говорит, что такая Вселенная, некоторые параметры которой заданы в (а), лучше той, в которой не было бы зла и страданий, а моральные агенты всегда поступали бы наилучшим образом, оказываясь всякий раз на высоте морального закона, выраженного, например, в декалоге и нагорной проповеди. Чем же хороша наша Вселенная и плоха та, в которой агенты всегда поступают наилучшим образом? Наша хороша тем, что в ней есть пространство для героических поступков животных, «спасающих собственную жизнь и жизни своего потомства» (С. 10), а еще тем, что добрые поступки людей являются «результатом их собственного свободного выбора» (С. 10). Вселенная без плохих состояний дурна тем, что все действующие существа в ней запрограммированы: они лишены мотивации поступать хорошо, им не нужно преодолевать ни себя, ни неудачно складывающиеся обстоятельства для совершения доброго поступка. Но, конечно, все это имеет значение только при условии (а), то есть в том случае, если имеется успешная теодицея для плохих состояний вселенной, показывающая, что такие состояния выступают логическим условием для хороших состояний, при этом само наступающее благо должно превосходить или, по крайней мере, быть равновеликим злу, присутствующему в плохом состоянии Вселенной.

Условие (в) необходимо в том смысле, что если те состояния Вселенной, что были описаны при формулировке предыдущих условий, могут быть объяснены гипотезой, не предполагающей всемогущего и простого агента, а только в терминах неодушевленных сил и состояний, то и сама такая теодицея теряет всякий смысл за ненадобностью. Эта гипотеза о неодушевленном агенте должна постулировать не только простую действующую силу, минимальное количество законов, по которым Вселенная должна была развиваться в нынешнее ее состояние, но существование такой Вселенной должно следовать из нее с той же (или даже с еще большей) вероятностью, как и в случае личного объяснения, то есть гипотезы о простом всемогущем агенте (С. 7). Личностное и неодушевленное объяснения похожи, но только в личностном объяснении присутствуют цели, намерения, свобода воли действующей субстанции.

Оба вида объяснения трактуют явления в терминах действий субстанций, обладающих определенными способностями производить следствия. Но если личностное объяснение показывает, как субстанции осуществляют свои полномочия в силу своих целей и убеждений, то неодушевленное объяснение – как субстанции осуществляют свои полномочия в различных состояниях в силу своих обязательств (С. 8).

Итак, такая гипотеза неодушевленных действующих сил, как считает Суинберн, должна постулировать только одну сущность, должна обладать специфическим свойством производить именно такой баланс плохих и хороших состояний Вселенной, который мы наблюдаем, а также эта сила должна быть субъектом ответственности. Очевидно, что гипотеза о существовании такой неодушевленной силы гораздо сложнее по своим изначальным посылкам гипотезы теистического Бога, которую отстаивает Суинберн.

По этой причине простейшая неодушевленная гипотеза, которая делает значительно более вероятным существование вселенной с теми свойствами,

которые я описал, будет намного менее простой, чем простейшая личностная гипотеза, и поэтому я утверждаю, что гипотеза о наилучшем действующем Боге лучше, чем любая другая гипотеза, удовлетворяет первому и третьему критериям вероятно истинного объяснения: она заставляет нас ожидать со значительной вероятностью, что произойдут определенные события, и является простой (С. 11).

А, следовательно, предлагаемые им в статье черты теодицеи имеют смысл и, более того, повышают вероятность существования теистического Бога.

**3.** В настоящей части я сосредоточусь на первом условии и попытаюсь показать, что его принятие ведет нас к неразрешимому эвиденциалистскому спору между теистами, атеистами и антиатеистами. Для удобства попробуем сформулировать его в пропозициональной форме.

(а.1) Простой и всемогущий Бог является единственной причиной такого следствия, как существование нашей Вселенной;

(а.2) Бог несет ответственность – это следствие, а потому за то, чтобы обеспечить нам (его творениям) хорошую жизнь;

(а.3) «хорошая жизнь» – та, в которой допускаемое зло и страдания логически необходимы для того, чтобы в ней наступили равновеликие, а лучше – превышающие их, блага.

Понятие «хорошая жизнь», как пишет Суинберн, более-менее понятно каждому, поскольку иначе у нас не было бы представления о том, что такое моральная доброта, и мы не могли бы приписывать Богу (а, на самом деле, кому бы то ни было) качество «быть добрым».

Я думаю, что представление о хорошей жизни сильно варьируется от человека к человеку, и здесь нет необходимости приводить примеры – читатель сам их может подобрать по своему разумению и опыту. Тот факт, что мы вряд ли сможем договориться о таком изначально аморфном понятии, можно легко использовать против выполнимости условия (а). Так, атеист и антиатеист (а последний, может быть, и в особенности) могут опровергнуть определение (а.3): например, можно сформулировать такое условие *хорошей жизни*, при котором большинство известных нам человеческих жизней нельзя будет признать хорошими в том смысле, что допускаемое зло в жизнях многих миллионов людей не ведет к равновеликому или превышающему благу. И ответственность за это, согласно (а.2), несет Бог, о котором говорит вероятностный аргумент Суинберна. Можно, конечно, уклониться от такого толкования, поведя речь не об индивидуальных жизнях, а о жизнях всех людей или больших групп: блага, которыми пользуется человек вообще, и, например, сам факт его появления на свет, превышают то зло, которое пережило человечество. Но и в этом случае атеисты и антиатеисты могут приводить примеры фундаментальных зол (например, что все люди до появления либеральных демократий находились в состоянии порабощения в том или ином виде, и с точки зрения сторонника либеральных демократий – это фундаментальное и неискорененное в мире зло), которые успешно оспаривают то, что в мире воцаряется благо, равновеликое тому злу, которое выступило логически необходимой причиной для этого блага или превышающее его. Вызывает вопросы о участвующем в формулировке (а.3) условии о логической необходимости зла, плохих состояний

Вселенной для проявления добра, положительных состояний Вселенной. К сожалению, профессор Суинберн не проясняет, что именно он имеет здесь в виду. Как бы то ни было, если наступление добрых положений дел зависит в каком-то смысле от злых, то вывод именно антитеистов выглядит наиболее «подрывным»: точно ли мы хотим, чтобы существовал такой Бог (даже если Он и существует), который для хороших положений дел во Вселенной использует в качестве необходимого условия такие ужасные состояния во Вселенной, какие мы все можем засвидетельствовать?

После Второй мировой войны в одном из направлений литературы по проблеме зла стало распространяться мнение, что весь дискурс, построенный на примерах хорошей и плохой жизни, необходимых условий для реализации добрых положений дел, критериев успешности теодицеи, не имеет никакого смысла, потому что оскорбителен для тех, кто пережил и переживает страдания (иначе морально неприемлем), и задействует язык, легитимизирующий зло и страдание, то есть вся традиционная проблема зла глубоко аморальна (т.н. движение, или проект, «антитеодицеи»). Мне хотелось бы обратить внимание на один момент, который связан и с проектом «антитеодицеи», и с критериями, предлагаемыми профессором Суинберном: что вся эта дискуссия по теодицеям выстраивается по правилам эвиденциалистской эпистемологии. Это значит, что обоснование убеждения зависит от совокупности имеющихся у познающего субъекта свидетельств и их оценки. Вот яркий пример эвиденциалистских рассуждений из статьи Суинберна:

У кого-то могут быть веские причины верить в существование успешной теодицеи, даже если он не знает, что это такое. Это происходит потому, что у них есть основания полагать, что имеющиеся свидетельства (evidence), кроме свидетельств о плохих состояниях мира, делают настолько вероятным существование Бога такого типа, который анализировался выше, что они не перевешиваются свидетельствами о плохих состояниях; и, таким образом, остается значительная вероятность того, что существует Бог, действующий наилучшим образом, даже если они не могут понять, почему он допустил возникновение плохих состояний (С. 10).

Следовательно, при том, что лучшая личная и лучшая неодушевленная гипотезы одинаково удовлетворяют первому и второму критериям, но лучшая личная гипотеза успешнее удовлетворяет третьему критерию (простота), лучшая личная гипотеза является наиболее вероятно истинной на основе свидетельств (evidence) наиболее общих особенностей вселенной – при условии, что существует успешная теодицея (С. 11).

Свидетельства о хороших состояниях Вселенной должны перевешивать свидетельства о плохих состояниях Вселенной при том, что каждый участник спора, безусловно, считает свои свидетельства более убедительными (т.е. более ценными с аргументативной точки зрения), а их количество, безусловно, превышает всю совокупность свидетельств, имеющуюся у противной стороны. Все это подразумевает интуитивистскую познавательную модель [Мишура 2021], которая хороша для аргументативного эффекта, но ведет к неподкрепленному обмену мнениями. В результате картина обмена и оценки свидетельств по поводу страданий людей и тех благ, которые они не замечают, напоминает



обсуждение достоинств и недостатков какого-нибудь нового автомобиля. Об этом говорит финский философ Сами Пихлстрём:

Это также подразумевает освобождение проблемы зла и страдания от необходимости рассматривать так называемый аргумент от зла. В аргументе “от зла” зло и страдание рассматриваются как составляющие эмпирического свидетельства против теизма... Это предполагает понимание теизма как гипотезы, которая должна подвергнуться проверке в эвиденциалистской аргументативной игре [Pihlström 2017: 524].

Аргументация через свидетельства лишена смысла, если отсутствуют общепризнанные критерии их оценки, то есть вопрос стоит об отборе релевантных свидетельств. Осознавая, что и в этом вопросе найти теисту общий язык с атеистами и антитеистами вряд ли получится, я все же считаю, что если теист такого критерия не предложит, то это приведет к хаосу в его собственной аргументации. Ответственность за «эвиденциалистский тупик» в проблеме зла лежит на понятии «хорошее/плохое состояние Вселенной» и, следовательно, на условии (а) успешной теодицеи.

4. Какой критерий для отбора свидетельств по проблеме зла можно предложить? В истории христианского теизма были выработаны по крайней мере два подхода к этой проблеме: концепция ограниченности познавательных способностей человека в постижении необходимой связи между плохими и хорошими состояниями Вселенной, в современной литературе выражаемая как скептический теизм, и метафизическая трактовка зла как недостатка блага (т.н. привационная трактовка зла).

Ограничение, накладываемое скептическим теизмом<sup>2</sup> состоит в том, что мы не способны знать в силу онтологической дистанции между нами и Богом тех причин, в силу которых Он допускает зло (плохие состояния Вселенной), поэтому подбор свидетельств ограничивается просто здравым смыслом: мы видим, что в мире существует огромное количество как положительных, так и плохих состояний Вселенной; положительные состояния, очевидно, говорят в пользу теистической гипотезы, отрицательные – против нее, но мы не можем решить вопросов о соотношении плохих и положительных состояний и о том, зачем Бог вообще допускает плохие состояния.

Традиционный для теизма подход к пониманию свидетельств в т.н. проблеме зла покоился на метафизическом определении зла как недостатка блага (*privatio boni*). Это определение исходит из того, что все сущие онтологически упорядочены, а благо конкретного сущего раскрывается через соответствие этому порядку. Поскольку привационная трактовка зла постулирует существование только блага, постольку злом является тот недостаток благости, который присущ каждому сущему в силу его положения в общей иерархии. Привационная трактовка, будучи концепцией метафизической, не утверждает, что нет эмпирических претерпеваний зла, напротив, согласно ей, они выражаются в виде эмпирического недостатка блага в моральных и физических страданиях.

<sup>2</sup> Отечественный читатель может подробно ознакомиться с этим подходом в статье Майкла Бергмана: [Бергман 2013].

Но объяснение эмпирического переживания зла не входит в ее задачи и должно объясняться в дополнительных концепциях (например, в теодицее от свободы воли, от недостатка знания и проч.)<sup>4</sup>.

В случае привационной трактовки зла необходимо четко разграничивать ее как метафизическое объяснение природы зла и объяснение претерпевания эмпирического зла. Как верно заметил Джон Хик [Hick 2010: 53–58], привационная концепция представляет собой метафизическую концепцию, телеологическую по своей сути. Последнее утверждение раскрывается в тех определениях, которые можно обнаружить у таких мыслителей, как Августин, Северин Бозэций и Фома Аквинский<sup>5</sup>: зло – недостаток блага, благо – соответствие своей природе, природа – соответствие цели и порядку в универсуме. Из этого, кстати, очевидно, что у тех, для кого понятия «природа», «порядок», «цель», «совершенство» не имеют никакого смысла или представляются устаревшими, привационная концепция также будет вызывать большие подозрения.

Сторонник привационной трактовки зла отрицает интуитивизм в познании добра и зла, который, как мы видели, обнаруживается в эвиденциалистском споре по поводу атеистических аргументов от зла, поскольку привационная трактовка определяет зло через несоответствие вещи своей природе (ее цели и порядку в универсуме). Он вполне может теоретически различить познаваемость концептуальную (метафизическую) и эмпирическую. Эмпирически возможно, чтобы зло познавалось человеком быстрее, легче и прежде блага, в особенности если оно случается с самим познающим. Концептуально же зло в привационной концепции никак не может быть познаваемо легче и прежде блага, хотя бы только из того, что оно есть его отрицание<sup>6</sup>.

### Список литературы

Бергман 2013 – Бергман М. Скептический теизм и проблема зла // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт, Майкл К. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 557–593.

Карпов 2020 – Карпов К.В. Привационная трактовка зла в религиозном и натуралистическом мировоззрениях // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 134–146.

Мишура 2021 – Мишура А.С. Метаэтические основания аргументов от зла // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 2. С. 123–137.

Hick 2010 – Hick J. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, 2010. 409 p.

<sup>4</sup> О том, что привационная трактовка зла является именно трактовкой и требует для построения теистического контраргумента дополнительную теодицею или апологию, см. в [Карпов 2020].

<sup>5</sup> *Augustinus*. *Contra adversarium legis et prophetarum* (PL 42, 607), *Contra Iulianum* (PL 44, 670), *De fide spe et charitate* (PL 40, 236); *Boethius*. *De consolatione philosophiae* III, 12, 29; IV, 2, 3; *Thomas Aquinatis*. *Summa theologiae* I, 21, 1, ad 3; *De malo*, q. 1 a. 1 co.

<sup>6</sup> О том, что такая возможность осознавалась теми, кто стоял у истоков христианской интерпретации привационной трактовки, говорит противопоставление Северином Бозэцием добра и зла как контрарных противоположностей, и этот тезис можно понимать в том числе и эпистемологически. Однако демонстрация подобного понимания выходит за рамки настоящего комментария.

Pihlström 2017 – Pihlström S. Why there should be no argument from evil: remarks on recognition, antitheodicy, and impossible forgiveness // *International Journal of Philosophy and Theology*. 2017. Vol. 78 (4–5). P. 523–536.

## References

Bergman M. Skepticheskiy teizm i problema zla [Sceptical theism and the problem of evil], *The Oxford handbook of philosophical theology*, ed. by Thomas P. Flint, Michael K. Rea. Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House, 2013. Pp. 557–593.

Hick J. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, 2010. 409 p.

Karpov K.V. Privacionnaya traktovka zla v religioznom i naturalisticheskom mirovozzreniyah [Privative Interpretation of Evil in Religious and Naturalistic Worldviews], *Christian Reading*, 2020. № 6. Pp. 134–146.

Mishura A.S. Metaeticheskie osnovaniya argumentov ot zla [The Metaethical assumptions of arguments from evil], *Philosophy Journal*, 2021. T. 14. No. 2. Pp. 123–137.

Pihlström S. Why there should be no argument from evil: remarks on recognition, antitheodicy, and impossible forgiveness, *International Journal of Philosophy and Theology*, 2017. Vol. 78 (4–5). Pp. 523–536.

*И.Г. Гаспаров*

## **Является ли Бог Суинберна максимально простым?**

*Игорь Гарибович Гаспаров* – кандидат философских наук, доцент кафедры педагогики и гуманитарных дисциплин. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, д. 10;

e-mail: gasparov@mail.ru

В данном комментарии рассматривается концепция моральной благости Бога, предлагаемая Ричардом Суинберном. Согласно этой концепции, моральная благость Бога состоит в Его неподверженности иррациональной мотивации и в максимально возможном совершенстве мотивации. Такого Бога Суинберн называет Богом, «действующим наилучшим образом», и утверждает, что Он является простейшим видом личного Бога, который мог бы выступить в качестве объяснения существования нашей Вселенной. В своем комментарии я, во-первых, останавливаюсь на некоторых последствиях, которые влечет за собой суинберновское понимание моральной благости Бога, которые мне представляются проблематичными; во-вторых, предлагаю собственное понимание природы морального действия Бога, которое могло бы быть ответом на эти проблемы. Суинберн выделяет два типа возможных объяснений эмпирически наблюдаемой реальности – личное объяснение и безличное (научное) объяснение, но при этом сводит тот и другой тип объяснения к объяснению в терминах субстанций и присущих им сил, полагая, что решающим фактором при выборе наилучшего объяснения является его простота. Трудность признать действующего наилучшим образом Бога в качестве наилучшего объяснения существования Вселенной, как понимает Его Суинберн, заключается в том, что морально благим такого Бога делает совершение либертарианского выбора в соответствии с разумом, так как этот выбор предполагает наличие в Нем потенциальности, которую Он в этом выборе актуализирует. Наличие потенциальности означает метафизическую сложность, в силу чего наилучшим образом действующий Бог Суинберна является максимально простой возможной субстанцией только в том случае, если невозможно существование чисто актуальной, то есть лишённой всякой потенциальности, субстанции, которая могла бы объяснить существование Вселенной. Опираясь на идею Аристотеля, что Бог есть Его деятельность, я пытаюсь показать, что существование такой субстанции, которую я называю Богом-Добродетелью, возможно. Мой аргумент основан на том, что каждая субстанция имеет

собственный принцип действия, с актуализацией которого связано ее процветание. В случае разумных субстанций процветание состоит в актуализации их добродетели. Однако, поскольку не каждая деятельность предполагает изменение, то существует различие между изменяющимися субстанциями и неизменной (божественной) субстанцией – для первых процветание связано переходом их способностей из потенциального состояния в актуальное, тогда как неизменная божественная субстанция в таком переходе не нуждается. Отсюда следует, что возможно существование такой субстанции, действие которой не предполагает наличия в ней потенциальности, так она не актуализирует существующую независимо от нее добродетель, а тождественна добродетели как таковой. В заключение я кратко отвечаю на возможные возражения, которые могли бы быть высказаны против моего понимания Бога как добродетели.

**Ключевые слова:** моральная благодать, Ричард Суинберн, аналитическая философия религии, аналитическая теология, божественная простота, этика Бога, теология добродетели

**Ссылка для цитирования:** *Гаспаров И.Г.* Является ли Бог Суинберна максимально простым? // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 2. С. 28–38.

## Is Swinburne's God as Simple as Possible?

*Igor G. Gasparov*

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. Studencheskaya Str. 10, Voronezh 394036, Russian Federation;

e-mail: gasparov@mail.ru

In this commentary I examine Richard Swinburne's account of God's moral goodness. According to Swinburne, God's moral goodness consists in His immunity to irrational motivation and in the maximal perfection of motivation. Such a God Swinburne calls a 'best-acting' God and argues that He is the simplest kind of personal God who could explain the existence of our universe. In my commentary, I first consider some implications of Swinburne's account of God's moral goodness, which seem problematic to me; second, I offer my own account of the nature of God's moral action, which could be an answer to these problems. Swinburne identifies two types of explanation of empirically observable reality, a personal explanation and an impersonal (scientific) explanation but reduces both to an explanation in terms of substances and their powers, suggesting that the decisive factor in choosing an explanation is its simplicity. The difficulty of recognizing Swinburne's best-acting God as the best explanation for the existence of the universe is that what makes such a God morally good is the libertarian choice in accordance with reason, which implies the presence in Him of some potentiality which He should be able to actualize in this choice. But the potentiality means metaphysical complexity, therefore, Swinburne's best-acting God would be the simplest possible substance explaining the existence of the universe only if a purely actual, i.e. devoid of any potentiality, substance is impossible. Relying on Aristotle's idea that God is His activity, I try to show that the existence of such a substance, which I call God-Virtue, is possible. My argument assumes that every substance possesses its own principle of action, actualization of which leads to its flourishing. In the case of intelligent

substances, the flourishing consists in the actualization of their virtue. Not every activity, however, involves change, so there is a distinction between changing substances and unchanging (divine) substance – for the former flourishing involves a transition from potential state into actual one, whereas the unchanging divine substance does not need such a transition. It follows that it is possible for there to be a substance whose action does not involve any potentiality, so that it does not actualize virtue existing independently of it but is identical with virtue itself. I conclude with brief responses to possible objections that might be raised against my account of God as virtue.

**Keywords:** moral goodness, Richard Swinburne, analytic philosophy of religion, analytic theology, divine simplicity, ethics of God, virtue theology

**Citation:** Gasparov I.G. “Is Swinburne’s God as Simple as Possible?”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 28–38.

В своей статье Ричард Суинберн предлагает концепцию моральной благодати Бога. Проблема моральности действия Бога является сегодня одной из наиболее актуальных в современной философии религии. Не в последнюю очередь это связано с так называемой «проблемой зла», которая находится в центре внимания большинства современных философов религии. Суть этой проблемы состоит в том, как возможно мыслить и говорить о Боге перед лицом того зла, которое встречается в мире. Многие современные философы, среди которых есть как атеисты, так и теисты, полагают, что зло, с которым люди сталкиваются в своей жизни, ставит их перед неизбежным вопросом: не был ли бы *обязан* всемогущий, всеведущий и всеблагой Бог, если бы Он действительно существовал, предотвратить хотя бы некоторые из дурных событий, которые случаются с нами? Одной из предпосылок такой постановки вопроса является рассмотрение Бога как морального агента. В свою очередь, понимание Бога как морального агента ведет к вопросу: что значит для Бога быть моральным агентом?

Суинберн – один из тех философов, для кого удовлетворительная теодицея представляет собой необходимое условие рационального принятия христианской религии. По этой причине адекватная концепция моральной благодати Бога представляет собой важный элемент его философско-теологического мировоззрения. В предыдущих работах Суинберн подробно излагал свои взгляды как на природу моральной благодати Бога (2016), так и на возможность теодицеи (1998). Однако несомненной ценностью статьи, публикуемой в настоящем номере, является то, что она позволяет лучше увидеть понимание Суинберном моральной благодати Бога в контексте всей его философско-теологической позиции и представляет квинтэссенцию его взглядов по этому вопросу. В своем кратком комментарии мне бы хотелось, во-первых, остановиться на понимании Суинберном, что значит для Бога быть моральным агентом, выделив в нем то, что, на мой взгляд, является проблематичным. Во-вторых, предложить собственное понимание природы морального действия Бога, которое могло бы быть ответом на эти проблемы.

В своем понимании морального действия Суинберн исходит из того, что «под «морально благим» обычно понимается такое действие, которое, если

принять во внимание все разумные основания, лучше совершить, чем не совершить» [Swinburne 2016: 200]. В целом такая концепция морального действия является весьма распространенной как среди этиков, так и среди философов религии, занимающихся этическими аспектами философско-религиозной проблематики. Один из наиболее влиятельных современных авторитетов в области этики, Дерек Парфит, так говорит о природе морального действия: «Как и мой кот, я часто делаю просто то, что я хочу делать. В этом случае я не использую способность, которой обладают исключительно личности. Мы знаем, что существуют разумные основания для действия, и что некоторые из них лучше, или весомее, других» [Parfit 1987: VIII]. Известный философ религии, который уже давно фокусируется на проблемах «этики Бога», Марк Мерфи, говоря об этике агента, определяет ее как «склонности агента рассматривать различные соображения в качестве разумных оснований». Она, по его мнению, «определяет, какую роль различные значимые обстоятельства играют в практической жизни агента, оформляя и направляя ход принятия решения и действие агента» [Murphy 2017: 1]. Суммируя эти высказывания, можно сказать, что моральное действие понимается как действие, реализуя которое агент руководствуется разумными основаниями в противоположность иррациональным мотивам, таким как голое желание или животный инстинкт.

Моральную благодать Бога Суинберн предлагает мыслить как неподверженность какой-либо иррациональной мотивации и максимально возможное совершенство мотивации. Неподверженность иррациональной мотивации состоит в том, что, будучи подлинно всемогущим, Бог никогда не совершает действие, которое не было бы выбрано Им самим. Ему также всегда известно, какие из доступных для Его выбора действий являются морально хорошими, какие – морально дурными, а какие – нейтральными. Максимально возможное совершенство состоит в том, что Бог всегда выбирает единственное наилучшее действие, когда такое действие существует. Если единственного наилучшего действия не существует, то Он выбирает одно из нескольких действий, которые являются в равной степени наилучшими. Если же таких действий тоже не существует, то Он выбирает одно из просто хороших действий, но никогда не выбирает дурное действие. Такого Бога Суинберн называет «действующим наилучшим образом», утверждая, что Он является простейшим видом личного Бога.

Под личным Богом Суинберн понимает такое всемогущее существо, чьи намерения и убеждения могли бы выступать в качестве достаточного объяснения возникновения и существования нашей Вселенной. Суинберн выделяет два типа возможных объяснений эмпирически наблюдаемой реальности. Первый тип – это личное объяснение, которое рассматривает наблюдаемую реальность в качестве результата действия некоторой личности, которая руководствуется своими целями и убеждениями. Второй тип – это безличное (научное) объяснение, которое исключает ссылку на цели и убеждения, а говорит лишь о силах неодушевленных объектов, производящих наблюдаемые явления. С одной стороны, выделение Суинберном двух типов возможного объяснения возникновения Вселенной указывает на взаимоисключающий характер этих объяснений. Наша Вселенная имеет либо исчерпывающее личное

объяснение, либо она имеет исчерпывающее безличное объяснение. С другой стороны, он говорит о том, что как личное объяснение, так и безличное объяснение – это объяснение в терминах субстанций и присущих им сил. Вопрос лишь в том, какая субстанция способна выступать в качестве адекватного объяснения для наблюдаемой реальности. Таким образом, метафизический смысл всякого объяснения состоит в том, что причиной наблюдаемой реальности должна полагаться некая субстанция, действие сил которой способно произвести эту наблюдаемую реальность.

Суинберн аргументирует в пользу того, что в качестве причины нашей Вселенной наилучшим образом действующий Бог по сравнению с неодушевленной субстанцией имеет то преимущество, что последняя должна была бы обладать неким весьма специфическим свойством, в силу которого она бы производила в точности такой баланс хорошего и плохого, какой фактически имеет место в нашей Вселенной, а также весьма специфической склонностью к реализации этого свойства с вероятностью не менее  $\frac{1}{2}$ . Постулирование существования некой неодушевленной субстанции, обладающей подобным свойством и подобной склонностью является, по мнению Суинберна, более сложной гипотезой, чем постулирование существования личной субстанции, для которой возможность сотворения нашей Вселенной вытекала бы исключительно из ее всемогущества. На мой взгляд, можно согласиться с утверждением Суинберна, что личное объяснение существования нашей Вселенной в сравнении с безличным объяснением выглядит более естественным в той мере, в какой на ее фоне присутствие в нашей Вселенной разумных и чувствующих существ естественнее сочетается с личной причиной, которая вызвала их к существованию. Неодушевленная причина с постулированным специальным свойством и склонностью производить разумных и чувствующих существ представляется на этом фоне гораздо менее естественной. В то же время принятие личной гипотезы в том виде, в каком ее предлагает Суинберн, представляется более проблематичным, чем это могло бы показаться на первый взгляд.

Прежде всего, возникает вопрос: действительно ли личное существо, или действующий наилучшим образом Бог, как Его понимает Суинберн, является самой простой сущностью, которая могла бы объяснить существование нашей Вселенной, как мы ее знаем, то есть с наличием в ней одушевленных, в том числе разумных, и неодушевленных существ, и определенным распределением хороших и плохих вещей, в том числе добрых и злых в моральном смысле? Ответ на это вопрос зависит, как мне кажется, от интерпретации наилучшим образом действующего Бога как морального агента. Насколько я понимаю, позиция Суинберна состоит в том, что наилучшим образом действующий Бог способен выбирать между несколькими вариантами действий, из которых Он всегда выбирает либо а) единственное наилучшее действие, либо б) одно из нескольких в равной степени наилучших действий, либо в) одно из просто хороших действий. При этом он никогда не выбирает плохое действие, хотя и знает о его возможности. Выбирая, Он руководствуется разумом. Однако если свободный выбор действующего наилучшим образом Бога понимается в либертарианском смысле, то есть как выбор между реально существующими альтер-



нативами, то Он не может рассматриваться как личность, которая является морально благой сущностным образом, так как ему необходимо предпочесть «разумный» выбор его реальной альтернативе. Кажется, что это обстоятельство находится в определенном противоречии с утверждением Суинберна, что все атрибуты его личного Бога выводимы из свойства всемогущества, которым, как он утверждает, Бог обладает сущностным, а не контингентным образом. На первый взгляд, свойства, выводимые из сущностного свойства, также должны быть сущностными. Поэтому все внутренние свойства Бога должны принадлежать Ему сущностным образом. Таким образом, если предполагается, что Бог обладает либертарианской свободой, то Он не может быть благим в силу своей природы, а только в силу совершаемого Им выбора, который по своей сущности должен иметь возможность быть иным, то есть не благим. Однако, согласно предлагаемой Суинберном и другими концепции моральной благодати, моральная благодать выбора зависит от его соответствия разуму, и в этом случае действующий наилучшим образом Бог не может быть сущностно разумным, так как тогда бы Он действовал разумно в силу своей сущности, а не в силу своего свободного выбора между разумными, менее разумными и вовсе неразумными (дурными) альтернативами. Это верно и в случае а), когда существует единственное наилучшее действие, так как и тогда должны существовать менее хорошие альтернативы и вообще дурные вещи, отказ от которых делает Бога действующим наилучшим образом. Кажется, что либертарианское понимание свободного выбора Бога влечет за собой контингентность Его моральной благодати, которая требует, чтобы в каждый момент, когда личный Бог совершает свой выбор, этот выбор соответствовал наиболее оптимальным разумным основаниям, в силу которых Он оказывается морально благим. И только фактическая (контингентная) реализация его способности выбирать и действовать в соответствии с разумом, отличающаяся от его собственного бытия, делает личного Бога морально благим. Из этого следует, что в действующем наилучшим образом Боге должна быть некая потенциальность, иначе непонятно, каким образом Он мог бы реализовывать свой свободный выбор и действовать в соответствии с ним. Таким образом, представляется, что сама модель морального действия и того, что для Бога значит быть моральным агентом, ведет к признанию в Боге потенциальности, что на первый взгляд противоречит утверждению, что Бог является чистой актуальностью, а также влечет за собой определенные трудности в понимании такого Бога как единственной первой причины, или единственного объяснения существования нашей Вселенной, так как первая причина должна быть абсолютно актуальной, так как в противном случае возникает вопрос о том, что заставляет ее актуализироваться, то есть осуществлять свой потенциал, а это равнозначно отрицанию либо того, что данная причина является единственной причиной, либо того, что она вообще относится к первым причинам.

Возникает вопрос о том, может ли подобная субстанция признаваться максимально простой. В наиболее общем смысле можно определить простоту как отсутствие собственных частей. В стандартной мереологии, теории отношений между частями и целым, различают понятия собственной и несобственной части. Под несобственной частью  $X$  понимается любой объект  $Y$ , который

тождествен X [Simons 2003: 11]. Собственной частью X называется любая часть X, которая не тождественна X. Отсюда следует, что каждая вещь всегда обладает одной несобственной частью, поскольку тождественна самой себе, и ни у одной вещи никогда не может быть только одной собственной части. Понятие части является максимально неспецифическим, поэтому в качестве частей могут выступать самые разные сущности. Фома Аквинский, говоря в «Сумме теологии» о божественной простоте, отрицает не только материальную, но и всякую метафизическую составленность Бога, как например, составленность из формы и материи, или сущности и существования [ST I, 3]. Однако составленность из актуальности и потенциальности также представляется разновидностью метафизической сложности. Поэтому сущность, которая является чистой актуальностью, а не представляет собой смесь актуальности и потенциальности, будет метафизически более простой, чем сущность, в которой имеется потенциальность. Как я пытался показать выше, действующий наилучшим образом Бог Суинберна предполагает в себе наличие потенциальности, в связи с чем, во-первых, возникает вопрос: является ли наличие в нем потенциальности фатальным для того, чтобы Он мог быть подходящим кандидатом на роль адекватного объяснения возникновения и существования нашей Вселенной; во-вторых, вопрос: возможно ли существование такой субстанции, которая была бы чисто актуальной, и, следовательно, более простой, чем суинберновский действующий наилучшим образом Бог?

Ответ на первый вопрос, на мой взгляд, представляется неоднозначным и зависит от ответа на второй вопрос. Сторонник действующего наилучшим образом Бога мог бы сослаться на некое различие во внутренней жизни Бога, сказав, например, что Его сущность является чисто актуальной, тогда как потенциальность касается только его действий. Возможно, аналогом такой стратегии является различие между божественной сущностью и его энергиями, популярное в православном богословии. В схоластической традиции также можно было бы найти соответствующие концептуальные ресурсы. Например, различие между первой и второй актуальностью, в соответствии с которым первым актом называется действительное существование вещи в целом, а вторым актом – реализация уже существующей вещью присущих ей сил [Апполонов 2006: XXVIII]. Сторонник действующего наилучшим образом Бога мог бы сказать, что как причина Вселенной Бог является абсолютно существующим в смысле первого акта, но с точки зрения осуществления своих сил Он обладает определенной потенциальностью, то есть реализация действия в смысле второго акта является для него чем-то дополнительным, отличным от просто акта Его существования. Убедительность такого ответа, как мне кажется, зависит от того, насколько непротиворечивой является возможность существования такой субстанции, в которой первый и второй акт будут сущностно едиными.

На мой взгляд, нельзя исключить возможность существования такой субстанции. Когда мы слышим слова Евангелия, что «Бог так возлюбил мир, что послал Сына Своего Единородного...» (Ин 3:16), то возникает вопрос: следует ли понимать «возлюбил» как отдельное дополнительное действие Бога в смысле реализации Его способности любить или же для Бога быть означает лю-

бить, поскольку Бог есть любовь (1 Ин 4:8)? В «Метафизике» Аристотель утверждает, что Бог есть деятельность, и Его деятельность есть наилучшая и вечная жизнь, а сам Он – наилучшее живое существо [Met XII 7, рус. пер. Аристотель 1976: 310]. Фома Аквинский, комментируя это место, говорит: «...жизнь и непрестанная, присносущная длительность пребывают в Боге. Бог сам есть Его присносущная жизнь; а не так, что Бог есть нечто одно, а Его жизнь нечто иное» (Пер. с лат. мой. *Sententia libri Metaphysicae XII, lectio 8*).

С каждым видом индивидуальных субстанций соединен некий принцип деятельности, который отличает ее от всех других субстанций. Реализация этой активности означает для каждой индивидуальной субстанции актуализацию ее сущности, полноту бытия субстанцией данного типа, или процветание, наилучшее для нее состояние, которое для живых существ уместно обозначить как счастье или блаженство. Однако в случае изменчивых существ актуализация принципа их активности связана с изменениями, которые понимаются как переход из потенции в акт. Чтобы актуализировать тот принцип активности, в котором состоит бытие дубом или бытие человеком, семя дуба должно стать взрослым деревом, а младенец – взрослым человеком. Эта актуализация не всегда происходит успешно, и отдельные субстанции часто не достигают того состояния процветания или блаженства, которое характерно для их вида. Поэтому процветание индивидуальной субстанции состоит в наилучшем использовании своих способностей для реализации характерного для них принципа активности, и навык такового использования способностей Аристотель называет добродетелью, говоря, что процветание индивидуальных живых, в особенности разумных, субстанций состоит в жизни в соответствии с добродетелью.

Однако Бог является не только наилучшей, но и бесконечной субстанцией, поэтому Он не может быть ограничен каким-то частным принципом активности, составляющим Его сущность, а предвосхищает все те специфические виды активности, которые наблюдаются в других субстанциях, являясь их источником. Поэтому все они в некотором смысле приписываются Ему и даже отождествляются с Ним. В отличие от конечных индивидуальных субстанций, Ему не нужно стремиться к полноте свойственной Ему деятельности, в реализации которой состояло бы Его блаженство, поскольку блаженством Он обладает актуально. Поэтому Богу приписывается неизменность, но не в том смысле, в каком с отсутствием движения или изменения ассоциируется отсутствие жизни или бесчувственность, а в том смысле, что божественная жизнь, будучи полнотой блаженства, не нуждается в переходе из потенциального в актуальное состояние для достижения своего совершенства. Аристотель проводит различие между деятельностью и движением, полагая, что не всякая деятельность предполагает движение, то есть изменение в том, что производит действие [Menn 2012: 433]. Например, если справедливый человек совершает справедливое действие, то можно сказать, что он руководствуется справедливостью, и справедливость осуществляет в нем свое действие, но при этом сама справедливость остается неизменной, хотя человек подвергается изменению, осуществляя свою способность действовать справедливо, становясь в определенном смысле орудием справедливости. Однако если мыслить моральное

действие Бога по такой же модели, то получится, что Бог будет выступать в качестве орудия разума, а не первой причиной того, что происходит во Вселенной, так как Ему приходилось бы осуществлять своим действием то, что требует разум, переводить это требование из потенциального состояния в актуальное. Если же считать, что Бог и разум, любовь, справедливость, мудрость и прочие вещи, которые принято называть добродетелями, действуют как нечто одно, производя своим действием нашу Вселенную, то Бог может мыслиться как субстанция, в которой актуальность существования тождественна с осуществлением ее деятельности. Как пишет Боэций: «Бог же, истина, справедливость, всемогущество, субстанция, неизменность, добродетель, мудрость и все, что только можно измыслить такого рода, сказываются о божестве субстанциально» [Боэций 1990: 159–160]. Таким образом, в Боге Его бытие (первая актуальность) и Его действие как осуществление Его силы (вторая актуальность) будут реально тождественны. Более того, Его способность действовать всегда будет актуальной добродетелью в том смысле, что если блаженство есть осуществление добродетели, и Бог обладает полнотой блаженства, то в Боге постоянное актуальное осуществление Его деятельности всегда будет осуществлением добродетели, и поскольку Он *in re* не отличен от Своей деятельности, Он также не будет отличен и от добродетели. Как я говорил ранее, такой Бог, которого можно было бы назвать Богом-добродетелью, а естественно-теологическое исследование концептуальной и/или метафизической возможности такого Бога – теологией добродетели, был бы проще, чем действующий наилучшим образом Бог Суинберна, так как не имел бы в Себе никакой потенциальности. Поскольку Он был бы более простой субстанцией, которая могла бы быть кандидатом на объяснение существования нашей Вселенной, то при прочих равных Его следовало бы предпочесть в качестве объяснительной гипотезе той гипотезе, которую предлагает Р. Суинберн.

Многим гипотеза Бога-добродетели представляется не бесспорной. Наиболее известные возражения против отождествления Бога с мудростью, всемогуществом, жизнью, справедливостью и т.д. состоят в том, что, во-первых, из них следует, что Бог является абстрактным объектом, и поэтому Он не может быть причиной возникновения Вселенной. Во-вторых, что они порождают в Нем множественность [Plantinga A. 2003: 47]. Однако, как мне кажется, на эти возражения можно найти вполне удовлетворительные ответы. Что касается первого возражения, то из того, что, говоря о Боге, мы используем абстрактные термины, не следует, что их референтами должны быть абстрактные объекты. Иногда мы используем абстрактные термины для обозначения конкретных объектов. Например, когда мы говорим «Ваша светлость» или «Ваше превосходительство» и т.п. Аналогично, используя в религиозном языке применительно к Богу такие выражения, как «Предвечная мудрость» или «Бесконечная любовь», мы не имеем в виду, что их референтом является абстрактный объект. Фома Аквинский утверждает, что о Боге подходящим является использование как конкретных, так и абстрактных терминов, так как «мы используем конкретные имена для того, чтобы обозначить Его самосущность... и используем абстрактные имена для того, чтобы обозначить Его простоту» [ST I 3, 3; рус. пер. Фома Аквинский 2006: 34]. Что касается второго

возражения, то тут следует сказать, что множественность присутствует в нашем познании, так как мы, наблюдая живых существ, понимаем, что такое жизнь; встречаясь с мудрыми людьми, понимаем, что такое мудрость; видя сильных людей или мощь стихии, понимаем, что такое сила и могущество, и т.п. Однако это не значит, что каждое из наших понятий обязательно должно относиться к отдельному предмету, подобно тому, как выражения «самое яркое небесное тело на утреннем небосклоне» и «самое яркое небесное тело на вечернем небосклоне» относятся к одному и тому же реальному объекту. Аналогично и наши термины «мудрость», «жизнь», «величие», «сила», наблюдаемые нами в творениях, указывают на их единый источник, Бога, в котором Одним все они реализованы исключительным образом и во всей полноте.

### Список литературы

- Аквинский 2006 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонова. М., 2006. 817 с.
- Апполонов 2006 – *Апполонов А.В.* Некоторые важнейшие принципы философии святого Фомы Аквинского / Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонова. М., 2006. С. IV–XLX.
- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Наука. 1976. С. 63–368.
- Бозций 1990 – *Бозций*. Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 414 с.
- Menn 2012 – *Menn S.* Aristotle's theology / The Oxford Handbook of Aristotle. Ed. by Christopher Shields. Oxford University Press, 2012. P. 422–464.
- Murphy 2017 – *Murphy M.C.* God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil. Oxford University Press, 2017. 224 p.
- Parfit 1987 – *Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 p.
- Plantinga 1980 – *Plantinga A.* Does God Have a Nature? Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 146 p.
- Simons 2003 – *Simons P.* Parts. A Study in Ontology. Oxford: Clarendon Press, 2003. 390 p.
- Swinburne 1998 – *Swinburne R.* Providence and the Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press, 1998. 262 p.
- Swinburne 2016 – *Swinburne R.* The Coherence of Theism. New York: Oxford University Press, 2016. 320 p.

### References

- Appolonov, A.V. Nekotorye vazhnejshie principy filosofii svyatogo Fomy Akvinskogo [Several most important principles of philosophy of Saint Thomas Aquinas], *Thomas Aquinas. Summa Theologica. Part One. Questions 1–64*, trans. by A.V. Appolonov. Moscow: Published by Savin S.A., 2006, pp. IV–XLX. (In Russian)
- Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologica]. Part one. Questions 1–64, trans. by A.V. Appolonov. Moscow: Published by Savin S.A., 2006. 817 p. (In Russian)
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. by A.V. Kubicki. Essays in four tomes. T. 1. Moscow: Nauka. 1976, pp. 63–368. (In Russian)
- Boethius. *Uteshenie filosofiej i drugie traktaty* [On the Consolation of Philosophy and other treatises]. Moscow: Nauka, 1990. 414 p. (In Russian)

Menn, S. Aristotle's theology, *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. by Christopher Shields. Oxford University Press, 2012, pp. 422–464.

Murphy, M.C. *God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 224 p.

Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 542 p.

Plantinga, A. *Does Have God a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 146 p.

Simons P. *Parts. A Study in Ontology*. Oxford: Clarendon Press, 2003. 390 p.

Swinburne, R. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 262 p.

Swinburne, R. *The Coherence of Theism*. New York: Oxford University Press, 2016. 320 p.

M.C. Murphy

## God is Not Best-Acting

**Mark C. Murphy** – McDevitt Professor of Religious Philosophy, Georgetown University, 215 New North, Washington, DC, 20057, USA;

e-mail: murphym@georgetown.edu

Richard Swinburne argues that God is a ‘best-acting’ agent, relying upon the thesis that an all-knowing, all-powerful being will be fully motivated to act in accordance with the norms of morality. In *God’s Own Ethics*, I reject the view that such norms apply to God, offering an alternative account of the norms of divine action. Swinburne offers multiple criticisms of that alternative account: (a) that its claims about divine intention of evil are inconsistent; (b) that it makes obviously false claims about the motivations of a perfect being; (c) that it undermines the prospects of probabilistic arguments for God’s existence; and (d) that it fits poorly with the view that creaturely perfection is analogous to divine perfection. Swinburne’s criticisms are, however, unconvincing: (a) Swinburne does not notice the importance of my appeal to the distinction between intending an evil and making use of an evil; (b) Swinburne’s appeals to intuition about the motivations of a perfect being are out of place in this dialectical context; (c) it does not itself call into question a certain account of the divine nature that such an account rules out a class of arguments for God’s existence; and (d) Swinburne’s appeal to Thomistic analogy does not reckon with the crucial distinction between those features that are ascribed to God literally (if analogically) and those that are ascribed to God metaphorically. Swinburne’s criticisms of my view are thus unconvincing, though some of them do call our attention to issues that require closer examination.

**Keywords:** Anselm, Swinburne, God, ethics, morality, perfection

**Citation:** Murphy, M.C. “God is not Best-Acting”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 39–55.

## Бог не есть «действующий наилучшим образом»

Марк К. Мерфи

Джорджтаунский университет, 215 Нью-Норт, Вашингтон, округ Колумбия, 20057, США;

e-mail: murphym@georgetown.edu

Ричард Суинберн доказывает, что Бог, это агент, «действующий наилучшим образом», основываясь на тезисе, что всезнающее, всемогущее существо будет с полной мотивацией действовать в согласии с нормами морали. В «Собственной этике Бога» я отрицаю мнение, что таковые нормы применимы к Богу и предлагаю альтернативный подход, исходящий из норм Божественного действия. Суинберн предлагает разнообразную критику этого альтернативного подхода: он полагает, что (а) утверждения этого подхода о божественных намерениях по отношению ко злу противоречивы; (b) что из него следуют очевидно ложные выводы о мотивации совершенного существа; (c) что этот подход в перспективе подрывает вероятностные аргументы в пользу существования Бога; и (d) что оно слабо согласуется с тем взглядом, что Божественное совершенство аналогично совершенству твари. Однако критика Суинберна неубедительна: (а) Суинберн не замечает важности моего обращения к различению между намерением совершить зло и использованием зла; (b) обращение Суинберна к интуиции о мотивации совершенного существа неуместны в данном диалектическом контексте; (c) сам по себе мой подход не ставит под сомнение определенный подход к Божественной природе таким образом, что данный подход исключает класс аргументов в пользу существования Бога; (d) Суинберново обращение к томистской аналогии не учитывает ключевое различие между теми особенностями, что приписываются Богу буквально (или аналогично) или теми, что приписываются Богу метафорически. Критика Суинберном моих взглядов, таким образом, не является убедительной, хотя она отчасти привлекает наше внимание к проблемам которые требуют более тщательного исследования.

**Ключевые слова:** Ансельм, Суинберн, Бог, этика, мораль, совершенство

**Ссылка для цитирования:** *Murphy, M.C. God is not Best-Acting // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 39–55.*

In “God’s Moral Goodness”, Richard Swinburne argues that God is a “best-acting” agent, offering a defense of this claim and criticizing an alternative view that I defend in *God’s Own Ethics*. After some preliminary methodological points (§1), I will turn to the details of Swinburne’s argument and his criticisms of my own position. I will first identify the gap in Swinburne’s argument for the claim that God is a best-acting agent (§2), and I will briefly rehearse the central line of argument in *God’s Own Ethics* that we should think that this gap is not fillable (§3). I will then turn to Swinburne’s attempt to render implausible the claim that God is not bound by the sort of moral requirements by which we created rational beings are bound (§§4–7). I do not think that Swinburne’s arguments or criticisms are persuasive, though he raises issues that merit further exploration.



## §1

The view of divine action that I accept begins with the idea of God as an absolutely perfect, or ‘Anselmian’, being [Murphy 2017: 9]. My doing so has nothing to do with my views on the prospects of Anselmian ontological arguments for God’s existence. My main reasons for starting with the Anselmian view of what it is to be God are (a) the centrality of this Anselmian notion in both classical and contemporary philosophical theology and (b) the fact that it is a non-negotiable element of my own faith tradition’s understanding of God that God is absolutely perfect.

There is nothing in my way of proceeding that commits me to the viability of ontological arguments for God’s existence. Aquinas, for example, famously rejects Anselm’s ontological argument [Aquinas, *Summa Theologiae* Ia 2, 1, ad 2], but Aquinas is an Anselmian about God in the only sense that is relevant for my account: he thinks that God is absolutely perfect [Aquinas, *Summa Theologiae* Ia 4, 1]. One who takes God to exist on the basis of the Church’s testimony can be an Anselmian in the only sense that matters to my project, if such a person takes the testimony of the Church to be that God is absolutely perfect or takes the testimony of the Church, along with some further justified premises, to entail that God is absolutely perfect<sup>1</sup>.

Swinburne suggests not only that ontological arguments are bound not to be informatively sound. He also suggests that there is something shaky about Anselmian methodology in determining what features should be ascribed to God, for this methodology requires us to rely on “highly contestable moral intuitions” (P. 7). I am uncertain about the ‘moral’ part; I don’t think that my views on the greatness of *lions* depend on moral intuitions, and I don’t think that my views on the greatness of *God* depend on those, either. But perhaps some of these intuitions *are* moral, and some are other sorts of value intuitions, and all of them are indeed highly contestable. We have of course more than these intuitions to work with: just as moral philosophers are disciplined in their theory-building not only by common sense reflective moral judgment but also by formal constraints on the domain of the moral (e.g. the moral exhibits impartiality, universality, supervenience on the non-moral, reason-givingness, etc.), Anselmian philosophical theologians are disciplined not only by their value judgments about perfection but by formal constraints on maximal perfection and, for many of us, by the Church’s testimony about what God is like and what responses are fitting with respect to God<sup>2</sup>. The task of shoring these individually-all-highly-contestable judgments into consistency and relations of mutual support and then bringing the product of that attempt into contention with the products of other attempts to shore up such packages of intuitions and formal constraints looks like a typical philosophical endeavor, both in its promise and its pitfalls. It cannot be that Swinburne is criticizing Anselmian theorizing about divine perfection for being difficult in the way that other philosophical tasks are difficult, but I don’t know what else the worry is supposed to be.

---

<sup>1</sup> See, for example, [van Inwagen 1998: 49–59] and [Leftow]. In *Divine Holiness and Divine Action*, I argue that acceptance of Scriptural testimony that God is supremely holy commits one to the view that God is absolutely perfect [Murphy 2021: 45–59].

<sup>2</sup> I discuss this Anselmian methodology in Murphy [Murphy 2017: 10–12, 19–21].

So I am an Anselmian about what it is to be God, and I think that there is a being that answers to this description, and my task in *God's Own Ethics* was to figure out what we should believe about the norms of action of such a being, including whether those norms of action are the norms of action by which we humans are bound. Swinburne and I come to different views. He says that God's norms of action are our norms of action. I deny this.

## §2

Put to the side thoughts about an Anselmian being, and instead consider a 'Swinburnean being', an agent with unlimited knowledge and power. Swinburne thinks that we can argue from *being a Swinburnean being* to *being a morally perfect, 'best-acting' being*. Here is the argument, which is familiar from earlier work of Swinburne's<sup>3</sup>:

So [a Swinburnean being] will know which of the actions available to him are morally good, and which are morally bad and which are morally indifferent; and which are better than other actions and which are worse than other actions.

To believe an action to be morally good to do entails having some motivation to do it. One would not have the concept of moral goodness unless believing an action to be morally good inclined (=motivated) one to do it. Likewise to believe an action to be morally bad to do entails having some motivation not to do it; to believe an action morally better than another action entails having greater motivation to do the former than to do the latter; and to believe an action morally worse than another action entails having greater motivation not to do the former than not to do the latter... We humans of course do not always do what we believe to be good, when we have the power to do so, because we are subject to unchosen inclinations of a non-rational kind to which we sometimes yield. But an omnipotent being would have no such inclinations, and so in any situation would always do the best possible action where there is a best action available, and an equal best action (one which is equally good as some other action or actions, all of them being better than any other actions) where there is no unique best action... I will call such a being a "best-acting" God (P. 8-9).

Let's stick with *morally best* actions and Swinburne's argument that a Swinburnean being will perform them. That will save words without obscuring any of the differences between Swinburne and me.

In restating Swinburne's argument, I will make use of expressions of the form "X would best  $\phi$ , morally speaking". Should I act on my urge to belittle my colleague? *I would best not, morally speaking*. Should she lie about her accomplishments (and thus improve her chances to get hired)? *She would best not, morally speaking*. I use "X would best  $\phi$ , morally speaking" rather than the less cumbersome "it would be morally best for X to  $\phi$ " because this less cumbersome expression is ambiguous. It *could* refer, as the more cumbersome "would best  $\phi$ " expression clearly does, to a demand on X's choice – roughly, that X ought to choose  $\phi$ -ing, that  $\phi$ -ing is the right decision for X to make, that  $\phi$ -ing is the proper outcome

<sup>3</sup> See, for example, [Swinburne 2016: 200–221].

of X's deliberation. It could, by contrast, refer to an impersonal claim about moral goodness being realized, that what is best from an impartial, moral point of view is that X  $\phi$ . This is not an appeal to what is right for X to do, or what X's correct deliberation issues in, even if there is some connection between the impersonal bestness of an agent's acting a certain way and acting that way's being the best choice for the agent to make.

Since the argument does not get off the ground unless we assume that what is being invoked is the notion that some choices are the correct ones for God to make in light of the moral norms that apply to God, I will use the more cumbersome expression to mark that intended meaning.

So Swinburne's argument is this. A Swinburnean being, knowing everything, will know what a Swinburnean being would best do, morally speaking. Knowledge of moral propositions entails motivation – or, at least, X's knowledge that X would best  $\phi$ , morally speaking, entails that X will be motivated to  $\phi$ . To be motivated to do something entails doing that thing in the absence of obstacles or motivations to the contrary. But a Swinburnean being, being omnipotent, will not be gripped by contrary motivations or prevented by obstacles from doing that which that being is motivated to do, which includes doing what a Swinburnean being would best do, morally speaking. So a Swinburnean being is a best-acting being.

There are multiple points at which one might quibble with this argument, resting as it does on multiple contentious theses of metaethics and moral psychology. But as far as I can tell there is only one issue here with respect to this argument on which Swinburne and I must disagree. Swinburne's argument here requires that there be some truths of the form "God would best  $\phi$ , morally speaking" for God to know. I do not think that there are any such truths. I of course concede that if there were any such truths, then God would know them, and then Swinburne's argument would succeed. But there are no such truths for God to know. Swinburne has to give persuasive grounds for thinking that there are such truths about what a Swinburnean being would best do, morally speaking, and he has not.

One might deny that Swinburne's argument requires that there be any such truths. After all, God could be a best-acting God trivially: if there are no truths about what God would best do, morally speaking, then obviously God does not fail to do what God would best do, morally speaking. But this is not acceptable for Swinburne. Swinburne relies upon God's being best-acting to make claims about what a Swinburnean being would likely do (P. 9), and that requires not just the claim that God does not fail to do anything that God would best do, morally speaking, but also the claim that there are some things that God would best do, morally speaking, and so we can expect a Swinburnean being to do those things.

### §3

Swinburne does not report in detail why I deny that there are any truths about what God would best do, morally speaking, though he correctly remarks that my denial is due to the massive differences between God and created rational beings like us. Let me quickly rehearse my position, framed in relation to Swinburne's views.

Swinburne's assumption that moral beliefs entail motivation is most plausible on a strong version of a thesis about moral rightness called 'moral rationalism': the view that what it is for some action to be all-things-considered morally required for an agent to do is for there to be decisive *reasons*, of a certain morally relevant kind, to perform that action [Murphy 2017: 23–29]<sup>4</sup>. So there are truths about what God would best do, morally speaking, only if there are decisive reasons, of a morally relevant kind, to perform some action.

Further, in order for these decisive reasons to be of a morally relevant kind, they must be in the vicinity of the reasons that fix the moral requirements that we are under. In particular – and this fits with Swinburne's assumptions about what a Swinburnean being would be expected to do – these reasons must be reasons to promote and to prevent setbacks to the well-being of rational creatures generally, and these reasons must be requiring (that is, they must be reasons that are to be acted on unless there are reasons to the contrary)<sup>5</sup>.

Both of these presuppositions – that (1) there are truths about what God would best do, morally speaking, only if there are decisive reasons, of a morally relevant kind, to perform some action and that (2) for the reasons to be of a morally relevant kind, they must be requiring reasons to promote and prevent setbacks to the well-being of creatures – should be accepted by Swinburne. If he does not endorse the former, he lacks any plausible account of why knowledge of moral propositions' truth would translate into motivation. If he does not endorse the latter, then he leaves open the possibility that while God is moved by something that can be labeled "moral truths", it still could well turn out that what God would best do, morally speaking, is not something that we can predict on the basis of the moral norms that bind us humans, and so would be useless for Swinburne's probabilistic arguments.

But we should doubt that both of these presuppositions are true, and indeed I think we should judge their conjunction to be almost certainly false. For it is a platitude that the reasons of different rational agents can be different, and the more different the rational agents, the more different we should expect those reasons to be. God's difference from us creatures is overwhelming – God's knowledge and power being maximal, God's being the source of all else that exists (and thus God's having no source).

---

<sup>4</sup> See also [Murphy 2019: 97–100]. For moral rationalism, see, e.g., [Smith 1994]. Swinburne's commitment to moral rationalism is plain in the formulation of the 'best-acting God' argument that appears in *The Coherence of Theism*: "Not having any non-rational desires, [the Swinburnean being] will act on reason alone, and so will do what is probably the best or equal-best action"; this assumes that an action's being the best, morally speaking, entails its being the action that there is decisive reason to perform.

<sup>5</sup> I label these the requirements of "familiar welfare-oriented moral goodness" [Murphy 2017: 24]. For the distinction between justifying and requiring reasons, see [Ibid.: 59–60]. The distinction is drawn from the work of Gert [Gert 2004: 19–39]. Swinburne's assimilation of requiring reasons to obligations (P. 13) is inexact and misleading. (E.g., one could plausibly reject the view that a Swinburnean being is bound by any obligations while holding that that being must be best-acting; I don't think one could plausibly reject that view that the Swinburnean being has requiring reasons to tend to creaturely good while maintaining that the Swinburnean being is best-acting).

And there is more. It is also a platitude that reasons, especially reasons to look to the good of another, call for some explanation. The history of moral philosophy is a history of attempts to give such explanations. But of the philosophically live, historically important positions – Hobbesian, Humean, (plausible) Kantian<sup>6</sup>, Aristotelian – all of these take as indispensable to their account of the good reasons to look after others' good that we humans have some key feature, and for each of these views, God lacks the key feature that explains why we humans are bound by moral norms. Hobbesian explanations rely on our being vulnerable and dependent; but God is not vulnerable or dependent. Humean explanations rely on our exhibiting some psychological dispositions that do not arise from our status as rational; but God does not have any such psychological dispositions. (Plausible) Kantian theories proceed from each of us being merely "one person among others" [Nagel 1970: 88]; God is not merely one person among others. Aristotelian theories explain our reasons by appealing to our specific kind, which fixes conditions of our excellence in agency; God does not by nature belong to our kind. If we look at the terrain of otherwise plausible theories of requiring reasons to promote others' good, we will see that there is very little room occupied by theories that would entail not only that we but also a being like the Swinburnean being would have such reasons for action.

The best hope for such a view, I say, is one on which it is held just that rational creatures have intrinsic value, and due to that intrinsic value, every possible rational agent has reason to promote their good and prevent setbacks to it. I want to say two main things about this view. First, it is a contentious and controversial position about reasons for action, one that has its own difficulties and stresses, and the notion that it can be taken for granted in a consideration of the reasons for action that God has is not plausible. Second – and this is a point where my being an Anselmian about God makes a difference – it is itself *especially* implausible in light of an Anselmian understanding of God, on which God should be conceived not only as the greatest among good beings but as the ultimate source and explainer of the goodness of any created thing [Murphy 2017: 60–62]. The notion that the agency of the source of the goodness in all good things is constrained and required by creaturely goodness, which is itself explained in terms of the divine goodness, seems very implausible. At the very least, God stands in such a different relationship to creaturely goods that it is hard to see why we would suppose that divine action is practically necessitated by it in the same way that our action is, which is what Swinburne's view would suppose.

The central thesis about divine ethics defended in *God's Own Ethics* is that the good of creatures provides the Anselmian being, an absolutely perfect being,

---

<sup>6</sup> Implausible Kantian views are those that hold that universal norms of morality derive from some formal requirement on rationality, or just announce without argument that moral norms are universal and bind every rational being. I take no stand on how far these views are Kant's position, but they are not plausible and, in the case of the latter view, beg all the live questions, so I will not pursue them further. I do discuss them a bit in [Murphy 2017: 46–48]. By contrast, plausible Kantian views are those that rest on anti-arbitrariness arguments taking as a baseline how one has to value oneself as a rational being; these are discussed in [Ibid.: 55–58].

with *justifying* but *not requiring* reasons to promote that good and to prevent setbacks to it. What this means is that while promoting the good of creatures, or preventing setbacks to their good, is something that makes divine action rational – God can rationally act for the sake of it – it is something that God does not need any reasons not to do. The good of creatures provides God with opportunities for action that God can choose to act on, but God need not, and does not need any reason not to, act on those opportunities [Murphy 2017: 67–75]. We thus cannot predict simply from God’s being perfectly rational that God will be motivated to promote any particular creaturely good or to prevent any particular creaturely evil.

There is a further thesis that I defend about divine action, which is that even though God does not have requiring reasons to promote creaturely good, nevertheless God never intends evil – that is, finally bad states of affairs – whether as an end or as a means. The argument is not that God is bound to respect creaturely good, due to its value. It is that intending evil places God in an intimate relationship with evil, making that evil’s obtaining a success condition for divine action in a way that is not fitting for the action of an Anselmian being. It is an unfitting response to *God’s* goodness, not to creaturely goodness, for God to be intimately related to evil in the way that intending evil requires. In the book I suggest, in passing, that we can think of this as an explanation that appeals to divine holiness [Ibid.: 100]; I have since argued for that view at greater length [Murphy 2021: 150–152]. Because I believe that the Anselmian being exists, I am thus committed to the view that while the Anselmian being is, for every existing evil, in some way part of the explanation of that evil’s existing, not a single one of the evils in this world is intended by the Anselmian being.

This is a bare sketch of the argument of *God’s Own Ethics* as it bears on the claim that God is not bound by moral norms. I do not fundamentally appeal to intuitions about divine perfection in holding that God is not bound by moral norms, though I do supplement these considerations with the thesis that if we are to think of God in Anselmian terms, as an absolutely perfect being, we would expect God to have greater discretion over the created world rather than less, and that should lead us to expect God to be far less constrained by requiring reasons than Swinburne’s view entails.

It is clear, then, that Swinburne and I disagree about whether the norms of morality that bind us humans also bind God. This disagreement, in turn, leads us to disagree about the threat posed by the argument from evil against God’s existence. Swinburne is committed to the view that states of affairs involving creaturely evils are such that God has good reason to prevent their obtaining, and thus we need some account of the reasons that God has that are sufficient to make rational God’s allowing those evils to obtain. It follows from Swinburne’s account of divine motivation that God will be motivated to prevent these evils, and thus we should expect them not to obtain – contrary to our experience – unless we can provide some account of the reasons that God would also have that would lead God ultimately to act on different motivations and thus allow these evils to occur. Providing such an account is classic theodicy, and Swinburne takes it to be crucial to the defense of theism (P. 10–11). On my view, by contrast, the argument from evil does not get off the ground, for God’s reasons to prevent creaturely evils are justifying only.

What this means is that while the prospect of preventing some creaturely evil is something that makes rational God's preventing that evil, God needs no reason not to prevent creaturely evils, and so we should not have any expectation that God would be motivated to prevent them or any expectation that our world would thus lack such evils [Murphy 2017: 104–109]. Swinburne takes creaturely evils to give God requiring reasons to prevent them, and so God will prevent them unless there are good and sufficient reasons not to; I take creaturely evils to give God only justifying reasons to prevent them, and so God might well fail to prevent them, even if God has no reasons not to prevent them. On Swinburne's view, classic theodicy is central to rational theistic belief; on my view, classic theodicy is an unnecessary enterprise.

#### §4

Swinburne says that there are three major difficulties for my position, and then adds an un-numbered fourth (P. 12). The first is that he thinks that there is some difficulty in my view that God does not intend any of the evils of this world. The second is that, given an Anselmian view, it is implausible that a perfect being could fail to prevent setbacks to creaturely well-being without having any reason for refraining from preventing those setbacks. The third is that a view like my own undermines any prospect for probabilistic arguments for God's existence. The fourth is that a proper view of the analogical relationship between the goodness of God and the goodness of creatures should lead us to think that we and God share a common set of moral norms. We will consider these in turn.

First, on my claim that the Anselmian being does not intend the evils of this world. Swinburne's worry here is not the more abstract concern that some folks have that theism commits one to thinking of everything that happens in the world as intended by God. Rather, the dialectical situation is this. I admit that, as a matter of revelation, God intended the existence of embodied rational creatures, and I admit that, as an empirical matter, the process by which these embodied rational creatures came into existence involved natural selection, with its essential early loss of life to creatures, which states of affairs I concede to be evils. Swinburne thinks my view problematic.

Strangely, although [Murphy] admits that "natural selection involves creaturely evils", he claims that since "God obviously intended natural selection as a means to bring about rational animals", that does not entail that God intended "evils". He claims that God foresaw the evils, but did not intend them. Yet, since as Murphy admits, God could have brought about rational animals without natural selection, this seems implausible. Maybe God intended natural selection as a means but not as an end, but he still intended it (P. 12).

If I granted what Swinburne says that I grant, then it would indeed be true that God intended natural selection – including the evils that constitute it – as a means, and that would be a problem: I would have to deny theism or deny that God never intends evils. But I do not grant what Swinburne says that I grant. When I wrote that "God obviously intended natural selection as a means to bring about rational

animals” [Murphy 2017: 117], I put that claim in the mouth of an imagined objector, not in my own voice. My own view *denies* that God intended the evils of natural selection, even as a means.

My view relies upon a distinction articulated by Kamm between intending an evil and making use of an evil [Murphy 2017: 116–120; Kamm 2007]. There are ways in which one can, without intending an evil, take for granted its coming into existence and incorporate it into one’s plans. I do not intend my death if, knowing that I will die, I make use of the fact of my death in purchasing life insurance in order to provide benefits to my heirs. This distinction holds even if the state of affairs of which one makes use was caused by one’s own action. I would like a ~~second~~ fifth cup of the delicious coffee on offer, but I know that it will keep me up late that night; I decide that I will take advantage of my impending sleeplessness by getting some administrative work done. This is *making use of a foreseen evil of some otherwise choiceworthy option*, not *intending an evil as a means*. My thesis, which Swinburne’s remarks here do not address, is that the evil of this world is not intended by God, even if some of it is such that God made use of it for God’s own worthwhile purposes. This is the account I propose regarding how we should understand God’s practical stance with respect to early creaturely death in natural selection: God *makes use* of the evils of early creaturely death in bringing about the existence of embodied rational creatures.

There is an independent criticism in the passage quoted above that is worth bringing out and addressing. Swinburne suggests that it is implausible that God did not intend the evils of natural selection, because there were other ways that God could have brought about the existence of rational beings. Perhaps the idea is something like this. Suppose that I want to go over and pour myself a cup of coffee, and there are many seemingly equally easy ways for me to cross the room, only one of which involves my stepping on your toes – an outcome that is obvious if I take that path. I take that path. One might think that it is obvious that I must have intended to step on your toes.

I endorse the *prima facie* plausibility of this reasoning in the case of my stepping on your toes, but the cases are insufficiently analogous for us to draw the relevant conclusion regarding God’s intention of evil. The reasons that I have not to step on your toes are *requiring* reasons, reasons that make it the case that other things equal I should go get my coffee without stepping on them. It is reasonable to suppose that if I – a rational, aware person – step on your toes while going to get coffee in the circumstances described, then I likely intentionally did so, in light of some other reason that I was trying to act on. But we cannot extend this reasoning to the divine case. An Anselmian being does not have requiring reasons to look to the well-being of creatures. We thus cannot make use of the plausible interpretive rule that if a rational being is aware of a requiring reason to change course and does not act on it, that rational being must be intending to act contrary to what that reason requires. This interpretive rule is not apt in the case in which the reasons in play are merely justifying.



## §5

Here is the whole of Swinburne's second point against my view: "[Murphy's] account of what the perfection of a perfect being would consist in seems implausible – surely a perfect being would not allow his creatures to suffer for no good reason" (P. 12).

It is hard to know how to respond to this because there is no argument given. If the view is simply that we should expect that a perfect being would be under the same norms that we are, and those norms entail that one should not allow one's creatures to suffer for no good reason, then a perfect being would not allow that being's creatures to suffer for no good reason, then I have given my response: we have many reasons to doubt that a perfect being would be under the same norms that we are. Until Swinburne actually engages with the difficult problems of moral philosophy regarding the source and explanation of reasons for action, and deals with the application of such views to the issue of the reasons of a perfect being, then he has not held up his end of the exchange.

If the view is just that the position I describe is so implausible that we just need to pause to register that fact, then I would respond that it does not seem so to me, nor would it seem such to, say, Aquinas and Scotus<sup>7</sup>. (Nor to Aristotle. Aristotle's God was not a creator, but Aristotle took to be absurd the notion that God would even have *thoughts* about the limited beings of this domain [Aristotle, *Metaphysics* XII]).

Here is another way to put it. Swinburne may be reporting how my claims about divine reasons seem to him, even upon consideration of the relevant arguments. In which case, I take it, we had better just focus on those arguments' quality, and not the seeming that resulted from Swinburne's thinking about them. Or Swinburne may be reporting his priors, his initial seeming in the face of the claim that a perfect being could allow that being's creatures to suffer for no good reason. In which case, I would want to know more about why we should place much trust in *that particular sort* of seeming. There is an instructive comparison here to van Inwagen's modal skepticism, on which modal judgments about matters far removed from ordinary life are not much to be trusted [van Inwagen 1995: 19–21]<sup>8</sup>. I think that we ought to have a similar sort of hesitancy about ascribing norms of action to agents who are far outside the ordinary domain of human life.

## §6

The third difficulty for my position is that "it has the consequence that there cannot be a cogent probabilistic argument from the observed features of this world to the existence of God – because those features will only make it significantly

---

<sup>7</sup> For discussion, see [Davies 2011; Adams 1987].

<sup>8</sup> Interestingly, van Inwagen's initial formulation of modal skepticism is in the context of a reply to Swinburne's *The Coherence of Theism*.

probable that there is a God if, if there is a God it is significantly probable that the universe will have these features (which is a consequence of my first criterion for the success of such an argument)” (P. 13). Because the Anselmian being is not necessarily morally motivated, it does not follow from that being’s existence that that being would be disposed to bring about a world that exhibits the morally positive features that this world exhibits. (This is the dark side of what I advertise as a consequence of my view that should be welcome to theists – that it undermines both logical and evidential arguments from evil [Murphy 2017: 103–109]).

It is not obvious why this is an objection to my position. For it should be an open question what sort of arguments one could possibly offer for an Anselmian being’s existence, and there is nothing obviously objectionable about a view that entails that certain sorts of arguments for that being’s existence are unavailable. (It is not an objection to someone’s claiming that a perfect being is immaterial that this would rule out arguments for a perfect being’s existence based on someone’s having touched the perfect being).

Perhaps the objection is more *ad hominem*. I, Murphy, believe that the Anselmian being exists, and I am willing to assert it. So I must take that proposition to have the right sort of positive epistemic status for me aptly to assert it. But once I reject the sort of view that Swinburne has of God’s reasons, affirming instead the view of *God’s Own Ethics*, then I will lose access to a whole class of arguments that God exists, all those based on probabilistic reasoning based on features of the observed world. I might still have ontological arguments, but Swinburne takes these to be entirely unpromising.

My views on this sort of worry are very unsettled. Two preliminary points. First, as I note above, I do not have settled views on the availability of powerful philosophical arguments for the existence of an Anselmian being. So I am not sure how concerned I should be even if it did turn out that both of these major kinds of philosophical argument are unavailable. Second, I think that it would be good to reflect on the example of Aquinas and his mode of reasoning to God’s existence. Swinburne conflates Aquinas’s style of reasoning to God’s existence and Swinburne’s own style of probabilistic reasoning. Aquinas, though, held a view of God’s ethics similar to my own and thus, unsurprisingly, does not argue for God’s existence on the basis of any claims about the particular evaluative features of the world that we would, on Swinburne’s view, expect God to be motivated to bring about. Instead Aquinas argues on the basis of claims about very general features of the world – motion, contingent existence, order – that metaphysical-explanatory principles entail that given these features, there must be a being that is their source<sup>9</sup>. It is possible, as Swinburne does, to treat Aquinas’s and Swinburne’s styles of argument

---

<sup>9</sup> One of the five ways does appeal to goodness [*Summa Theologiae* Ia 2, 3], but it does not assume that God must be motivated to bring about creaturely goodness. Aquinas is clear that creaturely goodness does not have that sort of status with respect to divine motivation: “The will of God cannot be investigated by reasoning, except for those items that it is absolutely necessary for God to will. Now... such items do not include what God wills in regard to creatures” [Aquinas, *Summa Theologiae* Ia, 46, 2].

as instances of a single genus – arguments to God from observed features of the world – but this, it seems to me, obscures key differences between them. It is not at all clear that Thomistic metaphysical theorizing to God’s existence requires views on divine motivation of the Swinburnean sort, and so at least some sorts of non-ontological-argument theorizing to God’s existence remain open. I will not comment on how successful such arguments are or might be, but it seems to me that work done by (e.g.) Pruss [see, e.g. Pruss 2009] and Koons [see, e.g. Koons 1997] have kept the prospects of arguing to God without appeal to substantive claims about divine motivation very much alive.

I confess to being uncertain about how to deal with more radical versions of Swinburne’s probabilistic challenge to my view, those that do not claim simply that my view eliminates the prospects of certain sorts of arguments for God’s existence but also hold that my view of God actually undermines any the prospects of being any more than an agnostic about God’s existence. Climenhaga has recently forcefully defended this view. He argues that given standard Bayesian models, the skeptical theist’s thesis that we cannot assign a probability to God’s allowing the evils of this world other than ‘somewhere between 0 and 1’ has the implication that the skeptical theist is committed to no-better-than-agnosticism about God’s existence<sup>10</sup>. This is so at least if we endorse Climenhaga’s ‘Explanationism’<sup>11</sup>: on his view, we must employ Bayesian methods to fix the probability of God’s existing because, given theism, the holding of every other contingent state of affairs depends on God’s existing; and so no other way of coming to know the probability of God’s existing can be available to us.

Climenhaga correctly notes that the force of this argument against my view requires the assimilation of the skeptical theist’s position (on which God’s allowing evil may have some objective probability, though we have no clue as to what that probability is) and my view (on which God’s allowing evil has no objective probability at all). I am not sure whether I should accept that assimilation. There seems to me to be a world of difference between a view that takes the objective probability (e.g.) of God’s creating to be determinate but entirely unknown and a view that takes God’s creating to be the wrong sort of thing to even have an objective probability, and I think more work needs to be done on how the denial of objective probabilities in some contexts is to be reconciled with Bayesian epistemology. But I would reiterate that I have offered independent arguments that an absolutely perfect being’s reasons for promoting creaturely goodness are no more than justifying, and these arguments remain even in the face of a puzzle about how we could know that such a being exists. I have a problem: I do not know best how to handle worries like Climenhaga’s, worries that are plainly radicalized versions of Swinburne’s point that my view makes trouble for certain sorts of natural theology. They have a problem: the best way to think about divine

---

<sup>10</sup> Climenhaga, N. If We Can’t Tell What Theism Predicts, We Can’t Tell Whether God Exists: Skeptical Theism and Bayesian Arguments from Evil. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, forthcoming.

<sup>11</sup> Ibid.

perfection suggests that God would not be necessitated or even disposed to create, and would not be necessitated or even disposed to bring about one set of creaturely goods over another.

### §7

There is a fourth argument that Swinburne offers, this time a positive argument that we should take God's ethics to be like our own. The reason is that taking God's excellence to be somehow analogous to our own requires us to think of God's moral excellence as like our own, but greater. This undermines my view that the moral norms that we are under are not norms of action that apply to God. Here is Swinburne:

Those of us who depend on probabilistic arguments for a belief in the existence of God, understand them to show the existence of a creator who is like humans in being a substance who exercises his powers intentionally to bring about effects in virtue of his knowledge of what the effects are like. Murphy and most other theists acknowledge that God possesses such properties, although they emphasise that God possesses these properties, as Aquinas writes, "in a more eminent way" [*Summa Theologiae* 1a 13, 3]. So the obligations to the creatures of whose existence and nature he is the full cause must have some similarity to the obligations of human parents to the children of whose existence they are only a very small part of the cause... Our understanding of moral responsibility involves the recognition that if an agent is the cause of some effect which he has an obligation to make good rather than bad, then the greater his share of causing this effect, the greater is the resulting obligation on him or her to ensure that the effect is a good one. If it depends almost entirely on one physician not making a mistake whether a patient lives or dies, then the obligation on him or her to keep the patient alive is greater than if there is only a small chance that if that physician makes a mistake the patient will die. Hence God's obligation to ensure that our lives are good must be immensely greater than our obligations to ensure that the lives of our own children are good... I conclude, contrary to Murphy, that God does have "a requiring reason"... to prevent these intrinsically bad states of affairs, such as pains, from obtaining, unless their occurrence is a logically necessary condition of some good at least as good as the bad state is bad (P. 13).

Swinburne notes that theists of Aquinas's sort are committed to thinking of God as having the perfections that we humans have, but "in a more eminent way", and he attempts to exploit that concession to make an argument for God's sharing moral norms with us. And there is a clear sense in which I am committed to the view that God has the perfections that we humans have, but in a more eminent way. But Swinburne makes two errors in attempting to utilize this commitment to argue to the claim that God is bound by moral requirements of the same sort by which we are bound.

Grant for the moment that the fact that our perfection includes moral goodness commits the Anselmian to holding that God's perfection includes moral goodness, but in a more eminent way. (I will return to this below). The first error that I want

comment on is that Swinburne presumes that what “exhibiting moral goodness in a more eminent way” involves is God’s being bound by the same moral requirements that we are bound by, but these requirements’ asking for more from God due to God’s having so much more knowledge and power than we humans have. Put to the side whether one from whom morality asks to do more (and who complies with morality) is morally superior to one from whom morality asks to do less (and who complies with morality). (Surely this will depend on other factors, including how difficult it is for the different agents to carry out those demands). It does not obviously follow from God’s being morally good in an eminent way that what this in particular involves is those same requirements’ applying to a wider range of possible actions due to God’s superior power and knowledge. We might instead have expected this to involve God’s being bound by a *higher* morality than we are bound by – a set of moral norms suitable for the exalted sort of being that God is. If one expects that the moral norms that a being is bound by will depend in some way on the sort being that it is, then we would expect not that the same moral norms that apply to us apply to God, but rather that there is a different, higher set of moral norms that apply to God, which enables divine moral goodness to be of a more exalted type than our moral goodness.

The second error that I want to comment on is Swinburne’s initial move from our perfection including moral goodness to God’s perfection including moral goodness, but in a more eminent way. This is not good Anselmian reasoning. Any plausible Anselmianism will have to distinguish between those perfections that can be ascribed to creatures that are impure perfections and those that are pure perfections [Scotus, *Ordinatio* 1.3.1: 24]. Impure perfections are those that themselves presuppose some imperfection or kind-limitation on the part of its bearer. *Being fast* (in the sense of local movement) or *being perceptive* are impure perfections for beings who have them as perfections. Speed is a feature of beings that occupy a limited space and so can move from one place to another; perception is a feature of beings who can be ignorant of something and can come to knowledge by grasping via perception salient features of their environment. By contrast, pure perfections, like *being powerful* or *being knowledgeable*, do not presuppose imperfection or any sort of limitation. In the very article of the *Summa Theologiae* that Swinburne cites in the passage above [Aquinas, *Summa Theologiae* 1a 13, 3], Aquinas marks the difference between these by noting that while whatever is positively predicated of God is predicated analogously, we can distinguish between what can be ascribed literally to God and what can be ascribed only metaphorically [Aquinas, *Summa Theologiae* 1a 13, 3 ad 1]<sup>12</sup>. While being powerful is ascribed analogically to God, it can be understood to be literally true of God, while being perceptive or being fast can be ascribed to God only metaphorically, even if we describe God as maximally perceptive or exceedingly fast.

The relevance of this distinction is that it is an open question whether moral goodness is an impure or a pure perfection. One of the thrusts of the *God’s Own Ethics* argument is that we should believe, both on metaethical and Anselmian grounds, that moral goodness is an *impure* perfection. If so, it is no more than

<sup>12</sup> See, for an extremely helpful discussion of this point, [Harris 2017].

metaphorical to say that God is morally good, but in an eminent way; and if, like Swinburne, one takes it to be literal and begins to reason about divine action on that basis, then one will very likely be misled. I do not doubt that there is a pure perfection in the vicinity of moral goodness: *agency*, the capacity to move oneself to action on a rational basis. Perfect agency is, I agree, a pure perfection, literally ascribed to God, and in an eminent way. We thus know that God is a perfect agent, and that divine action is perfect action. But all we can infer from this pure perfection's being literally ascribed to God is that God acts perfectly on God's reasons. That does not tell us, though, what the divine reasons are that God acts on, whether they bear on the well-being or perfection of creatures, and whether those reasons are requiring or justifying, and whether they are reasons of promotion or reasons of respect.

Swinburne's fourth consideration does not, then, give us any reason to support his view that divine action is governed by moral norms.

### §8

The task that falls to Swinburne is to give good grounds for thinking that a Swinburnean being will be bound by moral norms, where being bound by moral norms involves having decisive reasons for doing what those moral norms require. He has not yet given such grounds, and we have a strong basis to doubt that any such grounds could be given.

### References

- Adams, M. McC. Duns Scotus on the Goodness of God, *Faith and Philosophy*, 1987, Vol. 4, No. 4, pp. 486–505.
- Aquinas, T. *Summa Theologiae*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. Westminster: Christian Classics, 1948. 3057 p.
- Aristotle, *Metaphysics*. Trans. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 2016. 712 p.
- Davies, B. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 192 p.
- Gert, J. *Brute Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 230 p.
- Harris, J.L. Analogy in Aquinas: The Alston-Wolterstorff Debate Revisited. *Faith and Philosophy*, 2017, Vol. 34, No. 1, pp. 33–56.
- Kamm, F.M. The Doctrines of Double and Triple Effect, and Why a Rational Agent Need Not Intend the Means to His End. In *Intricate Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 91–129.
- Koons, R. A New Look at the Cosmological Argument. *American Philosophical Quarterly*, 1997, Vol. 34, No. 2, pp. 193–211.
- Leftow, B. Arguments proving the existence of G-d. [[https://www.oxfordchabad.org/templates/articlecco\\_cdo/aid/640776/jewish/Prof-Brian-Leftow.htm](https://www.oxfordchabad.org/templates/articlecco_cdo/aid/640776/jewish/Prof-Brian-Leftow.htm), accessed on 12.06.2022].
- Murphy, M.C. Is an Absolutely Perfect Being *Morally* Perfect? In Paul Draper, ed., *Current Controversies in Philosophy of Religion*. New York: Routledge, 2019, pp. 93–108.
- Murphy, M.C. *Divine Holiness and Divine Action*. Oxford: Oxford University Press, 2021. 288 p.
- Murphy, M.C. *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 224 p.
- Nagel, T. *The Possibility of Altruism*. Oxford: Clarendon Press, 1970. 148 p.

Pruss, A. The Leibnizian Cosmological Argument. In William Lane Craig and J.P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Malden: Blackwell, 2009, pp. 24-100.

Scotus, J.D. *Philosophical Writings*, translated by Allan Wolter. Edinburgh: Nelson, 1962. 396 p.

Smith, M. *The Moral Problem*. Malden: Blackwell, 1994. 226 p.

Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, second edition. Oxford: Oxford University Press, 2016. 320 p.

van Inwagen, P. Introduction. In *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1995, pp. 11-21.

van Inwagen, P. Quam Dilecta. In *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. Boulder: Westview, 1998, pp. 1-27.

M. Wynn

## Some Reflections on Richard’s Swinburne’s ‘God’s Moral Goodness’

**Mark Wynn** – DPhil, Oriel College, University of Oxford, Oxford OX1 4EW, UK;

e-mail: mark.wynn@oriel.ox.ac.uk

In this paper, I consider Richard Swinburne’s treatment of the idea of divine goodness in his new article “God’s Moral Goodness” with reference to his understanding of these three themes: the prior probability of theism; the predictive power of theism relative to naturalism with respect to various generic features of the world; and the question of why God should have made this world in particular. In each case, my intention is not fundamentally to challenge Swinburne’s account, but to seek to draw out its implications, and to consider at what points it might invite elaboration, if it is to be located within, for example, a Christian conception of the divine reasons for creating.

**Keywords:** moral goodness, Richard Swinburne, Anselm of Canterbury, God, Ethics

**Citation:** Wynn M. “Some Reflections on Richard’s Swinburne’s ‘God’s Moral Goodness’”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 56–66.

## Некоторые размышления о «Моральной благодати Бога» Ричарда Суинберна

**Марк Уинн**

Ориел Колледж, Оксфордский университет, Оксфорд OX1 4EW, Великобритания;

e-mail: mark.wynn@oriel.ox.ac.uk

В данной статье я рассматриваю то, как Ричард Суинберн в своей новой статье «Моральная благодать Бога» трактует идею божественной благодати в связи с его пониманием следующих трех тем: априорная вероятность теизма; предсказательная сила теизма в сравнении с натурализмом при объяснении базовых особенностей мира; и, в частности, вопрос почему Бог должен был сотворить этот мир. В каждом случае мое намерение



заклучалось не в том, чтобы фундаментальным образом оспорить подход Суинберна, а в стремлении выяснить следствия, которые порождает этот подход и рассмотреть, в каких пунктах он мог бы потребовать доработки, если бы он, к примеру, был бы совмещен с христианским пониманием причин, в силу которых Бог осуществляет творение.

**Ключевые слова:** моральная благодать, Ричард Суинберн, Ансельм Кентерберийский, Бог, этика

**Ссылка для цитирования:** Wynn M. *Some reflections on Richard's Swinburne's 'God's Moral Goodness'* // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 2. С. 56–66.

Some decades ago now, Professor Swinburne very kindly supervised the later stages of my doctorate – and my own perspective on the issues he discusses in his contribution to this volume has been, and continues to be, very much informed by his. Since the reader will not want me simply to record the many respects in which I find myself in agreement with Swinburne, I shall try to pick out a number of themes in his essay where I am if not in disagreement with him, then at least interested to think about how his treatment of a given issue might be expanded, to accommodate an objection, or to throw some facet of his position into new relief by placing it in a wider intellectual context. Broadly speaking, my comments on these matters will follow the order in which they are presented in Swinburne's text. I shall examine in turn Swinburne's account of the prior probability and explanatory power of theism, and his understanding of the role of reasons in orienting the divine will.

### [1] **The goodness of God and the prior probability of theism**

At the beginning of his paper, Swinburne draws a distinction between Anselmian and Thomistic approaches to natural theology, noting that while the first proceeds a priori, the second tends to think of God, from a philosophical vantage point, as whatever would best serve to explain various fundamental features of the world. On this general methodological question, Swinburne aligns himself, of course, with the Thomistic perspective (P. 7). Given this way of representing his position, it may be of some interest to consider briefly the extent to which Swinburne himself gives a weighty role to a priori judgements when developing his probabilistic case for the existence of God.

In his paper, Swinburne distinguishes between two kinds of hypothesis: those that appeal to the beliefs and intentions of persons, and those that cite the powers and liabilities of inanimate agents (P. 7), taking these two kinds of hypothesis to be logically exhaustive. Hypotheses of the first type can be distinguished from one another according to the number and character of the personal agents they postulate. And Swinburne argues, plausibly I think, that if we take the whole array of such hypotheses that are in principle available to us, the simplest will postulate a single agent, 'to whose power and length of life there are 0 limits' (P. 8)<sup>1</sup>. Swinburne also

---

<sup>1</sup> It is worth noting one complication: from his account of the doctrine of the Trinity, it is clear that for Swinburne, a single such agent is likely to give rise two, and only two, additional such agents. His position here is consistent with his treatment of simplicity as a measure of a priori probability,

thinks that the simplest such agent will have '0 limits' on its knowledge, and be subject to no non-rational influences, from which it follows that this agent will also be perfectly good – and granted this conception of its properties, Swinburne is surely right to identify this agent with God as traditionally conceived.

Of course, a further key claim in Swinburne's text is that if two hypotheses are of equal merit in all other respects, then we should take the simpler hypothesis to be the more probable. And it follows that if we are considering the relative probability of two hypotheses purely a priori, then we should treat the simpler hypothesis as the more probable – since in this case, it will not be possible to distinguish these hypotheses with respect to, for instance, their predictive power (since there is no evidence to be predicted) or their fit with background knowledge (since we are proceeding on the assumption that we have no substantive background knowledge). Accordingly, for Swinburne, the key determinant of the a priori probability of a hypothesis is its simplicity<sup>2</sup>.

It is worth being clear that on this account, it is not just that theism will be a priori more probable than any one of the alternative personal hypotheses that are in principle available to us – for instance, the hypothesis that postulates a single agent that is like God in all respects save in having a range of power that falls somewhat short of the divine power. The thought is, rather, that theism will be a priori more probable than the disjunction of such hypotheses. This position reflects, Swinburne thinks, the practice of scientists when, for example, they postulate a single agent to explain a given body of evidence, even if there should be an array of alternative hypotheses citing two, or three, or however many, agents of the same general type that would predict the evidence just as well [see: Swinburne 2004: 146]. Let's consider now the implications of this position for the feasibility of an a priori case for the existence of God.

As we have seen, we are to suppose that the theistic hypothesis is more probable a priori than the disjunction of those hypotheses that postulate one or more personal agents, but not God. Let us suppose next that our background knowledge of the world comprises only the truth that there exists at least one person. In that case, it seems we should conclude that, probably, there is a God. Why? Well, we know that the theistic hypothesis is more probable a priori than the disjunction of all those hypotheses that postulate one or more persons other than God. So if we know simply that either theism or one of these alternative hypotheses is true (this is our background knowledge), then we should infer that most likely theism is true, since it is a priori more probable than the disjunction of its alternatives, and there is, it seems, nothing in our background knowledge that should lead us to revise this

---

since on this view, it is considerations of simplicity that should lead us to postulate one such agent, and then considerations of what would make for perfection in that agent – and specifically, perfection in love – that should lead us to postulate two further such agents. See [Swinburne 1994: Ch. 8].

<sup>2</sup> Of course, if one hypothesis asserts more than another, then it will be less probable, and the suggestion that the simpler hypothesis is more probable a priori needs to be read accordingly, that is, the simpler hypothesis where the two hypotheses are of broadly comparable scope.

a priori assessment of its relative probability. Here, then, is a case for the existence of God which proceeds on the basis of very minimal background knowledge.

Of course, this argument differs from the Anselmian approach to proving the existence of God that Swinburne mentions at the beginning of his paper – both because it is not purely a priori, and because its conclusion is taken to hold simply as a matter of probability. Nonetheless, the claim that there exists at least one person is a very minimal claim. It is indeed a more modest claim than the claim that forms the key premise of contemporary modal versions of the Ontological Argument, namely, the so-called ‘possibility premise’, according to which it is possible that it is necessary that there should be a God – reading this premise so that it entails that God exists in all possible worlds. (I say ‘more modest’ because the possibility premise, so understood, entails that there in fact exists at least one person, but is not entailed by it.)

It would be interesting to consider, I think, whether a similar case could be made if we take our background knowledge to comprise a still more modest truth – say, the truth that something or other exists, without further specification. However, that is not a project I shall pursue here. My suggestion is simply that while Swinburne is, of course, right to suppose that he is not committed to the kind of a priori epistemology that is typical of the Anselmian tradition, it is also true that his case depends upon a weighty a priori claim concerning the probability of theism relative to other hypotheses – a claim so weighty that, if true, it would, it seems, give us good reason to suppose that there is a God granted very minimal background knowledge.

Let's turn next to the wider, broadly Thomistic, natural theological argument that Swinburne presents in his paper. So now our focus will move from theism's prior probability to its explanatory power. Here, we will see how on Swinburne's account, the divine goodness is not only entailed by the divine simplicity, and therefore integral to any assessment of the prior probability of theism, but also crucial to securing the predictive power of theism.

## **[2] The goodness of God and the explanatory power of theism**

In his paper, Swinburne alludes to various features of the world that in his view significantly raise the probability of theism relative to what it would otherwise have been. I'll briefly discuss two of these features.

Swinburne notes that our universe comprises ‘an uncountable number of fundamental particles in which every particle has the same power of gravitational attraction (and of the other natural forces) as every other particle’ (P. 11). And elsewhere, he has commented that ‘The universe might so naturally have been chaotic, but it is not – it is very orderly’, and that ‘there is a strong presumption of randomness’ [see: Swinburne 1991: 136, 299]. Putting together these various observations, we might conclude that we ought to explain the world's regularity or order (for instance, the fact that ‘every particle has the same power of gravitational attraction as every other particle’) because this state of affairs is so little to be expected, given that ‘the universe might so naturally have been chaotic’. (Compare the familiar situation

in everyday life where I seek to explain some phenomenon because it was not to be expected.) But given Swinburne's commitment to the idea that the simplest of the available hypotheses will be not only more probable a priori than each of the (relatively complex) alternatives considered individually, but also more probable than the disjunction of these alternatives, it seems that it may be best to ground the idea that the world's regularity calls for explanation in some other consideration. Let me expand on this point briefly.

In his paper for this volume, Swinburne notes that for a hypothesis to be simple, 'it must postulate the existence and operation of few substances, few kinds of substance, with few easily describable properties correlated in few mathematically simple kinds of way' (P. 8). This stance would seem to suggest that a chaotic universe is to that extent relatively complex, or lacking in simplicity, and in turn therefore relatively improbable a priori, when compared with our own universe – because in a chaotic universe, there will not be a 'few kinds of substance', or substances with 'few easily describable properties', whereas the order of our own universe consists in part, it seems, in the fact that there are relatively few kinds of fundamental particle, and in the fact that the behaviour of those particles can be represented by means of laws that have at least a somewhat elegant mathematical form. So if we allow, once again, that the simplest hypothesis is to be preferred to the disjunction of alternative, relatively complex, hypotheses, then it seems we should conclude that the natural theological case for the idea that the world's order is to be explained is best expressed not by supposing that there is a strong presumption of randomness, or that chaos is somehow the 'natural' state, so that order is, therefore, a priori improbable, but by maintaining that our picture of reality will be simpler if we take the order of the world to derive from (a supremely simple) God than if we take that order to derive from one or more inanimate causes or to exist unexplained<sup>3</sup>. And in his paper, Swinburne develops a case of just this form.

When presenting his a posteriori argument for theism, Swinburne appeals not only to the world's order, but also its goodness. And this further strand of his case is in its way still more fundamental, because the superiority of theistic explanation over its naturalistic rivals rests, for Swinburne, on this thought: as perfectly responsive to reasons, God is perfectly good, and accordingly, God will favour good outcomes over bad, notwithstanding the fact that there are no limits on the divine power, that is, no limits (other than logical limits) on what God could in principle do, supposing that the scope of his power is conceived independently of reference to his moral perfection. Accordingly, the theistic hypothesis is able to combine high prior probability – because there are '0 limits' on, for example, the divine power – with high predictive power – because while God could in principle bring about any of a very wide range of outcomes, granted the scope of the divine power, God can even so be relied upon to bring about those outcomes that involve a significant surplus of good over bad, since God is perfectly responsive to reasons. So in this way,

---

<sup>3</sup> For a fuller account of Swinburne's view on these questions, see the first appendix of the 1991 edition of the *Existence of God*.

the superiority of theism as an explanation of the order or regularity of the world flows from these truths about the divine goodness: the theistic hypothesis combines a lack of specificity with respect to the divine power (so has a relatively high prior probability) with a high degree of specificity with respect to the divine effects, so far as those effects involve a significant surplus of good over bad (hence the hypothesis also has a relatively high predictive power).

Of course, we could explain any surplus of good over bad in the world by reference to one or more inanimate causes, by defining the relevant hypothesis so that it has a high predictive power with respect to this surplus: for instance, we could take these inanimate agents to have precisely those powers, and precisely the tendency to exercise those powers, that would lead us to expect this surplus of good over bad. But any such hypothesis will be highly contrived: it will need to be 'gerrymandered' in this sort of way, in order to raise its predictive power, and accordingly it will be of relatively low prior probability. I think Swinburne is right to say that theism enjoys an advantage in this respect, since only a personal kind of explanation can account in a principled way for any propensity there may be in the world for good to predominate over bad – by appealing to the capacity of a personal agent to be sensitive to moral considerations.

The key challenge for this kind of approach is then, I take it, to show that the universe does indeed have a tendency to generate a surplus of good over bad of the kind that theism would lead us to expect. Swinburne notes that theism is committed to a certain reading of this excess of good over bad: given the truth of theism, it is not enough that there should be simply overall more good than bad; it is also necessary that each individual bad (each individual case of suffering, or frustration, or affliction of whatever kind) should be 'defeated', that is, should be the logically necessary condition of a good that is at least as great as (or perhaps it would be better to say: that is greater than) the bad, or else the logically necessary condition of warding off an evil that is at least as bad as the bad that in fact obtains (Pp. 12, 13). This account of the nature of the surplus of good over bad that we would expect God to bring about suggests, potentially, a difficulty for Swinburne's claim that theism is the best explanation of 'a universe with the kind of balance of good and evil which our universe has' (P. 11). The difficulty is that with respect to the portion of the universe's history that is open to our view, many bads seem not to be defeated: for instance, from this vantage point, there seem to be cases of human pain that do not serve any greater good.

Perhaps Swinburne will say in reply that in such cases, the pain (and similarly for other forms of affliction) derives from some system of pain responsiveness that works for good in most cases – so that individual episodes of pain can, to this extent, be subsumed within some larger framework that generates a surplus of good over bad. Supposing this response to be right, we might think that there remains a further condition that any surplus of good over bad needs to satisfy within a theistic universe: not only should bads be defeated by goods when those bads are located within the relevant system, but in addition the bads that affect a particular individual should be defeated within the life of that individual – for if we were to suppose otherwise, then we would be representing God as a kind of consequentialist agent, who is willing to allow some to suffer simply for the sake of benefits that are to be

enjoyed by others<sup>4</sup>. If we introduce this additional condition, then our difficulty seems to return, because, with respect to the portion of the universe that is open to our view, there seem to be many cases of, say, human suffering that are not defeated within the life of the individual who suffers.

Of course, Christians, including Swinburne – and theists more generally – have a ready response to this challenge, since Christians are anyway committed (that is, committed independently of reference to the problem of evil) to the idea that there is an afterlife, and accordingly they are free to say that the defeat of bads by goods, within the life of an individual, will be achieved, if not in the course of this life, then eschatologically. However, once this move has been made, then it may seem that theism will no longer generate any very precise expectation about the kind, or extent, of the surplus of good over bad that we will find within the universe: once we associate theism with the idea of a post-mortem existence, then from a theistic vantage point, it may seem that there is no great cause for surprise if certain bads are not evidently defeated by goods within the span of this universe's history, or within the ante-mortem lives of the individuals who suffer those bads, because after all, God, if there is a God, can be counted on to defeat those bads in a further life, or perhaps at the point at which the universe reaches its eschatological culmination. In brief, once we have introduced the afterlife as a context within which bads may be defeated, many more universes will be consistent with theism than would otherwise have been the case: in particular, many universes within which bads are not defeated by goods in the history of that universe, or within which bads are not defeated by goods in the lives of those who suffer those bads, will now be in principle consistent with theism. This is helpful for the project of theodicy, of course, but also makes it harder to confirm theism by showing that it generates a relatively precise expectation about the world's character, and the nature of any surplus of good over bad, that is in fact fulfilled.

Moreover, a naturalist, or in Swinburne's terms, one who takes an inanimate explanation of the world's character to be more fundamental than any personal explanation, might urge that the failure of bads to be defeated by goods, in many cases, within the context of the history of this universe, or within the context of the lives of individual sufferers, is exactly what we should expect if naturalism is true, since on the naturalist view the fundamental principles that account for the character of the world will make no reference to an agent that is sensitive to moral values.

It is perhaps significant that when illustrating the difficulty that naturalism has in accounting for the surplus of good over bad that we find in the world, Swinburne writes: 'an inanimate entity would have to have built into it a very specific power to produce just that balance [of good over evil], rather than a universe with less bad or more bad in it (for example, some rational beings suffering for ever, not through their own choice...)' (P. 11). Here, showing the explanatory inadequacy of naturalism relative to theism seems to depend, if not on an appeal to an afterlife, then at least on introducing the idea of rational beings with an infinitely

---

<sup>4</sup> This kind of perspective, which locates the defeat of bad by good within the life of the individual, is evident in the work of, for example, [Adams 1999].

extended future life. This move means that we can reach a view about whether there is a surplus of good over bad in the course of such a person's life considered in its full extent. And I think Swinburne is right here: theism does generate a different expectation from naturalism regarding the character of a person's life in its full extent, where that life may in principle stretch over an infinite future, since theism leads us to expect the life of an individual to exhibit a surplus of good over bad over the full extent of their life, and indeed for the bads of individual sufferers to be 'defeated' in the course of their life, whereas naturalism as such surely generates no such expectation.

But once again, if the distinctiveness of the outcomes that we are to associate with theism is understood in these terms, then the problem remains that on the theistic view of the matter, even a comprehensive knowledge of the history of this universe would not be enough to disclose in full the character of any surplus of good over bad in the lives of human beings and potentially other creatures. So in brief, if bads are not defeated by goods within the ante-mortem lives of creatures, or within the history of the universe, that truth perhaps confirms naturalism to the extent that it is, I think, what naturalism would lead us to expect, but it does not follow that theism is thereby disconfirmed, since theism's claim about the surplus of good over bad is one that holds only across the lives of individuals considered in their entirety, and for theism, from our ante-mortem perspective, we do not have access to the lives of individuals considered in their entirety. So in brief, while Swinburne is right, I think, to say that theism and naturalism generate different expectations in these matters – concerning the surplus of good over bad in the lives of human beings and other creatures considered in their full extent – this difference of expectation need not extend to the relationship of bads and goods within our ante-mortem lives, so posing a problem for the idea that theism's predictive power is in this regard superior to that of naturalism.

I don't think this consideration simply overturns Swinburne's argument for design from the surplus of good over bad that we find in this universe. For instance, the fine-tuning version of the argument from design (an argument that Swinburne has discussed at length) suggests that to be consistent with the development of life, a universe, supposing it to be broadly of the same kind as our own universe, will need to satisfy a very restrictive set of conditions, concerning its initial expansion rate and the values of its fundamental forces. Life itself is, I take it, a fundamental good, and indeed the precondition of the other goods that are of interest to Swinburne in his discussion of the balance of goods and bads in the lives of human and other creatures, and the existence of a life-friendly universe seems, therefore, unsurprising on theism. But if the drift of the fine-tuning argument is correct, life is surely not to be expected on standard forms of naturalism – that is, on those forms of naturalism that do not entertain the existence of multiple universes. I mention these matters only to suggest one way in which the idea that the universe exhibits a surplus of good over bad, with respect now to the very existence of life, might be cited as a consideration that favours theism over naturalism, notwithstanding the complications for arguments of this general type that we have been discussing.

### [3] The goodness of God and God's sensitivity to reasons

Let me conclude by introducing, very briefly, one further set of questions. Swinburne proposes that God is a 'best-acting God', where this entails that God 'always does the best action where there is a best action' (P. 9). It is a consequence of this view, I take it, that were there to be a uniquely best possible universe, then God would make that universe. Mark Murphy's position, which Swinburne discusses in the course of his paper, seems to suggest, on the contrary, that there is no expectation at all that God would produce the best possible universe, supposing there to be one, because God is 'holy' – and therefore has powerful, 'requiring' reasons not to be drawn into any kind of relationship with creatures, whose ontological status is necessarily far beneath his own<sup>5</sup>. Each of these ways of representing the goodness of God – goodness understood as perfect responsiveness to the balance of reasons, or perfect responsiveness to prospective good, and goodness understood as holiness – is potentially problematic, it seems to me, if our purpose is to represent the idea of divine goodness not simply from a philosophical vantage point, but in ways that accord with the Christian conception of that goodness.

On his own account of the matter, Murphy's view seems to imply that God's becoming incarnate, or making atonement (or indeed, creating) is very much contrary to what we should expect. And this assessment of the divine motivations does not seem to comport very well with the Christian narrative, according to which God is, presumably, essentially loving, and therefore at least somewhat inclined to seek intimacy with creatures, even if not perhaps intimacy of these very radical kinds. As it happens, Murphy's view also seems hereby to place an additional apologetic burden on Christianity, compared with non-incarnational forms of theism. But of course, our purpose here is not to discuss Murphy's most engaging account – and I mention it just to show how it represents one end of a spectrum at the other end of which lie views of broadly the kind to which Swinburne subscribes.

Whereas for Murphy, the divine discretion is very wide, so that there is no expectation at all that God will make the best possible universe, supposing there to be one, since only reasons of holiness are 'requiring' for God, for Swinburne, it seems, God will always perform the morally best or jointly best action, if there is one – or failing that, some other action that is consistent with God's perfect responsiveness to moral considerations. On this picture, moral reasons may seem to account for the sum of divine activity, so that God becomes as it were simply a cipher, whereby moral truths concerning what would constitute the best world, supposing there is one, or in general, a morally optimal world, are given effect. Here the divine discretion seems to be, to this extent, very limited.

We should add that Swinburne clearly supposes that there is no best possible universe: in his pithy formulation of the point, 'plausibly, the more stars the better' (P. 9). It follows, then, that on his view, moral truths do not fix precisely what God will do, since there is no uniquely best creative act. This position seems to restore a measure of divine discretion. But now the difficulty is perhaps that on this account, God's choice between various worlds that are by assumption equally deserving

---

<sup>5</sup> This case is presented in detail and with great subtlety in Mark Murphy, [Murphy 2021].



of creation will be simply arbitrary. To be a worthy object of divine creation, a world will need no doubt to meet a certain minimum threshold of goodness: for instance, it will need to be such that all the bads in that world are defeated by goods, in the requisite way. But it appears that many worlds will cross this threshold, and on Swinburne's view, unless further elaborated, it seems to follow that God's choice of which of these worlds to make will be simply arbitrary.

In sum, as it stands, Swinburne's account seems to imply that God's choices when creating and sustaining the universe are either fixed precisely by reason (in the case where one action is uniquely best) or to one or another degree arbitrary. And like Murphy's position, this account seems to comport less than perfectly with the Christian revelation, which suggests that God's creation of human beings is neither morally required, as a precondition of God making the best possible world, nor a matter of arbitrary choice. In brief, on the Christian account of the matter, I take it, the divine choice in making, and loving, human beings cannot be understood by supposing that we are members of the best possible universe, and that God is obliged to bring about that universe. If that were the case, then it seems we could claim our existence from God as a matter of right, and that is hardly the view that is implied in Christian devotional practice, where God is thanked for gratuitously conferring existence upon us. But at the same time, from the point of view of Christian revelation, it seems that God's choice to create human beings is not simply arbitrary: we are invited to think that God rejoices in the existence of human beings in particular, and indeed in the existence of the very human beings who in fact exist. And on the traditional view, it is for this reason that we can speak of God's regard for us as one of love<sup>6</sup>.

To the extent that this is the right way to think of the divine love, as it is revealed in the Christian scriptures, it seems we need another way of understanding the divine choices in creation, to allow for the possibility that these choices need not be fixed precisely by the objective goodness of the relevant outcomes, or be merely arbitrary, since they may instead flow from divine preferences which do not simply track the objective goodness of various possible states of affairs, and orient the divine will in that way, but which are, rather, subjective in character<sup>7</sup>.

Of course, this position raises a question about whether theism has now become a 'gerrymandered' hypothesis, in rather the way that naturalism will need to be a gerrymandered hypothesis, it seems, if it is to have a reasonably high predictive power with respect to, say, the fine-tuning of the universe. I think the answer to this question is in brief: no, for the reason that any of a number of divine 'psychologies' can play the role that we have just delineated – all that matters is that the divine psychology that in fact obtains should favour one or another set of creatures, for reasons that do not simply track the objective goodness of their existing. By contrast, a naturalistic account of, say, the phenomena of fine-tuning is committed to explaining why the cosmological forces should have precisely these values. I take it that this account of the divine motivations is not inconsistent with Swinburne's view, as articulated in his paper, to the extent that there is no question here

---

<sup>6</sup> For a very clearly argued formulation of a view of broadly this kind, see [Adams 1972].

<sup>7</sup> Compare the view developed by Brian Leftow [Leftow 2017: Ch. 9].

of God acting contrary to the balance of reasons. But it is an account that, so far as I can see, goes beyond what Swinburne commits himself to in this discussion – and an account that is, so far as I can see, required if our understanding of the divine choices in creation is to cohere with the Christian narrative.

To conclude, Richard Swinburne's contributions to natural theology over recent decades have defined the field for our time. In this response to his essay for this volume, I have sought simply to probe some points of detail in his position, with a view to inviting him to elaborate, rather than retract, his account of various matters. In particular, I have focused on his understanding of the relationship between the idea of divine goodness and the a priori probability of theism, the predictive power of theism relative to naturalism with respect to various generic features of the world, and the question of why God should have made this world in particular.

### References

Adams, M. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999. 220 p.

Adams, R. "Must God Create the Best?", *The Philosophical Review*, 1972, Vol. 81, No. 5, pp. 317–332.

Leftow, B. "Two Pictures of Divine Choice", in: Hugh McCann, ed. *Free Will and Classical Theism: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 152–172.

Murphy, M. *Divine Holiness and Divine Action*. Oxford: Oxford University Press, 2021. 272 p.

Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, second edition, 2004. 363 p.

Swinburne, R. *The Christian God*. Oxford: Oxford University Press, 1994. 261 p.

Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, revised edition, 1991. 327 p.

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

С.Ю. Рыков

### Моисты и даосы об отношении Создателя к созданиям: любовь или свобода

**Станислав Юрьевич Рыков** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: stasrykov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7068-942X>

В настоящей статье описываются два образа отношений между так или иначе понимаемой первопричиной мироздания и ее созданием в древнекитайской философии – моистский и даосский. Моисты рисуют отношение между личностным верховным божеством («Небом») и «Поднебесной» как отношение всеохватной и величайшей любви, которая различает между хорошим и плохим и всегда на стороне первого, которая готова поделиться своими избыточными ресурсами и возможностями для своих созданий, но готова и судить, и наказать их, если они выступают против любви. Даосский идеал отношений между абсолютной безличностной первопричиной мира («Путем») и его порождениями во многом противоположен этому: «великая любовь» «Пути» «ничему не родственна», она ничего не оценивает, ничего не желает, ни к чему не устремлена, ничего не знает и никого не судит – и позволяет всему свободно самообразовываться, даруя ему бесконечное пространство возможностей. Делается предположение о связи понимания первопричины как личностной или безличностной с трактовками отношения первопричины и мироздания как любви или индифферентного свободоподания в древнекитайской философии, в связи с чем в качестве перспективного продолжения темы высказывается предложение проверить это на материале конфуцианского осмысления отношения первопричины к созданиям.

**Ключевые слова:** древнекитайская философия, даосизм, моизм, теология, бог, дао, небо, любовь, благо, польза

**Ссылка для цитирования:** Рыков С.Ю. Моисты и даосы об отношении Создателя к созданиям: любовь или свобода // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 67–89.

## Mohists and Daoists on the Attitude of the Creator towards Creations: Love vs. Freedom

**Stanislav Yu. Rykov**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Gonchamnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: stasrykov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7068-942X>

This article describes two types of relationship between the first cause of the universe and its creation in ancient Chinese philosophy – the Mohist and Daoist proper. Mohists describe the relationship between the personal supreme deity ('Heaven') and 'All Under Heaven' as a relationship of the greatest and all-encompassing love, which distinguishes between good and bad and is always on the side of the first; which is ready to share its excess resources and opportunities with its creatures, but is also ready to judge and punish them if they oppose those whom it loves. The Daoist ideal of relations between the absolute impersonal first cause of the world ('Way') and its creations is opposite of this in many aspects: the 'great love' of the 'Way' is 'a kin to no one', it does not evaluate anything, does not desire anything, does not aspire to anything, knows nothing and judges no one. It allows everything to form itself freely, giving it an infinite space of possibilities. An assumption is made about the connection between the understanding of the first cause as personal or impersonal with the interpretation of the relationship between it and the universe as love or as an indifferent free-giving in ancient Chinese philosophy, in connection with which a proposal is made to check this on the material of the Confucian understanding of the relationship of the first cause to creatures as a promising continuation of the topic.

**Keywords:** Chinese philosophy, Mohism, Daoism, theology, God, dao, heaven, love, good, benefit

**Citation:** Rykov S.Yu. "Mohists and Daoists on the Attitude of the Creator towards Creations: Love vs. Freedom", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 67–89.

### Введение

Древнееврейская мысль, впоследствии творчески воспринятая христианским миром, имела парадоксальную концепцию отношения между Творцом и творением. Творец есть единовластный и абсолютный владыка над всем сотворенным миром, одинаково нелицеприятно заботящийся о каждом создании (ср. Книга Премудрости Соломона, 6:7; 1-е послание Петра, 1:17), и в то же время у Него есть особая воля и особое промышление над особым, выделенным, выбранным творением.

**[Исход, 19.5–6]<sup>1</sup>**

...итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым...

<sup>1</sup> Я цитирую Синодальный перевод Библии.

Древнекитайская мысль, насколько мне известно, не имела подобных идей, хотя в ней было представление о верховном Создателе<sup>2</sup> миропорядка и она об-суждала его отношение к произведенным вещам. Это отношение, в общем, рас-сматривалось в универсалистском ключе: мироздатель одинаково и нелице-приятно относится ко всему, и хотя его воздействия на создания могут быть разными, это связывалось не с его особым желанием, а с поведением самих со-зданий. В то же время обвинения в лицепритии, пристрастности, избиратель-ности, односторонности и т.д. были типичными критическими аргументами в полемике с оппонентами. Причем оппоненты также могли придерживаться своей версии универсальности отношения Создателя к созданиям и также кри-тиковали чужую односторонность!

В целом, с компаративной точки зрения можно сказать, что отношение Создателя к созданию в древнекитайской философии мыслилось как отноше-ние благоподания, а отношение создания к Создателю – в нормативном аспек-те – трактовалось как отношение благопрития или благоусвоения, т.е. прежде всего этически (хотя и не только). И хотя полного и точного эквивалента за-падному понятию «блага» в древнекитайской литературе нет, в ней был целый комплект других категорий, которыми аналитически, пожалуй, можно было выразить (и выражались) основные смысловые паттерны, ассоциированные и с «благом». Например, такими категориями были «благодать» (дэ 德)<sup>3</sup>, «польза» (ли 利), «любовь» (ай 愛), «образец/стандарт» (фа 法) и др.

При этом образы «благоподания» (как «приносящей пользу» «любви» Создателя созданию или как-то иначе), а также то, в каком смысле на него надо ориентироваться как на «стандарт» и тянуться к нему как к «образцу», в древнекитайской мысли весьма разнились. В настоящей статье я хотел бы

<sup>2</sup> Термин «Создатель» (с заглавной буквы, чтобы отличить от обыденного словоупотребле-ния) в данной статье я отличаю от термина «Творец» и использую как более общее понятие по отношению к последнему. «Творец» – это абсолютная первопричина по отношению к творению, Создатель из ничего. Объем понятия «Создатель», как оно употребляется в дан-ной статье, в свою очередь, может охватывать как «Творца», так и разного рода другие, ме-нее абсолютные, но тоже мыслящиеся фундаментальными и начальными (например, в дис-курсах, где не выработалось понятие «творения (из ничего)» причинные отношения между причинителем и причиняемым: производство, порождение, конструирование, упорядочива-ние и т.п. Объем понятия «Создатель» в рамках данной статьи распространяется и на пер-соналистические понимания первопричины, и на неперсоналистические, поскольку оно бер-ет во внимание только степень абсолютности причинного отношения. Кроме того, я от-личаю термин «Создатель» и от термина «демиург» и ему подобных. Термин «демиург» указывает на неабсолютную, но одну из главных причин созданий, но в то же время пред-полагает, что в рамках теории, которая вводит такого «демиурга», есть эксплицитный дис-курс и об абсолютной причине (например, «демиург», но и «Благо» у Платона и т.п.). Без наличия такого эксплицитного обсуждения абсолютной первопричины сам термин «деми-ург» бессмыслен.

<sup>3</sup> Этот термин в разных контекстах может обозначать и «подание блага», и, по синегдохе, «полученное благо» (ср. русское слово «дарование» – у него есть и смысл процесса, и смысл результата), причем именно из высшего, обычно божественного, источника. По поводу рус-ского перевода как «благодать» см. [Кобзев 2002: 207–222]. По поводу разных подходов к интерпретации этого слова см. [Крюков 2000: 217–248; Barnwell 2013].

описать теорию «благоподания» как великой всепроникающей любви в моизме – и дать контрастную зарисовку альтернативной версии отношения Создателя и создания в даосизме, соответственно.

### Моисты о Небе: благодать как всеобъемлющая любовь

Моисты (*мо-чжэ* 墨者, досл.: «те, кто [следуют пути Учителя] Мо) – название (и возможное самоназвание) организованных в сообщество последователей ученого-философа, учителя, дипломата и политического деятеля Мо Ди 墨翟 (490/478/468–403/392/376) [Knoblock, Riegel 2013: 2]. Это оригинальнейшее явление древнекитайской духовной культуры: единственная школа древнекитайской философии, которая одновременно являлась и идейным течением, и институтом наставничества и, кроме того, организацией с четко определенной и эксплицитно прописанной доктриной. Собрание текстов, традиционно атрибутируемых моистским или околomoистским кругам – *Мо-цзы* 墨子 «[Трактаты] Учителя Мо» (названное так по имени основателя) – это шедевр скрупулезного различения понятий, рациональной аргументации и критики (местами доходящей до схоластической), оформленных по стандартам моистами же разрабатываемой оригинальной гносео-протологической теории, которая повлияла на приемы и стиль философского дискурса всей древнекитайской философии. Можно без преувеличения сказать, что моисты в древнем Китае положили начало той философии, которую по духу можно сопоставить с современной аналитической. У поздних моистов мы встречаем также эксплицитные разработки в рамках того, что мы назвали бы естественными науками (материалы по геометрии, механике, оптике). Но кроме этого – парадоксальным образом, – в моистских текстах можно найти и целую философию религии и естественную теологию, развивавшуюся, видимо, параллельно с их логико-гносеологической теорией как основание всей моистской философии [Standaert 2013: 237]. Это учение о «Небе» (*Тянь* 天) как «образце/стандарте» (*фа* 法) и концепция «небесных замыслов / воли» (*тянь и / чжи* 天志).

### Небо как верховное личное божество

Слово «Небо» в философии моизма – это имя, обозначающее верховного Создателя и распорядителя мироздания. Существует теоретическая сложность с установлением его точного онтологического статуса у моистов. Исследователи высказывали подчас противоположные точки зрения: «Небо» похоже и на разумное личностное божество, правящее природой [Fraser 2016: 105, 122], и на «природную силу» типа закона кармы, гарантирующую моральное воздаяние [Ibid.: 106], и на «природу персонифицированную» [Ibid.], т.е. обожествленное представление о природе в целом [Fraser 2020: 267], и даже, как кажется, может обозначать совокупное название мира духов в целом [Fraser 2016: 105, 107]. Я склоняюсь к той точке зрения, что «Небо» у моистов понималось в смысле, близком к «божеству / духу Неба» (по принципу синекдохи они использовали название места для обозначения того, что в этом

месте находится или что этим местом управляет), который был для них вполне взаимозаменяем с понятием об иньском и раннечжоуском верховном божестве *Шан-ди* 上帝 (досл.: «Верховный владыка»), также тесно связанным с небом; но в некоторых контекстах слово «Небо» функционально могло указывать и на всю иерархию духов и божеств, главой которой был «Верховный владыка»<sup>4</sup>.

### Небо как источник правды – и только правды

Как бы там ни было, «Небо» у моистов имеет «желания и неприязни» юй-у 欲惡 [Мо-цзы<sup>5</sup>, 4.3–4; 26.2; 27.3–4; 28.2]. При этом есть что-то конкретное, чего Небо «желает» и что-то конкретное, к чему оно «испытывает неприязнь», и различие этого, говорят моисты, жизненно важно для человека.

#### [Мо-цзы, 26.2]

...поистине чего Небо желает и к чему [испытывает] неприязнь? Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] не-должного... [Если] мы делаем то, чего желает Небо, Небо тоже [будет] делать то, чего желаем мы. [Если] так, то чего мы желаем, к чему [испытываем] неприязнь? Мы желаем счастья и преуспевания, а [испытываем] неприязнь к несчастьям и напастям... [Если] так, то, на [основании] чего [мы можем] знать, что Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] недолжного? [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «[Если] в Поднебесной есть должное, то [она] живет, [если] нет должного, то умирает, [если] есть должное, то [она] богатеет, [если] нет должного, то беднеет; [если] есть должное, то [она] пребывает в порядке, [если] нет должного, то [пребывает] в беспорядке. [Если] так, то Небо желает ей жизни и [испытывает] неприязнь от ее смерти, желает ей богатства и [испытывает] неприязнь от ее бедности, желает ее порядка и [испытывает] неприязнь от ее беспорядка. Это – то, на [основании] чего я знаю, что Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] недолжного».

Поскольку Небо делает, как мы желаем, если мы делаем, как оно желает, и наоборот, и поскольку всё живое под небесами желает обильной и упорядоченной жизни и видит, что получает все это от Неба, если делает «должное/

<sup>4</sup> Детальные аргументы в пользу своей позиции я привожу в отдельной статье, которая сейчас готовится к подаче в печать.

<sup>5</sup> Везде ссылки на классические китайские источники сделаны в разбивке на фрагменты с онлайн-базы данных древнекитайских текстов свободного доступа “Chinese Text Project” (<https://ctext.org/>), при этом принято следующее обозначение: сначала идет шифр памятника, который можно найти в списке литературы, затем цифровой код, где первая цифра до точки – номер главы, вторая цифра или последовательность цифр, или диапазон – номер или последовательность номеров или диапазон номеров фрагмента/-ов (абзаца/-ов) по версии на “Chinese Text Project”, соответственно. Если дается ссылка сразу на несколько глав, они даются через точку с запятой. Перевод везде мой собственный. Цитаты моистских фрагментов из гл. 4, 26–28 (в нумерации по “Chinese Text Project”) даются в критической редакции оригинала и переводе из [Рыков 2020б] (местами – с небольшими корректировками). Разбивка там совпадает с разбивкой на “Chinese Text Project”. Там же даны параллельные разбивки по [Johnston 2010] и [Knoblock, Riegel 2013].

правильное» (*и 義*)<sup>6</sup>, постольку, включает моист, Небо желает «должного» и ненавидит «недолжное». В [Мо-цзы, 4.3] из этого выводится, что и люди, чтобы получить, что хотят, должны, подобно древним «совершенномудрым/святомудрым царям» (*шэн-ван 聖王*, нормативным личностям в древнекитайской традиции), делать то, что Небо желает и не делать то, что оно не желает. В [Мо-цзы, 27.1; 28.2] моист усиливает свою мысль, аргументируя, что не просто «Небо» хочет «должного», но всякое «должное» «происходит» (*чу 出*) от «Неба».

#### [Мо-цзы, 28.2]

...«Должное – [это] правильное». На [основании] чего [я] знаю, что должное является правильным? [Если] в Поднебесной есть должное, то [она пребывает] в порядке, [если] нет должного, то [она пребывает] в беспорядке; я на [основании] этого знаю, что должное является правильным. При таком [положении дел, говоря о] правильном – нет такого, чтобы от низов исправлялись верхи, необходимо от верхов исправляются низы. По этой причине простым людям не получится делать правильное по собственному произволению, есть служилые, [чтобы] исправлять их... Сыну Неба не получится делать правильное по собственному произволению, есть Небо, [чтобы] исправлять его... По этой причине должное происходит не от глупого и незначительного, [а] необходимо происходит от значительного и разумного. Скажут: «Кто является значительным, кто является разумным?» Небо является значительным, Небо является разумным. [Если] так, то должное – как следствие происходит от Неба...

Из [Там же, 44.4] мы можем вывести, что в моистском понимании пагубно думать, что «Небо» может быть причиной какой-либо неправды.

#### [Мо-цзы, 44.4]<sup>7</sup>

Относительно злодея рассказывать о том, что воля Неба полагает [его злодейство] «тем самым» (т.е. правильным. – *С.Р.*) и природным – это значит относительно злодея петь о том, что воля Неба [желает чего-то] «не-того» (т.е. неправильного. – *С.Р.*)... Относительно злодея полагать, что воля Неба то, что люди отрицают как «не-то» полагает «тем самым» и природным – это значит [пытаться] исправлять то, что нельзя исправить.

В [Там же, 26.6; 27.3,8–9] тематика «желаний и неприязней Неба» связывается с темой внимательного отношения к «мысли/замыслу Неба» (*тянь чжи*) и 天(之)意; в [Там же, 26.7; 28.6,8] упоминаются синонимичная им *чжи 志* «воля/намерения»), а то, что послушно «замыслу Неба», выраженному в его «желаниях и неприязнях», называется уже не только «должным», но и «хорошим» (*шань 善*), а обратное – «нехорошим» (*бу шань 不善*). Весь этот дискурс

<sup>6</sup> Слово *и 義*, которое обычно переводится как «долг / справедливость / должная справедливость», а на английский часто как «моральность / праведность (*righteousness*)» – значит такое поведение, которое по тем или иным причинам считается «правильным», «должным» в смысле адекватным, морально-положительным (но не только, *и* может относиться и к морально-нейтральной сфере) и нормативным. Подробнее см. [Рыков 2015].

<sup>7</sup> Пассаж содержит явные следы порчи текста. Мой перевод ни в коей мере не общепризнан. Он основан на реконструкции Чжан Цихуана 張其鏗 [см. в: Johnston 2010: 582].



призван выразить ту мысль, что «Небо» проводит разграничения между правильным и неправильным, и не только желает (и само делает) правильное, но и является источником всякого правильного и только правильного.

### Небесная правда как великая любовь

Но моисты идут дальше утверждения о том, что Небо имеет представление о правильном и неправильном и оценивает сообразно ему свои создания. Они проходят в каком-то смысле весьма беспрецедентную эволюцию во взглядах на «желания», «замысел» или «волю» «Неба». Более ранние представления моистов [Мо-цзы, 4.3–5; 26.2,4,6; 28.2–5] сконцентрированы на доказательстве того, что «Небо» желает (от нас – и само делает) «должного» и испытывает неприязнь к «недолжному». Моисты считают это синонимом «одинаковой любви каждого друг к другу» (*цзянь сян ай* 兼相愛, *цзянь эр ай чжи* 兼而愛之), но конкретно понимают под этим прежде всего и преимущественно избегание зла: отсутствие агрессивного поведения по отношению к другим людям, особенно тем, кто в каком-либо аспекте слабее. Но в более поздней главе [Там же, 27.3–4] уже говорится, что «Небо» желает от людей не просто взаимной неагрессивности, а и чего-то большего – деятельной взаимопомощи и разделения друг с другом всего, что люди имеют!

#### [Мо-цзы, 27.3]

Поскольку [наш Учитель Мо-цзы] считает замыслы Неба тем, к чему невозможно не относиться со вниманием, и только, – [если] так, то [резонно спросить], чего желают и к чему [питают] отвращение замыслы Неба? [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Замыслы Неба состоят в том, чтобы не желать, чтобы большие государства нападали на малые государства, чтобы большие [наследственные] дома приносили беспорядки в малые [наследственные] дома, чтобы сильные угнетали слабых, чтобы многие злодействовали [над] немногими, чтобы хитрые обманывали глупых, и чтобы значительные относились с презрением к незначительным. Это то, чего Небо не желает. Но только на этом [Его замыслы] не останавливаются. [Оно] желает, чтобы люди, у которых есть сила, трудились друг для друга, чтобы те, кто владеет Путем, обучали друг друга, и чтобы те, у кого есть ресурсы, делились друг с другом. [Оно] также желает, чтобы верхи усердно прислушивались [к делам управления и] упорядочения и чтобы низы усердно вели [свои] дела...»...

В [Там же, 27.8; 28.5] это еще сильнее теоретически прорабатывается: моисты вводят два специальных термина, чтобы охарактеризовать сущность «замысла Неба» и сущность противного ему. Послушание замыслу Неба – это *цзянь* 兼 «[одинаковое] отношение к каждому / объединенность», т.е. любовь каждого и всех ко всем и каждому как к самому себе, а противное ему – это *бе* 別 «избирательность/обособление/отделенность». В этих же параграфах моисты называют описанное выше состояние всепроницающей великой любви среди людей в идеальном обществе словосочетанием «небесная благодать» (*тянь дэ* 天德).

Но моисты утверждают не только то, что «Небо» требует от людей объединения жизни в одинаковой любви всех ко всем, как к самому себе. Они также пытаются доказать, что «Небо» само любит всех и каждого [Мо-цзы, 27.6–8; 28.3–4]. Более того, они теоретически закрепляют и выдвигают обоснования в пользу наличия у «Неба» к людям любви не простой, а «великой» (хоу 厚, досл.: «толстой/плотной»), в переносном смысле «щедрой/обильной/заботливой») [Мо-цзы, 27.6–8; 28.4].

### [Мо-цзы, 27.6]

Кроме того, имеется то, на основании чего мы знаем, что любовь к народу у Неба велика. [Наш Учитель Мо-цзы] говорил:

«[Небо] создало, распределив [по разрядам], солнце, луну, звезды и [другие] небесные тела, чтобы свечением указывать им путь.

[Оно] создало, распорядившись [по срокам] четыремя временами [года]: весной, осенью, зимой и летом, чтобы обозначить для них основные рамки [деятельности].

[Оно] ниспосылает, роняя, снег, мороз, дождь и росу, чтобы выращивать и производить [все] пять [типов] зерен, коноплю и шелк, делает так, чтобы народ, получив их, извлекал из них пользу как из ресурсов.

[Оно] создало, расставив [по местам], горы и реки, ущелья и долины, раздает, рассеивая [повсюду все] сотни [типов] служений, чтобы присматривать и надзирать за тем, кто из людей был хорошим, а кто нет.

[Оно] создало царей, князей, [наследственных] владетелей и предводителей, делает так, чтобы они вознаграждали достойных и наказывали злодеев, собирали сборы с металла, дерева, птиц и зверей, вели дела по выращиванию [всех] пяти [типов] зерен, конопля и шелка, чтобы сделать ресурсы для еды и одежды у народа.

От древности и вплоть до нынешнего [времени] никогда не было такого, чтобы не было этого.

В [Там же, 27.5], обобщая, моист пишет, что любовь «Неба» ко всему, что под «Небом», проявляется в том, что оно «призывает [всю] тьму вещей следовать [своему курсу] ради того, чтобы принести им пользу» (*си суй вань-у и ли чжи* 撒 (= 撒) 遂萬物以利之). В [Там же, 4.3,4; 26.5; 28.3] мироустроительная функция «Неба» как проявление его любви обобщается в трех действиях: «Небо» любит «Поднебесную», потому что «ясно видит» (*мин* 明) ее, т.е. присматривает за ней. Это видно из того, что оно «владеет» (*ю* 有) ею, т.е. управляет ей. Это, в свою очередь, видно из того, что оно, подобно земным царям, «кормится от» (*ши* 食)<sup>8</sup> нее, а также наказывает плохих и награждает хороших [ср.: Там же, 4.4–5; 26.2,4–5; 27.4,7; 28.3–4].

### Небесная любовь как нелицеприятный суд

Моисты неоднократно проговаривают идею о том, что «Поднебесная» – это владение «Неба» [Там же, 4.3,4; 26.5; 27.4; 28.3], причем для нужд своей аргументации эксплицитно указывают, что это владение принципиально ничем не отличается от владений различного рода людских правителей.

<sup>8</sup> Не в том смысле, что зависит от жертвенных подношений людей, а в том, что сами люди удостоверяют свою подчиненность «Небу» повсеместными жертвоприношениями.

## [Мо-цзы, 27.4]

...Вот – обладание правителя государства или наследственного владельца внутри четырех границ [своего владения]: ведь разве пожелает [он], чтобы [в его собственном] государстве слуги и [вся] тьма народу делали что-либо бесполезное друг другу?! Вот, если [некто], проживая в большом государстве, нападает на малые государства, или [некто], проживая в большом [наследственном] доме, вносит беспорядок в малые [наследственные] дома, желая этим снискать награды и похвалу [от вышестоящего правителя], награды и похвалы в конце концов не смогут быть получены, [но, более того], [к нему] необходимо придут кары и наказания. Но ведь обладание Неба Поднебесной не будет сильно отличаться от этого. Вот, если [некто,] проживая в большом государстве, нападает на малые государства, или [некто,] проживая в большом городе, [идет] покорять малые города, желая этим снискать счастье и преуспевание от Неба, счастье и преуспевание в конце концов не смогут быть получены, [но, более того], [к нему] необходимо придут несчастья и напасти. Так, если иметь то, чтобы не делать то, чего Небо желает, но делать то, чего Небо не желает, тогда очевидно, что Небо также не сделает то, чего люди желают, но сделает то, чего они не желают...

Внутри своего владения хороший правитель (а «Небо» – самый лучший, лучше даже Сына Неба, ср. [Мо-цзы, 26.3; 27.1; 28.2]) способствует тому, чтобы все подданные (в случае «Неба» это «божества и духи», а также «люди» (*жэнь* 人)) стремились к взаимному «подъему пользы и устранению вреда» (*син ли чу хай* 興利除害), т.е. постоянному получению удовольствия от удовлетворения «желаний»<sup>9</sup>. Состояние «[одинакового] отношения к каждому/объединенности» (*цзянь* 兼) мира, которое является сущностью «замысла Неба» о мире и раскрывается в «правлении долгом» (*и чжэн* 義政/正), а также противопоставляется «избирательности/обособленности» (*бе* 別) и «правлению силой» (*ли чжэн* 利政/正), соответственно [Там же, 26.3,6; 28.2,5], есть постоянное увеличение удовлетворенных и приносящих удовольствие желаний духов и людей, так, чтобы «не было ничего/никого, чему/кому бы не приносилась польза» (*у со бу ли* 無所不利) [Там же, 26.6; 27.8; 28.5].

Аналогия любви «Неба» с любовью идеального царя объясняет не очень, насколько я понимаю, популярную у современного западного человека идею, что божественная забота неотъемлема от функции верховного беспристрастного и безошибочного судьи, чьего правосудия нельзя избежать. Как «Небо» различает между должным и недолжным, правильным и неправильным, так оно награждает достойных и наказывает злодеев. Причем судит «Небо» именно по тому, как подсудимый относился к тем, кем оно владеет и о ком заботится (т.е. к другим людям) и относится к нему так же, как он относился к ним.

<sup>9</sup> Ср. [Мо-цзы, 40.26–27; 42.26–27], где поздние моисты связывают «радость» (*си* 喜), по одной из интерпретаций [Graham 2003: 283] синонимичную тут «желаниям», и «неприязни» с «пользой» и «вредом», соответственно; ср. также определение идеального состояния индивида и общества – «порядка» (*чжи* 治) как «[когда] поиск [оканчивается] получением» (*цю дэ* 求得) в [Мо-цзы, 40.28].

**[Мо-цзы, 26.4]**

...Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[В] своих делах [они] (т.е. древние совершенномудрые цари. – С.Р.) наверху почитали Небо, посредине служили духам и божествам, внизу любили людей. Поэтому замысел Неба [о них] гласил: “Эти [люди] тех, кого Я люблю, любят их, [одинаково] относясь к каждому; тем, кому Я приношу пользу, приносят им пользу, [одинаково] относясь к каждому. [Что касается] любви к людям, эти [люди] сделали в ней широки; [что касается] принесения пользы людям, эти [люди] сделали в ней велики”. Поэтому [Небо] сделало так, чтобы [они] по значительности стали Сынами Неба, по богатству обладали [всею] Поднебесной, [чтобы] сыновья и внуки [всею] тьмы поколений передавали и величали их хорошие [дела], во [все] стороны распространяя [эту славу] на [всю] Поднебесную, [чтобы] вплоть до нынешнего [времени] величали их, называя их “совершенномудрыми царями”... [В] своих делах [они] (древние цари-злодеи. – С.Р.) наверху поносили Небо, посредине поносили духов, внизу [совершали] преступление над людьми. Поэтому замысел Неба [о них] гласил: “Эти [люди] к тем, кого Я люблю, [испытывают] неприязнь, избирательно относясь к ним; над теми, кому Я приношу пользу, [совершают] преступления при сношениях с ними. [Что касается] неприязни к людям, эти [люди] делали ее широкой; [что касается] преступлений над людьми, эти [люди] делали их великими”. Поэтому [Небо] сделало так, чтобы [им] не получилось [дожить] до конца своего естественного срока жизни, чтобы [они] не пережили свое поколение, чтобы вплоть до нынешнего [времени] злословили их, называя их “злодейскими царями”».

При этом моисты считают, что «замысел Неба» установить в Поднебесной «правление долга» (по крайней мере, в отношении людей) конкретным образом проявляется через установление правильной социально-властной иерархии среди людей [Мо-цзы, 12.7,9; 13.2; 26.3; 27.6]. Правильная же социально-политическая иерархия по определению должна следовать «замыслам», или «воле» Неба» и брать «Небо» за образец, поскольку «Небо», как моисты обосновывают, это – постоянный и неизменный образец всякой правильности и должного (т.е. относительно него нельзя обмануться) [Там же, 4.2,3], и если мы будем делать с принятием во внимание «воли Неба», у нас, во-первых, все будет получаться как должно и «хорошо» (*шань* 善) [ср. Там же, 27.9], а во-вторых, и «Небо» будет делать нам то, что мы желаем. Так моисты фактически «защипывают» свою философию.

### **Игнорирующая неблагодарность как обычное отношение человека к Небу**

Чтобы следовать «замыслам Неба», их нужно познать и относиться к ним со вниманием [Там же, 27.3,4]. Поэтому моисты – глашатаи богопознания. В остальной древнекитайской литературе, пожалуй, не встретишь такой настойчивый призыв к «познанию Неба» (*чжи тянь* 知天), как у них. При этом, хотя в моистской картине отношений между «Небом» и человеком нет идеи первородного греха и последующей онтологической порчи всего миропорядка, она не бесконфликтна – в ней есть гносеологическое несоответствие между

реальной значимостью «Неба» для жизни человека и парадоксальным фактом неосознания этого людьми, от которого происходят все их несчастья и конфликты, в том числе военные. Это то, что моисты называют «знанием/пониманием малого/мелкого и незнанием/непониманием большого» (*чжи/мин юй сяо/си эр бу чжи/мин юй да* 知/明於小/細而不知/明於大). Несмотря на то, что «Небо» – самое знающее и влиятельное, и все люди живут в его владениях, тем не менее власти предержавшие будто не осознают благодеяний Неба и не служат ему, пребывая в состоянии неблагодарных сынов, младших братьев и слуг, получающих от Неба и духов неблагополучие за свою негуманность, в то же время прекрасно осознавая свою зависимость от своих непосредственных начальников и действуя адекватно этому несмотря на то, что начальники много менее значительны, чем «Небо» [Мо-цзы, 27.5,6] (ср. [Там же, 26.3; 49.15]). Или же они как бы не вполне осознают, что «Небо» видит все и наказывает делающих недолжное, и не останавливаются перед все новыми преступлениями, когда думают, что их не видят их непосредственные власти [Там же, 26.1; 28.1,6,7]. Причины такой когнитивной раздвоенности моисты не указывают, но прилагают все усилия, чтобы объяснить целевой аудитории – властной и интеллектуальной элите своего времени, что так делать не следует. Они даже говорят, что сама религия (т.е. установление жертвоприношений) была учреждена древними совершенномудрыми царями как способ донести до человека знание о том, что «Небо» – главнее всех человеческих властей [Там же, 26.3].

В том, как моисты описывают отношение человека к «Небу» как к образцу и исполнителю желаний часто видят выражение чистого принципа *do ut des* («даю, чтобы ты дал») [Puett 2002: 102–103]. Я считаю, что это не вполне точно. Описывая состояние когнитивной шизофрении у властей предержавших относительно «Неба», они пытаются вразумить их следующей аналогией.

#### [Мо-цзы, 27.6]

...Вот, [например, пусть у нас] здесь есть человек, [который] с радостью так любит своего сына и напрягает силы, работая в одиночку, чтобы принести ему пользу. [И вот] его сын вырастает, но не собирается воздать [благодарность] отцу. Поэтому благородные мужи Поднебесной дружно назовут его «негуманным и [тем самым] осуждаемым [Небом]». [И] вот, ведь [очевидно], что Небо любит Поднебесную, [одинаково] относясь к каждому в ней, вызывает и производит [всю] тьму вещей ради их пользы... [Это] так, [но при этом] ведь одно только Небо не имеет воздаяния [благодарностью], а [люди даже] не осознают, что это – делать негуманное и [тем самым] осуждаемое [Небом]. Это – то, что я называю «благородным мужам ясно мелкое, но не ясно большое».

В этом пассаже сыновне-отеческое отношение между людьми и «Небом» невозможно свести к *do ut des*, потому что инициатор отношений и первый подаватель благ тут отец, а не сын, и потому что мы отличаем куплю-продажу от взаимного благодарения и обмена подарками<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Ср. также [Мо-цзы, 49.16]. В моистской философии действительно разрабатывается принцип *do ut des* в отношении «Неба» [Там же, 26.2; 27.4], но им все не ограничивалось.

Моисты, таким образом, это беспрецедентные в остальной древнекитайской философии (и, насколько я знаю, вообще в античности) глашатаи идеи всеохватной и величайшей божественной любви. Как мы увидим далее, даосский идеал отношений между абсолютной первопричиной мира и человеком во многом противоположен этому.

### **Даосы о Пути: благодать как вечное свободное приключение**

Даосизм довольно условно можно назвать единой школой. Как таковая он был закреплен в первых классических школьных классификациях – шестичленной Сыма Тяня 司馬談 – Сыма Цяня 司馬遷 (кон. II – нач. I в. до н.э.) и десятичной Лю Синя 劉歆 (кон. I в. до н.э. – нач. I в. н.э.), однако авторы, которые с того времени стали считаться представителями единого течения, в более древних доксографических сочинениях не комбинировались вместе (ср. [Сюнь-цзы, 21.5]) или подчас даже противопоставлялись (ср. [Чжуан-цзы, 33.5–6]). В дальнейшем я буду опираться преимущественно на идеи, выраженные в памятнике Чжуан-цзы 莊子 «[Писания] Учителя Чжуана», который, как считается, отражает взгляды одного из крупнейших даосских мыслителей – Чжуан Чжоу 莊周 (IV – нач. III в. до н.э.)<sup>11</sup>.

### **Путь как безличное трансцендентно-имманентное первоначало**

Даосизм – это во многом критическая и оппозиционная философия. Их главные противники – это конфуцианство и разобранный выше моизм. В рамках этих двух философских мировоззрений верховным Создателем всего миропорядка выступает, как уже упоминалось, «Небо». В даосизме же «Небо», оставаясь в целом положительной категорией, синонимом всего естественного и природного, отходит на второй план, уступая место тому, что даосы называют *Дао* 道 «Путь». В конфуцианстве и моизме «Небо» имеет свой «путь», понимавшийся зачастую как постоянный и нескончаемый круговорот небесных тел и времен года, порождающий и уничтожающий все остальные вещи [ср.: Ли цзи, 27.12]. В даосизме «Путь» отделяется от «Неба» и сам становится производителем «Неба», «Земли» и всего, что между ними.

---

В [Мо-цзы, 27.5] отношение человека к Небу кроме отношения сыновне-отцовского уподобляется также отношению младшего и старшего братьев, а также отношению слуги и господина.

<sup>11</sup> Идеи, содержащиеся в этом памятнике, однако, выражены не так прозрачно, как у моистов, и могут быть очень по-разному интерпретированы. В своем толковании Чжуан-цзы я исхожу из взгляда, навеянного [Graham 1981]. По поводу альтернативных переводов и интерпретаций цитируемых далее мест из Чжуан-цзы отсылаю читателя к [Позднеева 1994; Kohn 2014; Малявин 2017; Ziporin 2020]. Все дальнейшие переводы цитат из Чжуан-цзы – мои. Они выверены по [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ]. В каждом случае идет ссылка на страницу/-ы.

**[Чжуан-цзы, 6.3]<sup>12</sup>**

Путь имеет сущностные проявления, имеет верные свидетельства, но не имеет [вещественного] действия и не имеет [вещественной] формы. [Его] можно передать, но нельзя принять, можно получить, но нельзя увидеть. [Он] сам себе стебель, сам себе корень. Еще до появления Неба и Земли он издревле необходимо пребывал. [Он] наделяет божественной силой духов, наделяет божественной силой [Верховного] владыку (или: «[древних] владык», что менее вероятно. – С.Р.), рождает Небо, рождает Землю. Он идет перед великим [верхним] пределом [мира], но не считается высоким. [Он] ниже шести [нижних] пределов [мира], но не считается глубоким. [Он] жил прежде Неба и Земли, но не считается долго дующимся. Он старше самой глубокой древности, но не считается старым... Полярная звезда обрела его – и с древности до конца не меняет [своего положения на небе]. Солнце и луна обрели его – и с древности до конца неустанно [сменяют друг друга]... Хуан-ди обрел его – и вознесся в облачное Небо... Пэн-цзу обрел его – и [жил] со времени Шуня до эпохи Пяти князей-гегемонов...

«Небо» моистов не мыслится как что-то принципиально иное объектам космоса. Это просто нечто самое «влиятельное/значительное/ценное» (*гуй* 貴) и самое «мудрое» (*чжи* 知) среди всех вещей. «Путь» же не имеет никаких «[вещных] характеристик» или «форм» (*син* 形), но наделяет ими «вещи» (*у* 物) [Чжуан-цзы, 22.7]. «Путь» – не вещь в ряду других вещей, но делает вещи вещами [Там же, 22.6; 11.5]. Это абсолютное, трансцендентное, не объективируемое первоначало, не постижимое никаким способом, которым можно постичь объекты этого мира [Там же, 25.11]. Слово «Путь» налагается на него приблизительно и по конвенции [Там же, 25.10,12], но сам «Путь» превосходит даже мыслимую бесконечность вещей, проявляемую в повторяющихся циклических процессах космоса или как-то еще [Там же, 25.12]. Его закрытую для познания трансцендентность необходимо постулировать, чтобы объяснить происхождение вещей, эмпирически удостоверенно закрученных в причинно-следственный круговорот, который тем не менее оставляет открытым вопрос о причине самой этой зацикленности [ср.: Там же, 22.10]. Именно поскольку «Путь» трансцендентен «вещам» (понимаемым в даосизме предельно широко – и как грубые вещи, имеющие осязаемую чувственную форму, и как тонкие и мелкие, настолько, что могут быть постигнуты только мыслью, ср. [Там же, 17.4]), он может быть и полностью имманентен им: поскольку граничность, несовместимость, отделенность – это тоже свойства и ограничения мира вещей, от которых «Путь» не зависит [Там же, 22.6].

**Путь как источник всего вообще**

«Путь» не имеет «формы», т.е. никаких вещественных качеств. И он не имеет никакого вещественного действия. Но, оказывается, он имеет то, что автор фрагмента [Там же, 6.3] называет *цин* 情 «сущностными проявлениями», и то, что он называет *синь* 信 «доверием / верным свидетельством». *Цин* 情 – это

<sup>12</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 246–247].

что-то, что естественно и подлинно проявляется изнутри вещи, особенно такие ее проявления, которые дают нам возможность до какой-то степени познать ее сущность [Рыков 2018б]. Поэтому хотя «Путь» – не «вещь», есть что-то, что проявляется изнутри него. Это – сам миропорядок, который порождается «Путем». Хотя «Путь» не имеет вещественных действий, у него есть верные следы, удостоверяющие его влияние – это весь мир вокруг нас. «Путь» непознаваем, но его проявления в мире – в принципе познаваемы. Важной для настоящего повествования идеей является то, что, поскольку «Путь» – первопричина вещей и поскольку он сам не вещь, т.е. не действует так, как действуют вещи – т.е. ограниченно, конкретно, отсюда следует, что он действует неограниченно, т.е. порождает все возможные вещи и всеми возможными способами. «Путь» – это причина тотальности всего.

**[Чжуан-цзы, 6.4]<sup>13</sup>**

...то, что убивает живое, [само] не мертво, а то, что дает жизнь живому, [само] не живет. Это что-то такое, что нет ничего, что оно бы не провело и нет ничего, что оно бы не встречало, нет ничего, что бы оно не разрушало и нет ничего, что бы оно не совершало. Его имя – «Умиротворяющее насильственным вмешательством». «Умиротворяющее насильственным вмешательством» – значит, что [все] совершается только через насильственное вмешательство.

Особенно в *Чжуан-цзы* подчеркивается, что «Путь» производит и жизнь, и смерть [ср.: Чжуан-цзы, 6.5,6 и др.], и созидание, и разрушение. Более того, сущность мироздания, как его производит «Путь» – это «умиротворение через насильственное вмешательство» (*ин нин 撓寧*), т.е. принцип, согласно которому все совершается через насильственное присвоение материала чего-то ранее созданного. Вещам, чтобы быть, надо быть за счет других вещей.

Поскольку «Путь» действует не так, как действуют вещи, т.е. с точки зрения вещественного он как бы вообще не действует, он и никогда не оскудевает. Поэтому же можно сказать, что вещи рождаются сами. Они приходят, «не оставляя следов» и уходят, «не зная преград» во вселенной – «доме, открытом на все четыре стороны» [Там же, 22.5]. Вещи как бы свободны, они как бы действуют из себя самих сообразно тому, что в даосской литературе обычно называется термином *цзы-жань* 自然 «собственная таковость / естественность». Но в то же самое время согласно парадоксальной логике трансцендентно-имманентного первоначала «Путь» производит всякую «необходимость» (*бу дэ и 不得已*) и «предопределение» (*мин 命*) [ср.: Там же, 12.8; 23.7].

<sup>13</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 252–253].



### Всепроизводящая (без)деятельность Пути как абсолютная индифферентность

Поскольку «Путь» не обладает никакими вещными характеристиками, он производит вещи без размышления, плана или цели, хотя кажется, что они сотворены искусным ремесленником<sup>14</sup>; он индифферентен к нравственности, но тем не менее рождает и разрушает, наделяет благами и навлекает беды так, будто у всего этого есть своя закономерность.

#### [Чжуан-цзы, 6.8]<sup>15</sup>

...О, мой Учитель! О, мой Учитель! Он перемалывает [всю] тьму вещей, но не является жестоким; увлажняет [благодеяниями] на тьму поколений [вперед], но не является добрым; он старше самой седой древности, но не является старым; покрывает Небо, подпирает Землю, вырезает и разукрашивает множество форм, но не является искусным. Только на нем (т.е. на Пути. – С.Р.) [нужно] путешествовать!..

В отличие от «[одинакового] отношения к каждому» у «Неба» моистов, которое одинаково судит о хорошем и плохом у разных людей, абсолютная беспристрастность «Пути» [Чжуан-цзы, 25.10] не оценивает вещи вообще, для него они все равны<sup>16</sup>.

#### [Чжуан-цзы, 17.5]<sup>17</sup>

Граф Реки сказал: «Вовне ли вещей, внутри ли вещей, что можно рассматривать как значительное или незначительное? Что можно рассматривать как маленькое или большое?» Жо из Северного моря сказал: «[Если] рассматривать их исходя из Пути, у вещей нет значительности или незначительности; [если] рассматривать их исходя из [саших этих] вещей, себя [они] будут считать значительными, а друг друга незначительными; [если] рассматривать их исходя из обычаев, значительность или незначительность не будут зависеть от [них] самих (т.е. будут полностью произвольны. – С.Р.)...».

### Индифферентность как свобода

Хотя «Путь» производит все и никак не оценивает это все, есть в мире что-то, что в большей степени отстоит от «Пути». «Путь» – это бесконечная и неиссякаемая потенциальность, но вещи могут иметь большие или меньшие возможности, а могут и динамически варьироваться в своих возможностях:

<sup>14</sup> Отсюда частые эпитеты «Пути» в *Чжуан-цзы* – «строитель вещей» (*цзао у чжэ* 造物者) [Чжуан-цзы, 6.5, 6.8 и др.], «строитель превращений» (*цзао хуа чжэ* 造化者) [Там же, 6.5], «великий литейщик» (*да е* 大冶) [Там же, 6.5].

<sup>15</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 261].

<sup>16</sup> «Путь» даосов – это прибежище даже дурного человека. Эта идея особенно подчеркивается в *Дао-дэ цзинэ* 道德經 «Каноне Пути и благодати» [Дао-дэ цзин, 62]. Ср., однако, эту сентенцию с несколько противоречащей ей [Там же, 79], где говорится, что «Путь» «всегда с хорошими людьми» (*чан ю шань жэнь* 常與善人).

<sup>17</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 577].

то увеличивать их, приближаясь к «Пути», то уменьшать («оконкречиваться», оформляться, реализовываться) – и отдаляться от него.

**[Чжуан-цзы, 2.7]<sup>18</sup>**

Люди древности в своих знаниях достигали предела. Чего же они достигали? Некоторые из них полагали, что еще не обязательно [считать], что имеются вещи – вот исчерпывающий предел, нечего добавить! Следующие за ними полагали, что имеются вещи, но еще не обязательно [считать], что [между вещами] есть разграничения. Следующие за ними полагали, что имеются границы [между вещами], но еще не обязательно [считать], что имеются «те [самые]» (т.е. правильные. – *С.Р.*) и «не те» (т.е. неправильные. – *С.Р.*) [вещи]. Проявление «того [самого]» и «не того» – это то, чем ущемляется Путь. То, чем ущемляется Путь – это же и то, чем создается любовь [к чему-либо... Созидание [любви] и ущемление Пути было, когда Чжао Вэнь играл на цитре. А когда Чжао Вэнь не играл на цитре, не было ущемления [Пути] и созидания [любви]. Чжао Вэнь, играющий на цитре, мастер Куан, отбивающий такт посохом, и Хуй-цзы, опирающийся на платан, – сколькими познаниями обладали эти трое! Все они были их полны, и поэтому предания [о них] дошли и до последних лет. Но им всего лишь нравилось то, что отличало их от других, а поскольку им это нравилось, [они] желали прояснить это другим, но проясняли это другим, не [считая], что и в другом [тоже нужно иметь] ясность, поэтому [все они] кончили [бесмысленными спорами типа споров] о «твердости и белизне»...

То, что я назвал отношением «отстояния», или обратным образом «близости» к «Пути», в Чжуан-цзы рассматривается в экзистенциально-гносеологической перспективе. Отдаление, или, в терминах автора фрагмента [Чжуан-цзы, 2.7] «ущемление» (куй 虧) «Пути» возникает, когда мы начинаем говорить, что вот так – правильно, а не так – неправильно. Это влечет нашу любовь к тому, что правильно и стремление делать, быть и иметь только одно то, что мы считаем правильным. Когда музыкант Чжао Вэнь играл на цитре, он играл конкретную мелодию и это свидетельствовало о том, что его связь с «Путем» была нарушена – играя что-то одно, он не мог играть все остальное (а ведь Путь, делая что-то одно, делает и все остальное). Но как только он прекращал играть, он восстанавливал свое отношение с «Путем» – ибо он возвращался в такое состояние потенциальности, из которого он мог начать играть все, что хотел. Но в том и проблема, что, даже имея возможность играть все, этот музыкант фокусировался только на том, что казалось ему ценным, не вникая и не обращая внимания на остальное богатство музыки. Одна какая-то мелодия или жанр мелодий полностью поработал его талант. И это верно не только для музыки, утверждают даосы, но и для философии, в которой мы пытаемся искать фундаментальные принципы жизни, подлинные главные ценности, неизбежно фокусируемся на них, отменяя альтернативные точки зрения, и неизбежно впадаем в софистические споры, натягивания, перевертывания других, придумывание аргументов *ad hoc* и проч., и проч. Такое отвержение чужих взглядов на фоне уверенности в правильности собственного, с точки

<sup>18</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 74,75].

зрения даосов, плодит вполне реальные ссоры между людьми, доводящие до смерти [Чжуан-цзы, 32.2].

В *Чжуан-цзы* специально подчеркивается, что базовая уверенность в том, что может существовать какая-то отдельная вещь и соперничество по поводу «правильных» вещей – это два конца одной палки, они находятся вроде бы далеко друг от друга, но между ними есть промежуточные этапы, которые люди постоянно переходят.

**[Чжуан-цзы, 2.10]<sup>19</sup>**

Путь [никогда в принципе] еще и не начинал иметь пределов, слова [никогда в принципе] еще и не начинали иметь постоянства. Разграничения появляются при «полагании “тем самым”» (т.е. абсолютизации чего-то как постоянно и необходимо правильного. – С.Р.). Попробую сказать об этих разграничениях: появляется установление в качестве существующего и появляется ограничение [этого], появляется категоризация и появляется обсуждение [этого], появляется членение и появляется спор [о расчлененном], появляется соперничество и появляется борьба. И все это [еще и] называют восьмью добродетельными [силами]...

Поэтому даосский мудрец, уподобляясь «Пути», не фиксируется на оценивании вещей как «должных» или «недолжных», «хороших» или «плохих», «правильных» или неправильных» (не «влюбляется» в них) и в лучшем случае считает свою позицию относительной, ситуативной, «рабочей» [Там же, 2.6], в идеале же – вообще не строит рационального объяснения своим действиям, вместо этого интуитивно следуя вселенской необходимости [Там же, 2.11].

**[Чжуан-цзы, 20.1]<sup>20</sup>**

...Но не так, когда ты путешествуешь, оседлав Путь и благодать! [Ты] не хвалишь и не порицаешь, бываешь то драконом, то змеей (то летаешь, то ползаешь, т.е. используешь все возможности. – С.Р.), трансформируешься вместе со временем и не стремишься являться/делать/полагать что-то специально одно. То вверх, то вниз, ты делаешь мерой гармонию, плывешь и путешествуешь с предком [всей] тьмы вещей. Если вещить вещи и не вещиться от вещей – то как может быть, чтобы ты был обременен [вещами]?..

Особенно важна эта позиция – не оценивать ничего абсолютно, но только относительно<sup>21</sup>, – когда даос касается отношения к смерти и к необходимости моральных предписаний (например, любви к людям). Смерть – не абсолютное зло, но воздаяние по справедливости (поскольку, чтобы тебе жить, ты берешь материал у других вещей, а так ты отдаешь, что брал) и следующий шаг в бесконечном круговороте превращений [Там же, 2.12; 6.2,5; 18.1 и др.]. «Гуманность» (*жэнь* 仁, конфуцианская высшая добродетель) и «любовь к каждому» – не абсолютные ценности, а тонко настроенные инструменты, имеющие свою

<sup>19</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 83].

<sup>20</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 668].

<sup>21</sup> А лучше вообще рационально не рефлексировать, потому что в самой позиции «относиться всегда относительно» уже кроется абсолютность.

область применимости и не нужные, если в отношениях между людьми и так все в порядке [Чжуан-цзы, 12.13; 14.4,6 и др.].

Подобное отношение абсолюта и мироздания может показаться отрицательным, пустым, негативным, но для даоса это не так. Для него такое отношение – это состояние свободы, которую абсолюта – и даосский мудрец, «воплощающий» (*ти* 體) «Путь» [Там же, 22.7], – оставляют вещам, а даосский мудрец одновременно и обретает себе; это пространство возможностей: если ничто на самом деле не имеет объективной ценности, то оно не имеет и неценности, а значит – все можно использовать в нужном месте, в нужное время, в нужной ситуации и т.д. [Там же, 1.6; 2.6; 17.5 и др.]. Непривязанность к вещам выводит даоса в измерение чистого «приключения/путешествия» (*ю* 遊). Это слово часто фигурирует в *Чжуан-цзы* при описании либо отношения мудреца к «Пути», либо следствий из такого отношения [Там же, 1.3,5; 2.5,12; 4.3; 6.2,6,8; 7.4; 19.2; 20.2; 21.4; 22.11; 24.3,11; 25.4; 33.6]. Исследователи, подчеркивающие связь философского даосизма с шаманистическими практиками южных древнекитайских государств, часто соотносят этот термин с идеей духовных путешествий шамана в шаманизме. Возможно, это и справедливо, но контекст употребления этого термина в *Чжуан-цзы* скорее говорит в пользу более философского понимания: если ничто не плохо и не хорошо, если границы – это условность, то рождающееся отсюда в уме (*синь* 心, досл.: «сердце») всеприятие и всеотождествление логически влечет за собой отсутствие сожалений и относительность смерти<sup>22</sup>; а если смерть относительна, то есть лишь бесконечная жизнь в разных формах и трансформациях с бесконечными возможностями. Это и называется словом «приключение/путешествие».

### Крепко держаться и не благодарить

«Путешествие» по великому «Пути», которое даосы в других местах называют еще «стоянием на страже» (*шоу* 守), «хранением» (*бао* 保), «держанием за» (*чжи* 執) или более общим нейтральным «обретением/постижением/получением» (*дэ* 得), дает даосу то, что мы бы называли невозмутимостью, которая интерпретируется как предельное удовлетворение.

#### [Чжуан-цзы, 21.4]

Конфуций увиделся с Лао Данем (Лао-цзы. – *С.Р.*)... и сказал: «...[Вы] похожи на забывшего о вещах, отдалившегося от людей и пребывающего в одиночестве». Лао Дань сказал: «Я путешествовал сердцем в Начале вещей»... Конфуций сказал: «Разрешите спросить о том, как путешествовать в Нем!» Лао Дань сказал: «Получить Его – совершенная красота и совершенное удовольствие! Получивший совершенную красоту и путешествующий в совершенном удовольствии – называется такой “совершенным человеком”».

<sup>22</sup> Потому что смерть воспринимается как переход к новой жизни и поскольку разница между «моим» и «другим» – это тоже условность, поэтому эта новая жизнь тоже воспринимается как «моя» жизнь. Поэтому, поскольку мудрец отождествляет себя со всем мирозданием, он – бессмертен.

Конфуций сказал: «[Я] хотел бы услышать о методе, [которым] это достигается». [Лао Дань] сказал: «...Вот, Поднебесная – то, что едино [всей] тьме вещей. [Если] постичь то, что она едина и приобщиться к этому, то четыре конечности, сотни членов тела [можно] будет посчитать пылью и грязью, а смерть и жизнь, конец и начало [можно] будет посчитать [чем-то, подобным естественной] смене дня и ночи; ничто не сможет смутить такого, не говоря уже о том, что связано с получениями и потерями, бедами и благами!..».

От такого человека не требуется благодарность своему Создателю, наоборот, благодарность «Пути» от его порождений за его «благодать» в одном из мест (по одной из интерпретаций) [Чжуан-цзы, 7.7] как раз является тем, что расщепляет «Путь» на множество конкретных порождений и ущемляет его изначальную потенциальность [ср. также: Там же, 5.4].

Даос, таким образом, отрицает моистское (и во многом конфуцианское) понимание «любви» как отдаление от первопричины вещей и настоящий источник всякой вражды и неустроенности в человеческой жизни. При этом даосы, по сути отрицая моистско-конфуцианские идеалы, часто в целях полемики играют со словами, используя их же собственные категории, но вкладывая в них новый смысл, или же строят свои собственные идеи на «снятии» (почти в гегелевском смысле!) идей оппонентов. Например, порождающее отношение «Пути» к вещам, как и у моистов (и конфуцианцев) «Неба» к созданию называется у даосов «благодатью» (道德) [Там же, 12.8; 23.7], но конкретное содержание, которое они вкладывают в это слово, как я пытался показать, отличается. Кроме того, парадигматическая форма описания «Пути» – это «делающий/являющийся X», но не считающийся таким Y-ком, который обычно производит X», например, «шлифует и разукрашивает множество форм, но не является искусным» и т.п. В этом смысле «Пути» присуще «великое человеколюбие» (道 兼 爱 бу жэнь 大仁不仁), которое «не является человеколюбием» [Чжуан-цзы, 2.10; ср. Хуайнань-цзы, 14.19].

### Заключение

В качестве наиболее характерных для древнекитайской мысли и наиболее контрастных течений обычно выделяют конфуцианство и даосизм [Кобзев 2006: 232]. Как я попытался продемонстрировать в настоящей статье, определенными фундаментальными положениями – а именно, учением об отношении Создателя к созданию – даосы вполне противостоят и другой крупной школе того времени – моизму.

Моисты аргументируют в пользу того, что Создатель а) различает между хорошим и плохим, правильным и неправильным, должным и недолжным, и желает и производит для своих созданий только первое; б) его отношение к созданиям можно квалифицировать как «великую любовь», одинаковую ко всем, готовую разделить свои избыточные ресурсы и возможности с созданиями, и которая имеет замысел, состоящий в том, чтобы и создания смогли бы воплотить между собой подобное же состояние «одинаковой любви к каждому»; в) при этом такая любовь предполагает готовность судить и наказывать создание,

если оно выступает против тех, кого любит Создатель; г) и на эту же любовь, которая в пределе даст людям полное удовлетворение их желаний, должно отвечать сыновней благодарностью, в то время как в реальности она встречает к себе в основном утилитарное отношение или даже полное игнорирование.

Даосский Создатель, в свою очередь, а) производит все вообще, обратной стороной чего является то, что он никак не оценивает свои создания; б) его отношение к созданиям является, фактически, совокупностью всех возможных отношений – от пользы до вреда, от проклятия до благословения, от порождения до уничтожения; в) он никого не судит, но оставляет всякой вещи свободу следовать своей «собственной таковости»; г) его отношение всепринятия созданий может быть разделено практикующим даосом, что даст ему полную внутреннюю свободу, совершенное удовлетворение и квазибессмертие (через отождествление себя с тем, что придет ему на смену), в то время как обычно люди стремятся абсолютизировать ту или иную позицию как «правильную», из-за чего и внутри них, и между ними происходит постоянная вражда.

Эти два контрастных образа отношения Создателя и созданий, судя по всему, коррелируют с образами самого Создателя в данных философских системах: любовь и суд – с личностью «Неба», свобода и безоценочность – с безличностью «Пути». Возможно, они также коррелируют с морализаторским уклоном моистов и реактивной, критической по отношению к конфуцианско-моистскому морализаторству природой даосизма. В связи с этим плодотворно было бы рассмотреть и третью версию отношения Создателя и создания – конфуцианскую, в которой также Создатель обозначался через термин «Небо», в которой также был сильно задействован концепт «любви» (но несколько иной, чем у моистов), но которая мыслила «Небо» несколько по-иному, чем моисты (в большем безлично-натурализованном ключе).

### Список литературы

- Дао-дэ цзин – Ван Би чжу Дао-дэ чжэнь цзин 王弼註道德真經 («Подлинный канон Пути и Благодати» с комментариями Ван Би) // Чжэнтун Дао цзан 正統道藏 (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing> (дата обращения: 31.05.2022).
- Кобзев 2002 – Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002. 608 с.
- Кобзев 2006 – Кобзев А.И. Даосизм // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева и др. М.: Ин-т Дальнего Востока: Вост. лит. 2006. Т. 1. Философия. С. 232–236.
- Крюков 2000 – Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь–Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000. 464 с.
- Ли цзи – Ли цзи чжэн-и 禮記正義 («Записки о ритуале/благопристойности» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу 武英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji> (дата обращения: 31.05.2022).

- Малявин 2017 – Даосские каноны. Философская проза. Кн. 2. Ч. 1–2. «Чжуан-цзы». Внутренний раздел. Внешний раздел. Смешанный раздел / Пер. и коммент. В.В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017. 388 с.
- Мо-цзы – Мо-цзы 墨子 ([Трактаты] Учителя Мо-цзы) // Чжэнтун Дао цзан 正統道藏 (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Электронная библиотека традиционных китайских текстов Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (дата обращения: 31.05.2022).
- Позднеева 1994 – Мудрецы Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы / Пер. с кит. Л.Д. Позднеевой. СПб.: Петербург – XXI век: ТОО «Лань», 1994. 416 с.
- Рыков 2015 – Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине *и* 義 в древнекитайской философии // История философии. 2015. Т. 20. № 2. С. 22–46.
- Рыков 2018б – Рыков С.Ю. Эмоции или факты... или что-то другое: и ещё раз о термине *цин* 情 в древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. 2018. Т. 48. Ч. 2. С. 523–567.
- Рыков 2020б – Рыков С.Ю. Моистские теолого-политические главы: предисловие к переводу. «Мо-цзы». Об образцах и правилах (4). Воля неба, верхняя часть (26). Воля неба, средняя часть (27). Воля неба, нижняя часть (28) / Пер. С.Ю. Рыкова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 3 (53). С. 5–56.
- Чжуан-цзы – Нань-хуа чжэнь цзин 南華真經 (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа) // Сюй гу и цун-шу 續古逸叢書 (Продолжение «Собрания давно утраченных сочинений»). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (дата обращения: 31.05.2022).
- Чжуан-цзы ЧЦЦЧ – Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 («[Писания] Учителя Чжуана» с собранием примечаний) / Сост. Го Цинфань 郭庆藩, ред. Ван Сяоюй 王孝鱼 (Серия: Синьбянь Чжуцзы цзичэн 新編諸子集成 («Собрание сочинений всех философов в новой редакции»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 1120 с.
- Barnwell 2013 – Barnwell S.A. The Evolution of the Concept of *De* 德 in Early China // Sino-Platonic Papers. March 2013. No. 235. P. 1–83.
- Fraser 2016 – Fraser Ch. The Philosophy of the Mòzi: the First Consequentialists. N.Y.: Columbia University Press, 2016. 293 p.
- Fraser 2020 – The Essential Mozi: Ethical, Political, and Dialectical Writings / Trans. by Ch. Fraser. Oxford: Oxford University Press, 2020. 280 p.
- Graham 1981 – Chuang Tzu. The Inner Chapters / Trans. by A.C. Graham. London: George Allen & Unwin, 1981. 294 p.
- Graham 2003 – Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: Chinese University Press, 2003. 605 p.
- Johnston 2010 – The Mozi. A Complete Translation / Trans by I. Johnston. N.Y.: Columbia University Press, 2010. 945 p.
- Knoblock, Riegel 2013 – Mozi. A Study and Translation of the Ethical and Political Writings / Trans. by Jh. Knoblock, J. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. 503 p.
- Kohn 2014 – Zhuangzi: Text and Context / Trans. by L. Kohn. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2014. 330 p.
- Puett 2002 – Puett M.J. To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Ancient China. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2002. 361 p.
- Standaert 2013 – Standaert N. Heaven as a Standard // The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought / Ed. by C. Defoort, N. Standaert. Leiden: Brill Academic Publishers, 2013. P. 237–270.
- Ziporin 2020 – Zhuangzi: The Complete Writings / Trans. by B. Ziporin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2020. 336 p.

## References

- Barnwell, S.A. "The Evolution of the Concept of *De* 德 in Early China", *Sino-Platonic Papers*, March 2013, No. 235, pp. 1–83.
- Chuang Tzu. *The Inner Chapters*, trans. by A.C. Graham. London: George Allen & Unwin, 1981. 294 p.
- Daoskie kanony. *Filosofskaya proza. Book 2. Part 1–2. "Zhuang-zi". Vnutrenniy razdel. Vneshniy razdel. Smeshannyi razdel* [Daoist Canons. Philosophical Prose. Book. 2. Ch. 1–2. "Zhuang-zi". Internal section. External section. Mixed section], trans. by V.V. Malyavin. Ivanovo: "Roschya" Publ., 2017. 388 pp. (In Russian)
- Fraser, Ch. *The Philosophy of the Mòzi: the First Consequentialists*. N.Y.: Columbia University Press, 2016. 293 p.
- Graham, A.C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: Chinese University Press, 2003. 605 p.
- Kobzev, A.I. "Daosism" [Daoism], *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya v 5-ti tomah* [Spiritual Culture of China: an encyclopedia in 5 volumes], ed by M.L. Titarenko, A.I. Kobzev et al. Moscow: Far East University Publ., Vostochnaya literatura Publ., 2006, Vol. 1. *Filosofiya* [Philosophy], pp. 232–236. (In Russian)
- Kobzev, A.I. *Filosofiya kitayskogo konfutsyanstva* [Philosophy of Chinese Neoconfucianism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2002. 608 p. (In Russian)
- Kryukov, V.M. *Tekst i ritual: Opyt interpretatsii drevnekitayskoy epigrafiki epokhi Yin-Zhou* [Text and Ritual: An Experience in the Interpretation of Ancient Chinese Epigraphy of the Yin – Zhou Dynasties]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysly Publ., 2000. 464 p. (In Russian)
- Li ji zheng-yi 禮記正義 ("Records on Ritual" with the corrected meaning), Wu-ying-dian Shisan jing zhu-shu 武英殿十三經注疏 ("Thirteen Canons' with comments and explanations" from the War Heroes Hall). Chinese Text Project [<https://ctext.org/liji>, accessed on 31.05.2022]. (In Chinese)
- Mozi. *A Study and Translation of the Ethical and Political Writings*, trans. by Jh. Knoblock, J. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. 503 p.
- "Mo-zi" 墨子 ([The Treatises of] Master Mo), in: *Zhengtong Dao zang* 正統道藏 (Treasury of Dao, [published under the reign motto] Zhengtong). Chinese Text Project. [<https://ctext.org/mozi>, accessed on 31.05.2022]. (In Chinese)
- Mudretsy Kitaya. *Yang Zhu, Lie-zi, Zhuang-zi* [The Wise Men of China. Yang Zhu, Master Lie, Master Zhuang], trans. by L.D. Pozdneeva. St. Petersburg: "Peterburg – XXI vek" Publ., "Lan" Publ., 1994. 416 pp. (In Russian)
- "Nan-hua zhen jing" 南華真經 (True Canon [of the Master from] Nan-hua), in: *Xu gu yi cong-shu* 續古逸叢書 (An Additions to "Long Lost Collected Works"). Chinese Text Project [<https://ctext.org/zhuangzi>, accessed on 31.05.2022]. (In Chinese)
- Puett, M.J. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Ancient China*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2002. 361 p.
- Rykov, S.Yu. "Dolg ili spravedlivost': yeshe raz o termine yi 義 v drevnekitayskoy filosofii" [Duty or Justice: Once Again About the Term Yi 義 in Ancient Chinese Philosophy], *Istoriya filosofii*, 2015, Vol. 20, No. 2, pp. 22–46. (In Russian)
- Rykov, S.Yu. "Emotsii ili fakty... ili chtoto drugoe: i eschyo raz o termine tsin 情 v drevnekitayskoy filosofii" [Emotions or facts... or something else: And again on term qing 情 in ancient Chinese philosophy], *Obschestvo i gosudarstvo v Kitae*, 2018, Vol. 48, No. 2, pp. 523–567. (In Russian)
- Rykov, S.Yu. "Moistskiye teologo-politicheskiye glavy: predisloviye k perevodu. "Mo-zi". Ob obraztsah I pravilah (4). Volya neba, verkhnyaya chast' (26). Volya neba, srednyaya chast' (27). Volya neba, nizhnyaya chast' (28)" [Mohist Theological-Political Chapters:



- a Preface to the Translation. “Mo-zi”. About Standarts and Rules (4). Will of Heaven, Upper Part (26). Will of Heaven, Middle Part (27). Will of Heaven, Lower Part (28)], trans. by S.Yu. Rykov, *Gumanitarniye Issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, 2020, No. 3 (53), pp. 5–56. (In Russian)
- Standaert, N. “Heaven as a Standard”, *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, ed. by C. Defoort, N. Standaert. Leiden: Brill Academic Publishers, 2013, pp. 237–270.
- The Essential Mozi: Ethical, Political, and Dialectical Writings*, trans by Ch. Fraser. Oxford: Oxford University Press, 2020. 280 pp.
- The Mozi. A Complete Translation*, trans by I. Johnston. N.Y.: Columbia University Press, 2010. 945 p.
- “Wang Bi zhu Dao-de zhen jing” 王弼註道德真經 (“True Canon of the Way and the Power” with the commentaries of Wang Bi), in: *Zhengtong Dao zang* 正統道藏 (Treasury of Dao, [published under the reign motto] Zhengtong). Chinese Text Project. [<https://ctext.org/dao-de-jing>, accessed on 31.05.2022]. (In Chinese)
- Zhuangzi: Text and Context*, trans. by L. Kohn. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2014. 330 p.
- Zhuangzi: The Complete Writings*, trans. by B. Ziporyn. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2020. 336 p.
- “Zhuang-zi ji shi” 莊子集釋 (“[Writings of] Master Zhuang” with the collection of notes), comp. by Guo Qingfan 郭庆藩, ed. by Wang Xiaoyu 王孝鱼, in: *Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成 [“Collected Works of All Philosophers” in the new edition]. Beijing: Zhonghua Publ., 1985. 1120 p. (In Chinese)

*К.М. Антонов*

## **Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н.А. Бердяева**

*Антонов Константин Михайлович* – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии и религиоведения богословского факультета ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет» (ПСТГУ). Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;

e-mail: [konstanturg@yandex.ru](mailto:konstanturg@yandex.ru)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

В статье на основании работ Н.А. Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация», «Истина и Откровение. Прологомены к критике откровения», «Самопознание» анализируется отношение философа к идее «вечных адских мук». Рассматриваются проблемы, связанные с осуществлением рациональной реконструкции мысли философа, обосновывается возможность и необходимость философского обсуждения богословских проблем. Эксплицируется релевантный контекст становления мысли Бердяева по этой теме: рассмотрение проблемы ада в русской философии XIX – начала XX в. Демонстрируется, что если в работе «О назначении человека» Бердяев указывает на антиномичность идеи ада, воспроизводит «внутренний диалог души об аде», различая объективную и субъективную постановку вопроса, то в более поздних работах он дает фронтальную и систематическую критику этой концепции, которая включает несколько линий аргументации: апологетическую, психологическую, историко-религиозную (в том числе затрагивающую статус евангельских свидетельств), социологическую, этическую, онтологическую. Автор реконструирует предложенные Бердяевым аргументы по всем указанным линиям и приходит к выводу, что полностью отвергая объективно-онтологическую постановку вопроса о вечных адских муках, Бердяев указывает на реальность экзистенциального опыта ада, присущего каждому человеку. В заключение резюмируются формы и аспекты идеи ада, рассмотренные в работах Бердяева, они соотносятся с промежуточными итогами современных дискуссий, указывается на необходимость богословского осмысления намеченной Бердяевым интерпретации идеи ада.

**Ключевые слова:** Бердяев, русская религиозная философия, философская теология, эсхатология, ад, вечные адские муки

**Ссылка для цитирования:** Антонов К.М. Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н.А. Бердяева // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 2. С. 90–113.

**Благодарности:** Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 21-011-44030 «Мышление бытия и вера Откровения: пути соотношения в немецкоязычной протестантской теологии и русской религиозной философии XX века».

## Problematising the Idea of Eternal Hell Torments in Nikolai Berdyaev's Philosophical Eschatology

*Konstantin M. Antonov*

Saint-Tikhon's Orthodox University. Likhov, 6-1, Moscow 127051, Russian Federation;

e-mail: konstanturg@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

In the article based on the following works of N.A. Berdyaev: “The Destiny of Man. An Essay in Paradoxical Ethics”, “Creativity and Objectification. An Essay in Eschatological Metaphysics”, “Truth and Revelation. Prolegomena to the Criticism of Revelation”, and “Self-Knowledge: An Essay in Autobiography” the author analyzes the philosopher's attitude to the idea of ‘eternal hell torments’. The author addresses the problems related to a rational reconstruction of Berdyaev's thought, and argues for the possibility and necessity of philosophical discussion of theological problems. The relevant context for the development of Berdyaev's thought on the topic is explicated, namely, the discourse on the problem of hell in Russian philosophy of the 19th and the early 20th centuries. It is demonstrated that if in “The Destiny of Man” Berdyaev points to the antinomian nature of the idea of hell and reproduces ‘the soul's inner dialogue about hell’, distinguishing between the objective and subjective phrasing of the question, in the later works he gives a straightforward and systematic criticism of this concept, which includes several lines of argumentation: apologetic, psychological, historical-religious (that included speaking on the status of evangelical testimonies), sociological, ethical, and ontological. The author reconstructs the arguments proposed by Berdyaev along all of these lines and comes to the conclusion that, while completely rejecting the objective-ontological formulation of the issue of eternal hell torments, Berdyaev points to the reality of the existential experience of hell inherent in every person. The author concludes by summarizing the forms and aspects of the idea of hell, as considered in Berdyaev's works, these are contrasted with the provisional results of modern discussions, and the need for theological understanding of Berdyaev's interpretation of the idea of hell is indicated.

**Keywords:** Berdyaev, Russian religious philosophy, philosophical theology, eschatology, hell, eternal hell torments

**Citation:** Antonov K.M. “Problematising the Idea of Eternal Hell Torments in Nikolai Berdyaev's Philosophical Eschatology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 90–113.

**Acknowledgements:** This article was prepared with the financial support of RFBR grant “Thinking of Being and Faith of Revelation: Ways of Correlation in German-speaking Protestant Theology and Russian Religious Thought of the 20th Century”, project number 21-011-44030.

Существование вечного ада означало бы самое сильное опровержение существования Бога, самый сильный аргумент безбожия

Н.А. Бердяев  
Самопознание

Проблема ада и вечности адских мук – одна из наиболее острых и болезненных проблем христианского богословия, обсуждавшаяся на протяжении всей его истории. Многие авторитетные богословы и учителя Церкви (Ориген, Григорий Нисский) высказывали свои сомнения относительно «вечности» ада. Более того, можно сказать, что данная проблема имеет более общее и чисто философское значение и, в качестве некоторого предельного этического мысленного эксперимента, обсуждающего соотношение любви, справедливости и свободы, может обсуждаться безотносительно христианства, теизма и вообще религиозного мировоззрения. При этом, если в XIX–XX вв. эта тема несколько утратила свою популярность, то в конце XX в. она, в контексте возрождения проблематики философии религии и философской теологии, снова вернулась в дискуссионное поле [Уоллс 2013: 720–721; Шохин 2018: 252–259]. Среди современных мыслителей, близких «континентальной» традиции, вопрос о вечных муках и всеобщем спасении поставил совсем недавно Д.Б. Харт [см.: Харт 2021]. В настоящее время в его разработку вносят свой вклад и отечественные исследователи, которые, однако, к сожалению, сосредотачивают свое внимание на анализе только зарубежных дискуссий [Кузев 2013: 128–144, Шохин 2013: 145–159; Гаспаров 2021: 51–71; Мишура 2021: 72–91].

Между тем, следует отметить, что в русской религиозно-философской традиции, с ее постоянным и подчеркнутым вниманием к мифу и метафизике, эта тема сохраняла свою актуальность вплоть до середины XX в., когда ее развернутые трактовки (причем в критическом по отношению к традиционному пониманию ключе) предложили в своих последних произведениях прот. С. Булгаков и Н.А. Бердяев. В настоящей статье я попытаюсь предложить реконструкцию позиции второго из них. Для этого я в начале остановлюсь на основных понятиях и методологических трудностях и особенностях моего подхода, затем кратко опишу основной контекст мысли Бердяева – дискуссию об аде в русской религиозной мысли, затем – осуществлю реконструкцию его позиции, опирающуюся на основные тексты, посвященные данной проблеме и в заключение попытаюсь соотнести их с современными дискуссиями на эту тему, обосновать необходимость богословского осмысления основных выводов мыслителя.

## **1. Методологические пролегомены: основные понятия и подход**

Под «эсхатологией» традиционно понимается «учение о конечных судьбах мира и человека» или, иначе, «учение о последних вещах». Несмотря на то, что традиционно эсхатологические идеи относятся к сфере богословских концепций, эсхатологическая проблематика как проблематика «конца», давно уже вошла в сферу внимания философского мышления. В работе «Творчество и объективация» Н.А. Бердяев, в частности, характеризовал свою концепцию

как «эсхатологическую метафизику», понимая под этим «рассмотрение всех вопросов... в свете конца». Бердяев критичен по отношению к тому, что до сих пор «эсхатология оставалась частью догматической теологии и притом не самой главной». Свою работу он понимает как «опыт гносеологического и метафизического истолкования конца мира, конца истории», однако речь при этом не идет о «проповеди конца мира», скорее, речь идет об остром ощущении его конечности, духовном опыте исторических катастроф, «остром чувстве царящего в мире зла и горькой участи человека в мире» [Бердяев 1995: 164–165]. Конец мира, истории, бытия, по Бердяеву, означает прорыв к трансцендентному смыслу, осуществляющийся как в индивидуально-личностной (не только в форме смерти, но и в форме единичного и уникального творческого акта, в осуществлении которого личность преодолевает конечность и статику бытия), так и в универсально-исторической перспективе. Именно здесь встает вопрос о конечной участи человека. В своем основном этическом трактате, «О назначении человека», Бердяев третью, заключительную часть называет «О последних вещах. Этика эсхатологическая» и посвящает ее, по видимости, традиционным топосам: вопросам смерти и бессмертия, ада и рая. Это дает исследователю право рассматривать проблему ада и вечных мук как эсхатологическую не только в чисто богословском, но и в философском и, конкретнее, специально бердяевском смысле.

Однако прежде, чем обращаться непосредственно к анализу мысли Бердяева, кажется необходимым сделать несколько методологических оговорок.

1. В данном тексте я не решаю догматическую проблему ада и веду все рассуждение не в богословском, а в философском или, даже точнее – в историко-философском ключе. Его предметом выступает философская теология, т.е. ситуация, когда философ по каким-то причинам входит в пространство богословских дискуссий, ставит и решает богословские вопросы и проблемы, но делает это своими, философскими, методами и не претендует на речь от имени Церкви, но мыслит исключительно на свой страх и риск. Как справедливо заметил В.В. Зеньковский: «Бердяев не хочет быть богословом, он позволяет себе остаться философом и тогда, когда фактически трактует богословские темы» [Зеньковский 2001: 729].

2. Вопреки тому, что приведенное высказывание Зеньковского содержит явно критические коннотации, мне кажется, что такого рода «философские набег» в область богословия имеют большое значение, независимо от того, соглашаемся мы или не соглашаемся с конечными выводами данного философа. Философский анализ богословских утверждений и аргументов, ставший в последнее время нормой как в «континентальной», так и в «аналитической» традиции, позволяет лучше понять их генеалогию, их «социологию» как форм знания, их логическую структуру, условия их мыслимости, их этические импликации, онтологические обязательства, которые они налагают, в итоге – лучше представить себе, как выглядят эти утверждения и аргументы в глазах потенциальной аудитории богословских идей. Кроме того, вынося за скобки мировоззренческие обязательства, связанные с теми или иными богословскими концепциями, философ может представлять их как своего рода мысленные эксперименты (напр., этические дилеммы), имеющие значение не только для богословов или христиан, но и для всех людей, независимо от их убеждений.

3. Однако в случае Бердяева историко-философский анализ его аргументов встречается со специфическими сложностями. Такой анализ подразумевает выполнение трех операций: 1) помещение идей Бердяева в релевантный им контекст; 2) установление их места в этом контексте путем 3) осуществления рациональной реконструкции предложенной им системы аргументации. Отсюда можно будет попытаться 4) сопоставить их с итогами современных дискуссий, сделать предварительные выводы об их общефилософском и богословском значении.

Именно третья процедура оказывается наиболее проблематичной, причем по причинам двоякого рода. Снова сошлюсь на Зеньковского, точно указавшего стилистические истоки этой трудности: «В литературной манере Бердяева есть некоторые трудности, – часто читателю трудно уловить, отчего данная фраза следует за предыдущей: порой кажется, что отдельные фразы можно было бы легко передвигать с места на место – настолько неясной остается связь двух рядом стоящих фраз» [Зеньковский 2001: 718]. Зеньковский же рассматривает «афористичность», «фрагментарность», «публицистичность» и «профетизм» как черты не только стиля, но и метода бердяевского философствования. Все это находится в явном противоречии с аналитическими тенденциями современной мысли и существенно затрудняет выявление рациональных и общезначимых элементов в мысли философа.

Из этого вытекает вторая трудность: акцентируемая Зеньковским в связи с указанными чертами «личностность» бердяевского мышления заставляла исследователей его творчества относиться к рациональной стороне его мышления с пренебрежением и, в результате, в частности, его аргументация в вопросе об аде еще ни разу не становилась предметом серьезного анализа ни со стороны философов, ни со стороны богословов<sup>1</sup>. Между тем она, несомненно, заслуживает очень серьезного отношения. Ниже я постараюсь обосновать тезис, согласно которому речь тут идет отнюдь не о личных эмоциях Бердяева, а о развернутой и довольно сложной системе аргументации, серьезном анализе предпосылок и следствий идеи «вечных адских мук», хотя и скрытой за присутствием Бердяеву несколько хаотичным, неакадемичным и отчасти художественным способом изложения. Для того, чтобы вычленил эти аргументы из бердяевского текста, чтобы отделить их друг от друга и представить в форме именно аргументов, соотносимых с обсуждаемыми в современных дискуссиях, его необходимо определенным образом препарировать, расчленил, перефразировать, уточнить.

Понимание представления об аде в современных философско-религиозных и философско-теологических дискуссиях формулирует вслед за Хартум и Кванвигом в недавней статье И. Гаспаров. Он выделяет 4 довольно-таки ясных и отчетливых положения, обсуждение которых ведется, как он утверждает, главным образом в моральном или теологическом (скорее – онтологическом) ключе:

---

<sup>1</sup> О ней мимоходом, с похвалой этического характера, говорит Н.О. Лосский [Лосский 2007: 328], из современных исследований см.: [Дергалева 2014: 11–19; Гачева 2018a: 146–159].

- (1) *Анти-универсализм*: Некоторые люди попадут в ад.
- (2) *Анти-аннигиляционизм*: Люди, попавшие в ад, не прекратят свое существование.
- (3) *Этернализм*: Люди, попавшие в ад, останутся там навечно.
- (4) *Ретрибуционизм*: Пребывание в аду является воздаянием за грехи, совершенные в земной жизни [Гаспаров 2021: 54].

Ниже мы посмотрим, как «хаос» бердяевского мышления соотносится с этими положениями, и не позволяет ли он так или иначе наметить перспективы, выходящие за их рамки.

## 2. Контекст

Прежде чем переходить непосредственно к анализу мысли Бердяева, следует сказать несколько слов о ее контексте: постановке проблемы ада в истории русской мысли. В значительной степени эта работа проделана в статьях А.Г. Гачевой, посвященных постановке в ней теме апокатастасиса. В качестве исходных точек здесь предстают «логика всепрощения» старца Зосимы, предложенная Достоевским в «Братьях Карамазовых», «учение об активном, творческом христианстве», признающий условность апокалиптических пророчеств «активно-творческий эсхатологизм» (Бердяев) Н.Ф. Федорова, развивающий их подход Соловьева, для которого «идеи всеединства и богочеловечества логически исключали и разделение, и отверженность применительно к преображенному состоянию мира». Как следствие, «и для Федорова, и для Соловьева «осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа... равносильно осуждению всех», а догмат о вечных муках оказывается, по выражению Соловьева в 12-м «Чтении о Богочеловечестве», «гнусным». С этой позицией полемизировал К.Н. Леонтьев, критиковавший идею Достоевского о «мировой гармонии» и идею прогресса с догматической церковной позиции и утверждавший «всеобщее разрушение» как итог мирового процесса [Гачева 2018а: 31–34].

Все эти авторы чрезвычайно важны для Бердяева и их интуиции послужили важными точками отсчета его мышления, в том числе и в рассматриваемом здесь вопросе. Именно Федоров и его критическое восприятие Данте как «мстительного писателя» или «гения мести» [Бердяев 1996: 138; Бердяев 1931: 292] служит для Бердяева постоянной точкой отсчета в размышлениях о природе ада.

Леонтьев воспринимается им как человек, с глубочайшей серьезностью переживший «страх вечных адских мук»: «Переживание этого ужаса и страха он считал религиозным переживанием по преимуществу, он с ним связывал самую сущность христианской религии как религии искупления» [Бердяев 1926: 222]. Напротив, Вл. Соловьев, исходя из идеи богочеловечества «никогда не понимал христианства как исключительно религию личного спасения, а всегда понимал его как религию преображения мира, религию социальную и космическую» [Бердяев 1989а: 209], идея боговоплощения у него преобладала над идеей искупления, и это было основой для его отрицания вечности адских мук.

Сложнее всего выглядит в изображении Бердяева диалектика ада в мышлении Достоевского. Именно Достоевский наиболее глубоко исследовал пути человеческой свободы в ее связи со злом. Для Достоевского зло не является преходящим моментом в эволюции добра, «зло для него есть зло». С реальностью зла связана и реальность ада: «Зло должно сгореть в адском огне. И он проводит зло через этот адский огонь» [Бердяев 1923: 93]. Но эта реальность весьма специфична, свою критику «судебного» понимания христианства Бердяев возводит здесь к Достоевскому: «Не внешняя кара ожидает человека, не закон извне налагает на человека свою тяжелую руку, а изнутри, имманентно раскрывающееся Божественное начало поражает человеческую совесть, от опаляющего огня Божьего сгорает человек в той тьме и пустоте, которую он сам избрал себе» [Там же: 73–74].

В конце XIX – начале XX в. к критикам идеи вечного ада присоединяется новый ряд мыслителей, к которым А.Г. Гачева относит Розанова, Толстого, Несмелова. Все они так или иначе обращали внимание на элементы антропоморфной жестокости, присутствующие в этой концепции, причем не только на уровне религиозных представлений, но и на уровне их догматической фиксации (прежде всего, в «Догматике» митр. Макария)<sup>2</sup>.

Все они оказали значительное влияние на становление мысли Бердяева. Против Розанова он утверждал христианский смысл мира, его конечное преобразование и всеобщее просветление, в сложном внутреннем диалоге с Толстым – пытался найти такой образ христианской догматики, который не подпадал бы под критическую аргументацию великого писателя, в учении Несмелова он уже в начале XX в. находил основания для утверждения возможности спасения «и язычников, и умерших, и даже падших духов» [Гачева 2018б: 149–150].

Качественно новым этапом стало осмысление этой идеи в больших фило-софско-теологических трактатах второго десятилетия XX века.

Весьма специфическую позицию в этом вопросе занимал о. П. Флоренский, утверждавший в книге «Столп и утверждение Истины» (1914) принципиальную антиномичность православной эсхатологии, в частности, сформулировавший «антиномию геенны», в которой тезис: «невозможна невозможность всеобщего спасения» исходит из Божией любви к твари, а антитезис: «возможна невозможность всеобщего спасения» – из свободной любви твари к Богу [Флоренский 1990: 208–209]. При этом Флоренский рассматривает различные антропологические и эсхатологические концепции как «рационализации мистического процесса наказания и очищения» [Там же: 254], а решение антиномии видит в одновременном утверждении тезиса и антитезиса. В основе его лежит предположение об испытывающем и рассекающем человека мистическом огне, под действием которого греховная эмпирическая самость отделяется от подлинного ядра личности, причем так, что то, что для первой переживается как «непрестанная продолжаемость в дурную бесконечность» мучения, для второй предстает как «абсолютный по содержанию миг, когда соприкасаются

<sup>2</sup> О распространенности критического отношения к идее вечных мук в России начала XX в. свидетельствует, в частности, доклад св. муч. А. Журавковского, сделанный в 1916 г. в Киевском религиозно-философском обществе [Гачева 2018б: 150].



грех и взор Божий», как «огненная операция», результатом которой становится объективное спасение [Флоренский 1990: 244, 240]. Отметим для будущего, что изложение Флоренского строится на постоянной перемене точки зрения: субъективной – человеческого переживания и объективной – «для Бога», а также содержит в себе важный компаративистический элемент – сопоставление христианских представлений об аде с дохристианскими.

Бердяевская критика в адрес Флоренского хорошо известна, однако, именно учение о геенне вызвало у него скорее одобрительный отклик: «Учение свящ. Флоренского о геенне положительно оригинально, интересно и, вероятно, не ортодоксально, в нем все-таки найдут элементы ненавистного оригенизма, своеобразного гностицизма, отрицание ортодоксальных адских мук» [Бердяев 1989б: 562]. В дальнейшем мы увидим, что ряд его важных элементов был использован Бердяевым в собственных размышлениях.

Своеобразную призрачность и бессубъектность вечных адских мук утверждает, отчасти следуя Флоренскому в этом вопросе, и Е.Н. Трубецкой в своем «Смысле жизни» (1918), стремившийся, по признанию исследователей, отставить ортодоксальную концепцию [Белькинд 2014: 137–141; Гачева 2018б: 154; Митрофанов 2018]. С его точки зрения основная моральная трудность этой концепции возникает при его антропоморфном или, точнее, космоморфном восприятии: «Мы мыслим адские муки по образу и подобию нашего временного процесса, как что-то без конца длящееся во времени» [Трубецкой 1922: 120]. Кроме того, «ад возмущает совесть, поскольку мы представляем себе жизнь в аду, жизнь, обреченную на бесконечные мучения» [Там же: 121]. Однако переход к абсолютной смерти следует мыслить скорее как некое замершее мгновение, и никакой жизни в собственном смысле слова в аду и нет. Его отличие от Флоренского и приближение к ортодоксальной концепции заключается в том, как мыслится им этот окончательный переход: «Свободным самоопределением сотворенное существо на веки вечные отделяется от самого источника жизни и в этом отрешении испытывает крайнюю, беспредельную муку» [Там же: 120]. Тем самым, однако, утверждение о бессубъектности и призрачности адской муки, все-таки, остается декларативным. Пусть мука длится только миг, но сам же автор утверждает, что «в данном случае «миг» совпадает с вечностью и потому вмещает в себе ту беспредельность страдания, которая соответствует беспредельности утраты» [Там же]. Интересно, однако, представление Трубецкого о суде как «воспоминании всей прожитой человеком жизни до мельчайших подробностей» [Там же: 122], – которое, как мы увидим в дальнейшем, будет использовано Бердяевым.

К этому ряду мысли примыкает и Булгаков в «Свете Невечернем» (1917), где также утверждается антиномичность эсхатологии: ««Вечные муки» имеют лишь отрицательную вечность, это только тень, отбрасываемая самостью. Нельзя поэтому признать за ними положительной силы вечности, а поэтому и нельзя утверждать их неуничтожимость, хотя одинаково нельзя ее и отрицать. Здесь религиозная апория, и в смирении остановиться пред этой недоступной тайной повелевает религиозное целомудрие и скромность», которые, однако, позволяют сохранить надежду на победу «неизреченной любви Божией» [Булгаков 1994: 356]. При этом и стандартная догматическая постановка

вопроса, и оригенизм, и концепция переселения душ одинаково признаются рационализациями, «применяющими к жизни будущего века категории нашей временности» [Булгаков 1994: 356]. Тем не менее мыслитель утверждает качественную разницу между свободой в Боге, как переходе к новому бытийному возрасту, исключающему возможность греха без повреждения свободы, и свободой в зле, которая «предполагает судорожное волевое усилие непрерывного бунта, почему с нее и можно сорваться» [Там же]; развитие этого ряда мыслей в поздних работах – «Невеста Агнца» (1945) и «Апокалипсис Иоанна» (1948) – также приведет Булгакова к отрицанию вечного ада, концепции апокатастасиса, не отрицающей свободы человека, – об этих идеях Бердяев неизменно отзывался с большим одобрением [Бердяев 1996: 131–132].

Таким образом, мы видим, как в русской мысли второй половины XIX – начала XX в. нарастало своеобразное моральное беспокойство, связанное с проблемой вечных адских мук. Это беспокойство, связанное со своего рода «активистской» эсхатологией, восходящей к Федорову, соловьевской концепцией всеединства и моральной рефлексией, развитой Достоевским, начиная с середины второго десятилетия XX в., вылилось в ряд концепций, пытающихся либо уточнить, либо преобразовать стандартную эсхатологическую схему так, чтобы это моральное напряжение оказалось снято. Все они так или иначе указывали на невозможность окончательной рационализации «последнего разделения», пытались преодолеть антропоморфные и космоморфные элементы в его понимании, стремились тем или иным способом отличить божественную вечность и «вечность» ада, зачастую обыгрывали идею его онтологической прозрачности и своего рода бессубъектности.

Именно в этом контексте формировались идеи главного героя нашей статьи. К его текстам мы теперь и обратимся.

### 3. Проблема ада в работах позднего Бердяева

В своем отношении к идее вечного ада Бердяев прошел определенную эволюцию. В первой крупной работе – «Философии свободы» (1911), он, с одной стороны, утверждает непостижимость конкретной судьбы каждого человека, из чего следует, что «Мы должны жить с сознанием, что каждое существо может спастись, может искупить грех, может вернуться к Богу и что не нам принадлежит окончательный суд, а лишь Самому Богу» [Бердяев 1989в: 191]. С другой – говорит об опасности сострадания, о необходимости «беспощадного отношения к злу», и даже: «...если бы мы увидели того, кто окончательно и бесповоротно избрал путь зла, то он не мог бы уже вызвать к себе никакого сострадания» [Там же]. Тем самым моральная трудность, связанная с идеей вечного ада представляется ему преодоленной. В дальнейших работах эта тема отходит на задний план и возникает только в связи с историко-философскими изысканиями и в рецензиях, о которых шла речь выше. Она возвращается в эмигрантский период творчества и там оказывается связана с новым продумыванием пересечения этической и эсхатологической проблематики, с постановкой проблемы христианской апологетики в условиях новой эпохи мировой истории.

Наиболее предметно он обращается к этой теме в произведениях конца 20-х – начала 30-х гг.: «Философия свободного духа» (1927–1928) и «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), а затем в наиболее поздних: «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947) и «Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения». Эта книга является, по сути, последней работой Бердяева, она не была им полностью отделана и опубликована была только через много лет после смерти мыслителя. Отдельные замечания встречаются и в других работах, прежде всего, в «Самопознании» [Бердяев 1990: 286–287], однако мы ограничимся этими, уделив основное внимание «Назначению человека» и «Истине и откровению», в которых постановка этой темы дается наиболее оригинально и вместе с тем систематически.

### **3.1. Внутренний диалог души об аде в книге «О назначении человека»**

В «Назначении человека» Бердяев квалифицирует проблему ада как «конечную» и «основную проблему этики» [Бердяев 1931: 286]. Тем не менее, мы не найдем здесь точной формулировки ни этой проблемы, ни той концепции, по поводу которой она возникает. Речь идет скорее о теме ада, различные «мучительные» или «антиномичные» аспекты которой как бы сшиваются между собой за счет специфического способа изложения: описания «внутреннего диалога души самой с собой», в котором «ни одна из сторон не побеждает окончательно» [Там же]. Я не буду проследивать все перипетии этого диалога во всех их деталях, остановлюсь лишь на наиболее значимых моментах.

Первоначальное противоречие морального сознания, заложенное в концепцию вечного ада, обнаруживается именно современной эпохой: «Современное отрицание ада делает жизнь слишком легкой, поверхностной и безответственной. Утверждение же ада лишает нравственную и духовную жизнь смысла, ибо вся она протекает под пыткой» [Там же]. Таким образом, ад оказывается одновременно и этически неприемлемым, и этически необходимым. С одной стороны, он лишает моральную и религиозную жизнь личности всякой ценности, убивает возможность автономной этики и бескорыстной религиозной жизни поскольку «делает человека утилитаристом, гедонистом и эвдемонистом» [Там же]. С другой – он выступает как условие возможности человеческой свободы: «Ад нужен не для того, чтобы восторжествовала справедливость и злые получили воздаяние, а для того, чтобы человек не был изнасилован добром и принудительно внедрен в рай, т.е. в каком-то смысле человек имеет нравственное право на ад, право свободно предпочесть ад раю» [Там же: 287]. Онтологической основой идеи ада, с этой точки зрения, оказывается идея личности, психологической – «острое и напряженное чувство личности, ее неистребимости» [Там же: 288]. Проблема усугубляется еще и тем, что с точки зрения свободы ад одновременно и необходим, и невозможен: «Нельзя отрицать ада, потому что это сталкивается со свободой, и нельзя признавать ада, потому что свобода восстает против этого» [Там же: 294]. Идея ада превращается в «рок», тяготеющий и над человеком, и над Богом (к этому вопросу мы еще вернемся позднее).

Следуя Флоренскому, Бердяев рассматривает проблему то с объективной точки зрения, так сказать с «позиции Бога», то с субъективной, как определенное переживание субъекта. Объективная точка зрения в отношении ада оказывается невозможной: она с неизбежностью имплицитно либо «неудачу творения» и увековеченный дуализм, либо двойное предопределение, подрывает либо всемогущество Бога, либо Его всеблагость [Бердяев 1931: 288, 294]. Психологически такая объективация ада имеет двойной исток: он коренится либо в безысходности дохристианского «греховного человечества, не знающего спасения, не могущего ни жить в вечности, ни окончательно умереть», либо в ображении «добрых», познавших спасение, «создается самим добром для «злых» и для «зла»» [Там же: 292]. Подлинное преодоление происходит не путем «оттеснения зла в особый порядок бытия», а путем его «просветления и преображения» [Там же: 318].

Однако вполне возможна субъективная точка зрения на ад. Ад как человеческое переживание представляет собой неустрашимую реальность духовной жизни. В ее описании у Бердяева чувствуются мотивы и Флоренского, и Трубецкого, и Булгакова: «Переживание вечных адских мук есть невозможность вырваться из замкнутости субъекта в своем мучительном переживании... Ад совсем не есть вечность, ад есть бесконечное продолжение во времени... Ад есть по существу призрачная, фантазмагорическая, небытийственная сфера. Но он может быть величайшей психологической, субъективной реальностью для человека» [Там же: 289–290]. При этом Бердяев корректирует эту постановку проблемы в экзистенциалистском ключе: «Я могу переживать адские муки и почитать себя достойным адских мук. Но... нельзя примириться с адом для других» [Там же: 296] – поскольку это неизбежно означает объективацию ада и рационализацию эсхатологии.

Вновь сходясь со своими предшественниками, Бердяев утверждает неприемлемость рационализаций в отношении эсхатологической проблематики в целом и темы ада в частности: «Все рациональные эсхатологии кошмарны. Кошмарна идея вечных адских мук, кошмарна идея бесконечных перевоплощений, кошмарна идея исчезновения личности в божественном бытии, кошмарна даже идея неизбежного всеобщего спасения. Эта кошмарность свидетельствует о том, что нарушается тайна принудительной рационализацией» [Там же: 303].

Подобно Булгакову в «Свете Невечернем», Бердяев соединяет антирационалистический пафос с утверждением надежды на победу божественной любви: «Мы не можем и не должны строить никакой рациональной онтологии ада, ни оптимистической, ни пессимистической. Но мы можем и должны верить, что сила ада побеждена Христом и что последнее слово принадлежит Богу и Божьему смыслу» [Там же].

Таким образом, с проблемой ада связан не только моральный, но и онто-гносеологический парадокс: с одной стороны, «проблема ада есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации» [Там же], но с другой: «мистическое и апофатическое богопознание не знает ада. Ад исчезает в бездонной и невыразимой глубине Божества (Gottheit). Ад принадлежит катафатическому и рационалистическому богопознанию» [Там же].

В целом, как представляется, голос «в защиту» ада звучит в этом внутреннем диалоге гораздо слабее, чем голос «против». Его тем не менее нельзя сбрасывать со счетов: не только субъективная реальность переживания ада оказывается весьма объективной, но и принудительный апокатастасис здесь не менее «кошмарен», чем вечный ад. Несмотря на весьма разностороннее обсуждение темы, Бердяеву, пожалуй, не удастся здесь окончательный синтез. Этот синтез осуществляется в более поздних, уже предсмертных, работах.

### 3.2. Система аргументации в книге «Истина и откровение»

Наиболее полный подбор аргументов против «объективной» концепции ада мы находим в последней работе мыслителя «Истина и откровение. Опыт критики всякого откровения». Этот труд в целом подводит итог философии религии и философской теологии мыслителя и в этом качестве анализировался мною раньше [Антонов 2019: 57–78; Антонов 2020: 24–87]. Здесь я сосредоточусь именно на теме ада и попытаюсь представить аргументы Бердяева в максимально упорядоченной и рациональной форме. Для того, чтобы реконструировать его позицию в ее максимальной полноте, я буду дополнять изложение аргументами из других упомянутых выше работ. Мы будем двигаться от наиболее внешних, утилитарно-апологетических, психологических и социологических аргументов к наиболее философски существенным этическим и онтологическим.

Итак.

1) *Апологетический аргумент.* Среди русских религиозных мыслителей Бердяев был, возможно, сильнее других озабочен проблематикой и методологией христианской апологетики в современном мире. С точки зрения современного сознания «самая идея ада ужасна и способна вызвать самые крайние формы безбожия» [Бердяев 1996: 129]. Апологетически эта идея контрпродуктивна: «Если раньше запугивание адом оставляло людей в Церкви, то теперь оно мешает войти в Церковь... Это даже одно из главных препятствий для обращения в христианство дехристианизированного мира» [Там же]. Опыт ада, полученный как христианами, так и нехристианами в XX в., скорее отталкивает и тех, и других от этой идеи, чем актуализирует ее в сознании: «Предпочитают не проникаться религиозными верованиями, которые грозят пожизненными каторжными работами. Совершенно достаточно и земного ада, чтобы его еще проецировать на небо. Большая часть современных христиан, которым чуждо средневековое сознание, предпочитает об этом не думать» [Там же].

Иными словами, Бердяев видит тут три аспекта: а) ад отпугивает людей от Церкви; б) он провоцирует атеизм; в) он накладывает ограничение на воцерковление и катехизацию: современный христианин «вытесняет» идею ада из сознания, и это закрывает для него возможность честного и последовательного продумывания содержания и оснований своей веры.

2) *Психологический аргумент.* Психологическая интерпретация и объяснение явлений религиозной жизни – важный аспект отношения русских философов к религиозной теме. Активно используя при этом фейербахианский вариант идеи антропоморфной проекции, они демонстрировали как его возможности, так и его ограниченность, идею богочеловечества рассматривали

как условие возможности реализации этого механизма. В данном случае Бердяев находит вполне уместным именно редуccionистское его применение: «Человек не только слишком часто создает ад в земной жизни, но создает его на собственную голову и в вечной, потусторонней жизни. Он заражает и затемняет свет откровения собственной тьмой» [Бердяев 1996: 133–134]. Онтология ада коренится в «иллюзиях сознания, порожденных объективацией», «проецировании опыта адских мучений на вечную жизнь» [Бердяев 1995: 278]. Более конкретно «тьма» расшифровывается следующим образом: «Идея вечных адских мук есть одно из самых страшных порождений запуганного и больного человеческого воображения, в ней чувствуются переживания древних садических и мазохических инстинктов...» [Бердяев 1996: 130]<sup>3</sup>. Большую роль в этом «затемнении» играет также и инстинкт мести: «...мстительные и жестокие инстинкты людей строили мстительную и жестокую эсхатологию» [Бердяев 1995: 278].

Сюда же, отчасти, относится и его критика защиты идеи ада при помощи идеи свободы воли: здесь также происходит «перенесение на божественную жизнь отношений, существующих в земной жизни», поскольку «самая идея свободной воли оказывается идеей уголовного права и совершенно неприменима к божественной тайне» [Бердяев 1996: 131].

Проблема, на которую указывает здесь Бердяев, заключается не только в том, что идея ада возникает из специфических негативных человеческих «инстинктов», архаических переживаний сознания, но и в том, что она их закрепляет, способствует их развитию, легализует их действие в рамках христианства.

3) *Историко-религиозный аргумент.* Этот аргумент представляет собой расшифровку той отсылки к «древности», которая содержится в психологической аргументации. Бердяев пытается показать работу антропоморфной проекции в ходе религиозной истории человечества, создать своего рода «психологическую генеалогию» ада. Здесь мы снова обратимся к «Назначению человека», в котором эта линия мысли представлена с наибольшей подробностью. Идея ада описывается здесь как результат своего рода «мифотворческого процесса», который начинается в глубокой древности, когда древний человек смешивал «сновидения» с «действительностью» [Бердяев 1931: 291]<sup>4</sup>. Первоначально, полагает Бердяев, идея ада не была связана с идеей справедливости и воздаяния, а выражала «печальную судьбу смертных», от которой не знали спасения древние греки, и власть над человеком хтонических богов. Большую роль в их формировании играет неадекватная интерпретация сновидческих образов, в которых концентрировались тяготы и ужасы человеческого бытия:

<sup>3</sup> Ср.: «Неверно думать, что учение о вечных муках лишь ужасает людей, оно также доставляет им удовлетворение и удовольствие» [Бердяев 1995: 278].

<sup>4</sup> Следует отметить, что в целом Бердяев отнюдь не склонен к эволюционистскому и прогрессистскому пониманию истории духовной культуры, как может показаться из этих слов. Мировосприятие «первобытного» человека является, с его точки зрения, менее расчлененным, но зато более целостным, комплексным, сложным, мистичным. В этом отношении он опирается на Л. Леви-Брюля [Бердяев 1931: 94–95].

«Тут зарождается душевная ткань адских кошмаров человечества, образов подземного, сумеречного, мучительно-грезящего полусуществования» [Бердяев 1931: 292]. Аристократический Олимп и мистериальная религиозность выступали как своего рода компенсация и преодоление этого хтонического ужаса. Следующий шаг связан с иранским влиянием: «Религиозно-нравственный дуализм свойствен персидскому сознанию, и он достигает особенной напряженности в манихействе» – Бердяев утверждает присутствие персидских влияний в иудаизме и христианстве, связывая с ними «идею дьявола и его царства». Окончательно освободиться от манихейских элементов с присущим им отождествлением «добра» и «добрых», «зла» и «злых», с «древним чувством мести, перенесенным из времени в вечность», христианству так никогда и не удалось, полагает мыслитель [Там же].

Если резюмировать этот аргумент, то он состоит в том, что идея ада представляет собой результат переработки мифотворческой фантазией низших, подсознательных импульсов и инстинктов, реликт или «пережиток» негативных аспектов дохристианского религиозного сознания в христианстве, и в целом – инородное тело в структуре христианского сознания.

3а) *Евангельский аргумент*. Важным аспектом историко-религиозного аргумента является у Бердяева контраргумент, направленный против естественного возражения, заключающегося в том, что совершенно определенные указания на объективную вечность адских мук содержатся уже в текстах Евангелия. На это Бердяев отвечает, помещая язык Евангелия в его религиозный контекст и задаваясь вопросом «о непогрешимости авторитета текстов Священного Писания». Язык Евангелия, с его точки зрения, «приспособлен к традиционным религиозным понятиям той среды, в которой жил и проповедовал Иисус... Притчи, которые в данном вопросе наиболее важны, целиком выражены в языке и понятиях еврейской среды того времени... человеческая среда того времени верила в адские муки, и к ней нужно было обращаться на понятном ей языке» [Бердяев 1996: 132–133].

И поскольку «человеческая природа во Христе заключала в себе все ограничения этой природы, кроме греховности» [Там же: 133], ограниченность исторического горизонта той среды, в которой произошло воплощение должна учитываться при решении вопроса об авторитетности тех или иных текстов. В противном случае: «Буквальное принятие евангельского текста приводит не только к противоречиям, которые раскрывает библейская критика, но и не может быть согласовано с более высоким нравственным сознанием, которое раскрывается под влиянием... самого христианства» [Там же].

Естественным возражением Бердяеву в этом случае может быть указание на то, что такого рода «редукция к среде» отнюдь не является прозрачной процедурой, обладающей достаточно точными и проверяемыми критериями исполнения, а потому допускает серьезные злоупотребления. На это, однако, он мог бы возразить тем, что в какой-то степени такая процедура неизбежна и присутствует и в самом евангельском тексте, где Иисус указывает на «жестокосердие» слушателей, и в святоотеческой экзегезе. Вопрос о критериях, таким образом, оказывается обращен к защитникам «ортодоксальной» точки зрения не в меньшей степени, чем к ее оппонентам.

Так или иначе, этот ход мысли дает Бердяеву возможность еще раз подчеркнуть своеобразную инородность представления о вечном аде в смысловой структуре христианского сознания, инородность, восходящую к его основному источнику.

4) *Социологическая линия аргументов* находится в тесной связи с намеченной Бердяевым идеей социологии знания, согласно которой существует обратная пропорциональность между уровнем сложности, глубины и нравственного достоинства некоторой идеи и шириной круга людей, для которых она доступна [Бердяев 1934: 63–65]. С этой идеей также тесно связана концепция «объективации», т.е. представления результата творческого акта и откровения в качестве одного из объектов профанного мира вещей, включенного в совокупность присущих этому миру причинно-следственных связей и соответствующих социальных представлений [Там же: 56–57]. Объективация подразумевает соответствие «средне-нормальному, социально-организованному и организующему сознанию» [Бердяев 1995: 164]. Нечто подобное происходит и с христианством: «В истории христианства произошла объективация Евангелия, приспособление его к социальной организации Церкви» [Бердяев 1996: 133]. Идея ада является едва ли не главным выражением этого приспособления, инструментом сплочения и «организации религиозного общества» [Там же: 139]. Эта идея «имела прежде всего педагогически-социологический и политический смысл, как и жестокое уголовное законодательство» [Там же: 131]. Ее смысл – регулирование человеческого поведения, его приведение к социальной норме, но это регулирование, как мы уже видели при анализе «Назначения человека», не имеет этического значения, даже наоборот: «...идея ада лишает всякого смысла духовную и нравственную жизнь человека, так как ставит ее под знак террора... Запуганный человек на все согласен, чтобы избежать адских мук» [Там же].

Иными словами – поскольку могут быть прослежены социальные истоки и социальные функции идеи ада и поскольку эти истоки и функции являются скорее утилитарными, чем возвышенными – эта идея не может рассматриваться как часть откровения, как органический элемент христианского благовествования.

5) *Этический аргумент*. Выше уже шла речь о том, что, согласно Бердяеву, традиционная концепция ада, с одной стороны, осуществляет внеэтическое регулирование человеческого поведения, а с другой – делает практически невозможной автономную этику, вводя в мотивацию человеческих поступков аффект страха перед неизбежным наказанием. Однако этим этические проблемы, возникающие в связи с этой концепцией, не ограничиваются. Она непосредственно затрагивает также идеи справедливости, моральной направленности и свободы человеческой воли и морального единства человечества. Рассмотрим их.

5а) Обсуждая проблему справедливости в контексте критики «судебного понимания христианства», Бердяев предлагает такую картину «Страшного суда», стилистически очень напоминающую толстовские «остраняющие» описания:

«Адский приговор выносится всемогущим и всеблагим Богом, который сам все создал, в том числе и человеческую свободу, все предвидел и, значит,



предопределил. Приговор на вечность выносится за деяния слабого, конечного существа в очень короткий промежуток времени, существа, находящегося целиком во власти Бога» [Бердяев 1996: 130]. Вывод напрашивается: «Тут нет ничего, напоминающего даже очень ограниченную человеческую справедливость, не говоря уже о справедливости Бога» [Там же] – иными словами, признавая идею ада, мы должны либо пересмотреть свою концепцию справедливости, либо признать, что Бог несправедлив<sup>5</sup>.

Последний вывод, по сути, и делает Кальвин в его концепции двойного предопределения, включающего предопределение к вечной гибели. Заслуга Кальвина заключается в доведении этого ряда мысли до абсурда, однако, те же проблемы встают перед любой концепцией, «которая утверждает, что Бог наделил человека свободой, зная заранее, что эта свобода может его привести к гибели» [Там же: 122–123, ср. Бердяев 1931: 300]. «Свобода воли», дарованная человеку Богом, оказывается в этом случае своеобразной «ловушкой для суда и наказания» человека, а ортодоксальная постановка проблемы также не может избежать вывода о предопределении, как и кальвинизм.

Более широкая трактовка свободы, к которой прибегают порой «упорствующие защитники ада», заключается в том, что «люди сами себя определяют в ад в силу своей свободы и что Бог не может насильственно вводить в рай, ибо и Бог может с грустью сказать про себя, что насильственно мил не будешь» [Бердяев 1996: 130], позволяет избежать «юридизма», однако и она все-таки «есть перенесение на божественную жизнь отношений, существующих в земной жизни» [Там же: 131]. Здесь мы, таким образом, вновь сталкиваемся с механизмом антропоморфной проекции, на этот раз в его моральном измерении. Такая апелляция к свободе «есть рационализация совершенно иррационального, и эта рационализация непереносима не для разума, который многое может перенести, а для морального чувства...». Морально непереносимым здесь оказывается, судя по всему, представление о своеобразном божественном равнодушии, ограниченности божественной любви, неизбежно входящем в этот образный ряд. Существенно, что сама эта непереносимость истолковывается Бердяевым, как «действие подлинно божественного начала в человеке» [Там же].

Таким образом, концепция вечного ада оказывается разрушительна либо для нашего понимания справедливости (в случае, если она сопоставляется с идеей Суда), либо для нашего понимания свободы (которое либо поглощается идеей предопределения, либо оказывается своеобразной юридической или моральной ловушкой, причем ловушкой не только для человека, но и для Бога).

Следующим морально неприемлемым следствием идеи вечного ада оказывается устанавливаемое ею разделение человечества: «Или я попаду в ад, а мои добрые друзья будут в раю, или они попадут в ад, а я буду в раю. Но и первое, и второе одинаково неприемлемо для совести». Тем самым «в судьбу человечества вносится вечное разделение» [Там же: 135], нарушается базовый этический принцип межчеловеческой солидарности, который применительно к эсхатологии и сотериологии формулируется Бердяевым

<sup>5</sup> Ср. обсуждение современного «возражения от пропорций» в: [Шохин 2018: 256].

следующим незамысловатым образом: «Спасаться нужно вместе» [Бердяев 1996: 135]<sup>6</sup>. Идея ада неизбежно нарушает этот принцип и оказывается проявлением «ложного религиозного индивидуализма и трансцендентного эгоизма» [Там же: 138].

Такое «резкое деление мира на две части: на мир света и добра и мир тьмы и зла» неизбежно приводит к моральному парадоксу: зло «вызывает у борющихся со злом представителей добра злое, беспощадное, ненавистническое отношение к злым или почитаемым за злых, например, к идейным врагам». На основе этого морального парадокса и возникает «этика ада», в рамках которой «те, которые борются против зла, в сущности не очень хотят, чтобы злые освободились от зла, они слишком часто хотят, чтобы вместе со злом погибли и злые», иными словами, готовят для них вечный ад. Эта этика ада легко секуляризуется, она «руководит и теми, которые не признают никаких религиозных верований. Она часто свойственна революционерам, например, марксистам» [Там же: 137–138, ср. Бердяев 1931: 296].

Резюмируя, можно сказать, что с идеей ада связаны неприемлемые для этического сознания предпосылки и следствия: она несовместима с идеей автономной этики, достойного и свободного человеческого выбора, она разрушает солидарность между людьми, несет в себе элементы эгоизма и мстительности, вносит этически неприемлемые элементы в человеческое представление о Боге, она разрушительна для понятия справедливости, трансцендируя его не в сторону любви, а в сторону произвола.

Этически приемлемым представляется Бердяеву признание достойным ада себя самого (что может уже рассматриваться как начальное движение к просветлению), этически невозможным – признание другим достойным ада, причисление себя к «праведным судьям» [Бердяев 1990: 286; 1995: 278].

б) *Онтологический аргумент* включает в себя два ряда мысли: проблему соотношения ада и свободы, и проблему соотношения ада и Бога.

б.1) Первый из них уже обсуждался в рамках анализа «Назначения человека» и отчасти – в рамках этической аргументации. Говоря совсем коротко, идея ада предполагает свободу, благодаря которой человек может отвергнуть Бога, но, в тоже время, идея вечного ада уничтожает свободу, поскольку выход из него оказывается для человека закрыт: «свобода человека, свобода твари не допускает принудительного, детерминированного спасения и свобода же восстает против идеи ада как рока. Нельзя отрицать ада, потому что это сталкивается со свободой, и нельзя признавать ада, потому что свобода восстает против этого» [Бердяев 1931: 294]. «Свободный» выбор с абсолютно катастрофическими и абсолютно неотменимыми последствиями оказывается для человека роковым, при этом либо рок захватывает в свою сферу и Бога, чей замысел о человеке и мире терпит неудачу, либо Бог, который предвидит выбор человеческой

<sup>6</sup> Ср. расшифровку этой идеи в другом месте: «...ад, хотя бы для меня одного, которого в иные минуты я считаю себя достойным, есть неудача всего творения, есть трещина в царстве Божьем. И наоборот, рай для меня возможен, если не будет вечного ада ни для одного живущего и жившего существа» [Бердяев 1995: 278].

свободы, но все-таки «дает добро» на его реализацию, Сам становится роком для человека [Бердяев 1931: 294].

6.2) С отношением Бога и ада связана вторая линия онтологической аргументации. Бердяев опять-таки формулирует ее в виде парадокса: «В участке ада нет ни единого луча божественного света, хотя Бог должен быть всяческая во всем» [Бердяев 1996: 134].

Этот парадокс расшифровывается мыслителем в виде довольно длинного рассуждения, исходной точкой которого оказывается один из вариантов «ослабленной» формы учения об аде: «Один любвеобильный и добрый католик говорил мне, что Бог создал ад как особую сферу, как тюрьму, приготовленную для осужденных, но мы не знаем, будет ли там многочисленное население, может быть, и никого не будет» [Там же]. Бердяев видит проблему в том, что «тюрьма для осужденных навеки» вообще входит «в план Божьего миротворения» и при этом «Бог не мог не предвидеть, какое количество осужденных попадет в его тюрьму». Тем самым «тюрьма приобретает онтологическое значение... и в конце концов принадлежит к Царству Божьему», оказываясь «выражением высшей справедливости» [Там же]. Выше мы рассматривали этическую сторону этой проблемы, связанную с разрушением идеи справедливости, ее онтологическая сторона заключается в выборе между отрицанием благодати и любви как атрибутов Бога, и разрушением самих понятий о благодати и любви.

Но и отказ от идеи ада как онтологической тюрьмы, его интерпретация в контексте идеи свободы, также ведет к неприемлемым онтологическим следствиям: «идея ада разделяет мир и человечество на две противоположные части. Навеки остается Царство Божье, царство добра, и царство дьявола, царство ада. Адское царство сосуществует с Царством Божьим». Здесь опять возникают две возможности: 1) такое сосуществование «входило в план миротворения». В план же входит и предвидение будущего. Однако «в божественном предвидении всегда есть и предопределение. Для Бога не существует времени. То, что человек мыслит как возможное грядущее, для Бога уже предвечно осуществлено, т.е. уже осуществлены адские муки как входящие в план миротворения» [Там же]. В этом случае Бог оказывается ответственным за ад, более того, «признается, что Бог предвечно захотел ада, как захотел зла, ведущего в ад, ибо зло вытекает из свободы, сообщенной твари Богом» [Там же: 136] – мы вновь приходим к идее предопределения к аду, и теодицея оказывается неосуществима; 2) во втором варианте «Бог не может победить адской тьмы» [Бердяев 1996: 134]. В этом случае признание онтологичности ада ведет к признанию успеха дьявола, которому удастся не только стать «князем этого мира», но и «создать свое вечное царство тьмы и муки – ад» [Там же: 136], неподвластный Богу, т.е. к ограничению божественного всемогущества, признанию дуализма и «неудачи творения».

Таким образом, независимо от того, рассматриваем ли мы ад как наказание за грехи или как форму проявления свободы, он, по Бердяеву, оказывается несовместим с каким-то из основных параметров христианского понятия о Боге: либо с Его всеблагодатью, либо – с всемогуществом. Тем самым мы вновь приходим к известной апории о соотношении Бога и зла (крайним проявлением которого оказывается здесь ад), которую до недавнего времени

приписывали Эпикуру, но которая, скорее всего, восходит к Секту Эмпирику [Шохин 2017: 150].

В заключение отметим, что категорически отрицая любую онтологизацию ада (и вообще зла), Бердяев признает его психологическую реальность как переживания, как определенной формы духовного опыта. Мыслитель считает не только допустимым, но и необходимым говорить об экзистенциальном переживании ада, подобном тому, которое испытывали и описывали Леонтьев и Достоевский, Флоренский и Е. Трубецкой: «У человека есть подлинный опыт адских мук, но это лишь путь человека и лишь пребывание в дурном времени, бессилие войти в вечность, которая может быть лишь божественной» [Бердяев 1990: 287]. При этом «вечность» мук означает не бесконечную длительность во времени, а лишь интенсивность мучительного переживания известного мгновения во времени» [Бердяев 1996: 132]. Опыт ада тесно связан с опытом суда (понимание которого у Бердяева также существенно отличается от общепринятого), составляет как бы его существенный, необходимый элемент: «Это суд самого подсудимого, ужас от собственной тьмы вследствие видения света и после этого преобразование светом» [Бердяев 1990: 287]. И к этому опыту Бердяев призывает относиться со всей серьезностью.

#### **4. Выводы: виды и аспекты ада и его преодоление в мысли Бердяева**

Прежде всего, следует упорядочить те формы учения об аде, которые так или иначе обсуждаются Бердяевым в его текстах. Фактически, Бердяев рассматривает четыре формы онтологического учения об аде, которые можно представить в следующем порядке: 1) сильная форма (бл. Августин, Кальвин): исходное деление людей на спасенных и осужденных, двойное предопределение, предопределение к гибели, исходящее от Бога; 2) классическая форма (Фома Аквинский, Данте, Эдвардс): реальность и вечность мучений, оправдание ада на почве идеи справедливости, при этом Бог не желает гибели грешников, но справедливо наказывает их за грехи; 3) в соответствии с этим выделяются две слабые формы: (1) («добрый католик») в которой ослабление идет по линии наказания: Бог создает ад, но неизвестно, окажется ли в нем кто-нибудь; (2) где ослабление идет по линии свободы: Бог не создает ад, люди сами создают его, по своей свободной воле отказываясь от богообщения (но отказываясь окончательно), именно в этом и заключаются «мучения» («либертарианская модель» [Шохин 2018: 257]).

При этом надо сказать, что хотя Бердяев далеко не всегда различает между ними ясно и отчетливо, он все же выстраивает определенную диалектику этих форм и довольно убедительно демонстрирует сводимость форм 2, 3(1) и 3(2) к первой. Для этого он сопоставляет их с божественными атрибутами всеведения, всемогущества и всеблагости.

Бердяев (как и другие русские мыслители XX в.) вполне отдает себе отчет в той базовой трудности, которая связана с отрицанием концепции вечного ада – проблеме свободы. Однако он предполагает, что трудности, связанные с признанием этой концепции, гораздо более значимы и вряд ли преодолимы вообще.

Фактически, он демонстрирует: 1) «слишком человеческие» истоки и причины поддержания этой концепции; 2) ее этически неприемлемые следствия; 3) невозможность построения когерентной системы христианского богословия при условии признания вечного ада в какой бы то ни было форме.

В итоге Бердяев признает идею вечных адских мук «предельным выражением судебной и утилитарной религиозности» и призывает к «духовному излечению от идеи ада», путем этического растождествления зла и его носителей, создания «этики анти-ада, которая никого не считает возможным толкать в ад, которая хочет спасения всех, просветления и преобразования не только злых, не только Каина и Иуды, но и самого дьявола, т.е. хочет братского, коммюнитарного спасения, признает ответственность всех за всех» [Бердяев 1996: 141, 138]. Именно в этом смысле следует понимать известную фразу философа: «Отношением к идее вечного ада может измеряться высота нравственного сознания» [Там же: 129].

Возникающая здесь проблема свободы решается мыслителем через «экзистенциальную» концепцию ада, как предельного опыта зла, в свою очередь понимаемого как «испытание свободы».

В отличие от о. С. Булгакова, в своей критике этой концепции остающегося в основном на богословской почве, Бердяев развивает большой комплекс аргументов апологетического, психологического, историко-религиозного, социологического, этического и онтологического порядка. Не все они представляются одинаково сильными, в ряде случаев они существенным образом определены состоянием науки времени жизни Бердяева и контекстом дискуссий в рамках русской религиозной мысли (хотя интеллектуальный кругозор Бердяева явным образом выходит за рамки этого контекста и включает также и французские, и немецкие дискуссии первой половины XX в.). Очевидной проблемой является отсутствие у Бердяева аналитически расчлененного понятия ада и определения «проблемы ада» подобного тем, которые мы находим в современной литературе (Гаспаров, Мишура). Представляется, тем не менее, что ему удалось, несмотря на это, обнаружить такие аспекты данной проблемы, которые в современных дискуссиях не звучат.

Имея в виду четыре базовых положения учения об аде, как их формулирует, вслед за Хартум и Кванвигом, Гаспаров (см. выше), можно сказать, что Бердяев прежде всего отрицает их общую базовую предпосылку: с его точки зрения не существует ада, как места, куда можно «попасть» или «не попасть». Далее, он выступает как последовательный универсалист в том смысле, что он отрицает возможность деления людей на достойных ада и достойных рая и моральную вменяемость человеческой нравственной позиции, которая соглашается такое деление осуществить. Он, разумеется, выступает как последовательный анти-аннигиляционист, но не в том смысле, что не прекращают свое существование те, кто «попадает в ад», а в том смысле, что созданные Богом для конечного преобразования создания не могут уничтожиться, при этом в акте окончательной и только апофатически мыслимой эсхатологической встречи с Богом «аннигилируются» совершенные ими грехи и породившие их дурные страсти. Он, очевидно, является анти-этерналистом, полагая «вечность» адских мук обозначением не их темпоральности, но их интенсивности. Отрицая

в принципе «судебное» понимание христианства, он является также и анти-ре-трибуционистом, направляя острие своей критики против концепции суда и воздаяния, считая их «экзотерическими» и неадекватными интерпретациями трагедии свободы, развертывающейся в отношениях между Богом и человеком.

Таким образом, введение аргументов мыслителя в контекст современных дискуссий, их перевод на языки современной философской, богословской и социальной мысли, их критический анализ, их преодоление (если оно окажется возможным) – представляются необходимым условием построения ответственной, отвечающей требованию интеллектуальной честности христианской эсхатологии.

### Список литературы

Антонов, 2019 – Антонов К.М. Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева // *Философия религии: аналитические исследования*. 2019. Т. 3. № 1. С. 57-78.

Антонов, 2020 – Антонов К.М. Как возможна религия? Философия религии и философские проблемы богословия в русской мысли XIX–XX веков: В 2 ч. Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 368 с.

Белькинд, 2014 – Белькинд Г. Оправдание смысла // Евгений Николаевич Трубецкой – Философия России первой половины XX века / Под ред. С.М. Половинкина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 375 с.

Бердяев, 1923 – Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-Press, 1923. 239 с.

Бердяев, 1926 – Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж: YMCA-Press, 1926. 269 с.

Бердяев, 1931 – Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 318 с.

Бердяев, 1934 – Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Париж: YMCA-Press, 1934. 188 с.

Бердяев, 1989а – Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-press, 1989. С. 205–213.

Бердяев, 1989б – Бердяев Н.А. Стилизованное православие (отец Павел Флоренский) // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-press, 1989. С. 543–566.

Бердяев, 1989в – Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12–253.

Бердяев, 1990 – Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.

Бердяев, 1995 – Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 164–287.

Бердяев, 1996 – Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике откровения. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. 383 с.

Гаспаров, 2021 – Гаспаров И.Г. Является ли злом существование ада? // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2021. № 39 (4). С. 51–71.

Гачева, 2018а – Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев // *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*. 2018. № 1 (11). С. 24–37.

Гачева, 20186 – Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья вторая. От начала века к русской эмиграции первой волны // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 2 (12). С. 146–159.

Дергалев, 2014 – Дергалев С., прот. Эсхатологические взгляды Н.А. Бердяева // Труды Белгородской духовной семинарии. 2014. № 2. С. 11–19.

Зеньковский, 2001 – Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект: Раритет, 2001. 880 с.

Кузев, 2013 – В.В. Кузев. Проблема ада как составляющая проблемы зла в христианской традиции // Философия религии: альманах 2012–2013 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. Наука – Восточная литература, 2013. С. 128–144.

Лосский, 2007 – Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. М.: Академический проект, 2007. 551 с.

Митрофанов, 2018 – Митрофанов Г. Князь Евгений Николаевич Трубецкой – философ, богослов, христианин. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. 136 с.

Мишура, 2021 – Мишура А. Бесплезная свобода и проблема ада // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (4). С. 72–91.

Уоллс, 2013 – Уоллс Дж.Л. Рай и ад // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; ред. М.О. Кедрова / Ин-т философии РАН. Языки славянской культуры, 2013. С. 718–747.

Флоренский 1990 – Флоренский П.А. Том 1. Столп и утверждение Истины (I). М.: Правда, 1990. 492 с.

Харт 2022 – Харт Д.Б. Чтобы все спаслись. Рай, ад и всеобщее спасение. М.: ЭКСМО, 2021. 240 с.

Шохин 2013 – Шохин В.К. Так ли антигуманна христианская эсхатология? (комментарии к статье В.В. Кузева) // Философия религии: альманах 2012–2013 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. Наука – Восточная литература, 2013. С. 145–159.

Шохин 2017 – Шохин В.К. Стоит ли философии религии быть чем угодно? Рец. на: Философия религии: учебник для академического бакалавриата / М.М. Шахнович, ред. М.: Юрайт, 2016. 273 с. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 146–157.

Шохин 2018 – Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 496 с.

## References

Antonov, K. Ideya «kritiki otkroveniia» v filosofii religii i filosofskoj teologii v pozdnem tvorcestve N.A. Berdyaeva [The idea of “critique of revelation” in the philosophy of religion and philosophical theology in the late works of N. Berdyae], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*, 2019. Vol. 3, No. 1, pp. 57–78.

Antonov, K. *Kak vozmozhna religiya? Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoj mysli XIX–XX vekov: V 2-h ch. Ch. 2* [How is Religion Possible? Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Thought of XIX–XX centuries: in 2 P. P. 2]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2020. 368 p.

Bel’kind, G. Opravdanie smysla [Justification of Sense], *Evgenij Nikolaevich Trubeckoj – Filosofiya Rossii pervoj poloviny XX veka*. Ed. by S.M. Polovinkin, T.G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya enciklopediya, 2014, pp. 133–148.

Berdyaev, N. *Mirosozercanie Dostoevskogo* [Dostoevski’s Worldview]. Praga: YMCA-Press, 1923. 239 p.

Berdyayev, N. *Konstantin Leont'ev. Ocherk iz istorii russkoj religioznoj mysli* [Konstantin Leont'ev. An Essay from the History of Russian Religious Thought]. Paris: YMCA-Press, 1926. 269 p.

Berdyayev, N. *O naznachanii cheloveka. Opyt paradoksal'noj etiki* [On Destiny of Man. An Essay of Paradoxical Ethics]. Paris: Sovremennye zapiski, 1931. 318 p.

Berdyayev, N. *Ya i mir ob'ektov* [I and the World of Objects]. Paris: YMCA-Press, 1934. 188 p.

Berdyayev, N. *Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva* [The Main Idea of Vl. Solov'ev], in: N. Berdyayev. *Sobranie sochinenij. T. 3: Tipy religioznoj mysli v Rossii*. [Collected Papers. Vol. 3. Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMCA-press, 1989, pp. 205–213.

Berdyayev, N. *Stilizovannoe pravoslavie (otec Pavel Florenskij)* [Stylized Orthodoxy (fr. Pavel Florenskij)], in: N. Berdyayev. *Sobranie sochinenij. T. 3: Tipy religioznoj mysli v Rossii*. [Collected Papers. Vol. 3. Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMCA-press, 1989, pp. 543–566.

Berdyayev, N. *Filosofiya svobody* [The Philosophy of Freedom], in: N. Berdyayev. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 12–253.

Berdyayev, N. *Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii)* [Self-Knowledge. An Essay in Autobiography]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1990. 336 p.

Berdyayev, N. *Tvorchestvo i ob'ektivaciya. Opyt eskhatologicheskoy metafiziki* [Creativity and Objectification. An Essay in Eschatological Metaphysics], in: N. Berdyayev. *Tsarstvo duha i tsarstvo kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar], ed. by P.V. Alekseev, R.K. Medvedeva. Moscow: Respublika, 1995, pp. 164–287.

Berdyayev, N. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike otkroveniia* [Truth and Revelation. Prolegomena to the Criticism of Revelation]. Saint Petersburg: Izd-vo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta, 1996. 383 p.

Gasparov, I. *Yavlyaetsya li zlom sushchestvovanie ada?* [Would Existence of Hell Be an Evil?], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2021, No. 39 (4), pp. 51–71.

Gacheva, A.G. *Apokatastasis v russkoj religiozno-filosofskoj mysli poslednej treti XIX – pervoj treti XX v. Stat'ya pervaya: F.M. Dostoevskij, N.F. Fedorov, V.S. Solov'ev* [Apocatastasis in Russian philosophical conceptions of 1870–1930. The first article: Dostoevsky, Fedorov, Soloviev], *Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie»*. 2018, No. 1 (11), pp. 24–37.

Gacheva, A.G. *Apokatastasis v russkoj religiozno-filosofskoj mysli poslednej treti XIX – pervoj treti XX v. Stat'ya vtoraya. Ot nachala veka k russkoj emigracii pervoj volny* [Apocatastasis in Russian religious and philosophical thought of 1870–1930s. The second article. From the beginning of 20th century to Russian emigration of the first wave], *Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie»*. 2018. No. 2 (12), pp. 146–159.

Dergalev, S. *Eskhatologicheskie vzglyady N.A. Berdyayeva* [N.A. Berdyayev's eschatological views], *Trudy Belgorodskoj duhovnoj seminarii*. 2014, No. 2, pp. 11–19;

Zen'kovskij V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskij Proekt, Raritet, 2001. 880 p.

Kuzev, B. *Problema ada kak sostavlyayushchaya problemy zla v hristianskoj tradicii* [The Issue of Hell as Part of the Problem of Evil in the Christian Tradition], *Filosofiya religii: al'manah 2012–2013*, ed. by V.K. Shohin. Nauka – Vostochnaya literatura, 2013, pp. 128–144.

Losskij N.O. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskij proekt, 2007. 551 p.

Mitrofanov, G. *Knyaz' Evgenij Nikolaevich Trubeckoj – filosof, bogoslov, hristianin* [Prince Evgenij Nikolaevich Trubeckoj – a philosopher, theologian, christian]. Saint Petersburg: Izd-vo SPbDA, 2018. 136 p.

Mishura, A. *Bespoleznaya svoboda i problema ada* [Idle Freedom and the Problem of Hell], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2021. No. 39 (4), pp. 72–91.



Walls, J. *Raj i ad* [Paradise and hell], *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoj teologii* [The Oxford Handbook of Philosophical Theology], ed by Tomas P. Flint, Majkl K. Rej, M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2013, pp. 718–747.

Florenskij, P.A. *Tom 1. Stolp i utverzhenie Istiny. Opyt pravoslavnoj teodicei (I)* [Vol. 1. The Pillar and Ground of the Truth: an Essay in Orthodox Theodicy (I)]. Moscow: Pravda, 1990. 492 p.

Hart, D. *Chtoby vse spaslis'. Raj, ad i vseobshchee spasenie* [That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation]. Moscow: EKSMO, 2021. 240 p.

Shokhin, V. *Tak li antigumanna hristianskaya eskhatologiya? (kommentarii k stat'e V.V. Kuzeva)* [Is the Christian Eschatology so Inhuman? Comments on Valery Kuzev's Paper], *Filosofiya religii: al'manah 2012–2013*, ed. by V.K. Shokhin. Nauka – Vostochnaya literatura, 2013. 582 p. Pp. 145–159.

Shokhin, V. *Stoit li filosofii religii byt' chem ugodno? Rec. na: Filosofiya religii: uchebnik dlya akademicheskogo bakalavriata / M.M. Shahnovich, red. Moskva: Yurajt, 2016. 273 s.* [Is it Worth for Philosophy of Religion to Be Anything You Like? – Review of: Philosophy of Religion: A Textbook for Academic Bachelor's degree / M.M. Shakhnovich, ed. Iurait, 2016], *Vestnik PSTGU. Ser. 1. Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. 2017, No. 70, pp. 146–157.

Shokhin, V. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'* [Philosophical Theology: Canon and Variability]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya, 2018. 496 p.

## ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Н.А. Железнова

### «Татпарья-вритти» Падмапрабхи Маладхаридевы и джайнская этика

**Наталья Анатольевна Железнова** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока. Институт востоковедения РАН. Российская Федерация, 107031, г. Москва, ул. Рождественка 12, стр. 1;

e-mail: natali-zheleznov@yandex.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

В данной публикации представлен первый перевод на европейский язык единственно-го санскритского комментария «Татпарья-вритти» малоизвестного дигамбарского экзегета Падмапрабхи Маладхаридевы (XII в.) к первой главе-*адхикаре* трактата «Нияма-сара» («Суть воздержания») Кундакунды (III–IV вв.), одного из самых авторитетных джайнских авторов. Первая глава комментария вводит в проблематику текста и дает общее представление о «трех драгоценностях» джайнизма: правильном видении, правильном знании и правильном поведении, последнее из которых и составляет главную тему сочинения. Переводу предшествует введение в этическое учение джайнизма, рассматриваемое автором статьи как один из вариантов этики добродетелей. Джайнская онтология, выступая в качестве дескриптивной части доктрины, дополняется прескриптивной, включающей в себя обширную систему обетов (как «великих», так и «малых», как основных, так и вспомогательных) и ограничений для всех членов общины, которая выстраивается на основе базового запрета на насилие в отношении живых существ. Соблюдение обетов в джайнской этике логично встраивается в Путь Освобождения души-атмана из колеса перерождений и маркируется различными ступенями лестницы духовного самосовершенствования. В первой главе комментария Падмапрабха Маладхаридева умело показывает связь онтологии и этики, искусно вплетая в свою экзегезу стихи собственного сочинения и демонстрируя глубокое знание не только джайнской философской традиции, но и свободное владение разнообразными стихотворными размерами применительно к стоящим перед ним герменевтическим задачам.

**Ключевые слова:** Падмапрабха Маладхаридева, «Татпарья-вритти», Кундакунда, «Нияма-сара», пракрит, дигамбары, «три драгоценности», атман, этика добродетелей

**Ссылка для цитирования:** Железнова Н.А. «Татпарья-вритти» Падмапрабхи Маладхаридевы и джайнская этика // Философия религии: анализ. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 114–144.

## “Tātparyā-vṛtti” of Padmaprabha Maladhārideva and Jain Ethics

**Natalia A. Zheleznova**

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. Rozhdestvenka Str. 12/1, Moscow 107031, Russian Federation;

email: natali-zheleznov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

This publication presents the first translation into European language of the only Sanskrit commentary *Tātparyā-vṛtti* of the almost unknown Digambara exegete Padmaprabha Maladhārideva (12th century) on the first chapter-*adhikāra* of the treatise *Niyama-sāra* (“Essence of Restraint”) by Kundakunda (3rd–4th centuries), who is one of the most authoritative Jain authors. The first chapter of the commentary introduces the problems of the text and gives a general idea of the “Three Jewels” of Jainism: right vision, right knowledge and right behavior, the latter of which is the main theme of the text. The translation is preceded by an Introduction to the ethical doctrine of Jainism, which is considered by the author of the article as one of the variants of the virtue ethics. Jain ontology, being a descriptive part of the Jain Doctrine, is complemented by a prescriptive one, which includes an extensive system of vows (both “great” and “small”, basic and additional) and restrictions for all members of the community, which is built on the basis of the main prohibition of violence against all kinds of living beings. The observance of vows in Jain ethics is logically integrated into the Path of Liberation of the soul-*ātman* from the wheel of rebirth and is marked by various steps of the ladder of spiritual self-improvement. In the first chapter of the commentary Padmaprabha Maladhārideva proficiently shows the connection between ontology and ethics, skillfully weaving verses of his own composition into his exegesis and demonstrating deep knowledge not only of the Jain philosophical tradition, but also fluency in various verse meters according to the hermeneutical tasks facing him.

**Keywords:** Padmaprabha Maladhārideva, *Tātparyā-vṛtti*, *Niyama-sāra*, Kundakunda, Prakrit, Digambara, “Three Jewels”, *ātman*, virtue ethics

**Citation:** Zheleznova N.A. ““Tātparyā-vṛtti” of Padmaprabha Maladhārideva and Jain Ethics”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 114–144.

Публикуемый ниже текст представляет собой первую главу-*адхикару* санскритского сочинения под названием «Татпарья-вритти» (*Tātparyā-vṛtti*, букв. «Объясняющий комментарий») малоизвестного джайнского дигамбарского<sup>1</sup> автора Падмапрабхи Маладхаридевы (Padmaprabha Maladhārideva).

<sup>1</sup> Дигамбары (*digambara*, букв. «одетые в стороны света») – представители одного из двух крупнейших направлений (наряду со шветамбарами) в джайнизме, главной отличительной

Это сочинение является единственным комментарием (во всяком случае, на санскрите) к трактату «Нияма-сара» (скр. *Niyamasāra*, прк. *Ṇiyamasāra*, букв. «Суть воздержания»), входящему в корпус текстов *Corpus Cundacundae*<sup>2</sup>, авторство которых приписывается знаменитому южноиндийскому учителю Кундакунде. Если об авторе «корневого» (*mūla*), т.е. основного, текста дигамбарская традиция сообщает много (и даже слишком), пусть и по преимуществу малодостоверных и совсем сверхъестественных сведений<sup>3</sup>, то о комментаторе Падмапрабхе Маладхаридеве свидетельствует лишь одна эпиграфическая надпись на южноиндийском языке каннада, высеченная на колонне южного входа в деревню Паташивам (*Pātaśivam*) в дистрикте Анантапуры недалеко от Ченнаи (в прошлом – Мадрас, совр. штат Тамилнаду). Данная надпись гласит, что Падмапрабха был учеником Виранандина Сиддхантачакравартина и что он умер в 1107 г. эры Шака<sup>4</sup>. Таким образом, время жизни Падмапрабхи Маладхаридевы приходится на XII в. На данном основании в авторитетной энциклопедии К. Поттера этот дигамбарский автор помечен 1180 г. [Jain Philosophy 2013: 497]. Другие произведения (если они и были) Падмапрабхи Маладхаридевы, за исключением комментария «Татпарья-врити», до нашего времени не дошли.

Трактат Кундакунды «Нияма-сара», написанный на одном из джайнских пракритов (так называемом *джайн-шаурасени*), посвящен джайнскому практическому учению, т.е. последней из «трех драгоценностей» (*triratna, ratnatraya*) джайнизма, включающих правильное видение (*samyagdarśana*), правильное знание (*samyagjñāna*) и правильное поведение (*samyakcāritra*). Совокупность этих трех составляет Путь Освобождения (*mokṣamārga*) духовной субстанции (*ātman, jīva*) от круговорота рождений и смертей, т.е. от сансары. Правильное видение – это интуитивное постижение реальности, такой какая она есть сама по себе. Подобное истинное восприятие действительности отражено в учении *тиртханкаров*<sup>5</sup>. Оно также может быть выражено словами *шраддхана* – «вера» (*śraddhāna*), *самъягдрштити* – «правильные взгляды» (*samyagdrṣṭi*) и *самъяктва* – «праведность» (*samyaktva*). Эти понятия в джайнизме используются в качестве полных синонимов: способ мировосприятия, видение предполагает веру, а вера не существует без соответствующих взглядов. Поскольку без правильного видения реальности невозможно достичь ни правильного знания, ни правильного поведения, именно с него и начинается духовное самосовершенствование. Полное же, совершенное видение возможно только в состоянии освобождения души от сансары. Правильное знание подразумевает подлинное знание о мире, в соответствии с учением, изложенным в корпусе священных

---

особенностью которых является обязательная нагота у монахов как свидетельство их полной внешней и внутренней не-привязанности к миру. Кроме того, дигамбары не признают возможности освобождения из круговорота перерождений для женщин и полагают, что достигший всеведения не нуждается в пище и питье. Дигамбарская традиция имеет свой собственный корпус канонических текстов [Железнова 2018: 133–134].

<sup>2</sup> О *Corpus Cundacundae* подробнее см. [Железнова 2005]

<sup>3</sup> О «жизнеописаниях» Кундакунды подробнее см. [Железнова 2005: 20–29].

<sup>4</sup> Эти скудные сведения приведены в статье индийского ученого Б. Десаи [Desai 1952: 184].

<sup>5</sup> *Тиртханкар* (*tīrthankara*) – букв. «создатель переправы/брода», провозвестник джайнского учения. Подробнее см. [Железнова 2018: 287–290].

текстов – в агамах, или сиддханте<sup>6</sup>. Обретение правильных, т.е. истинных (читай: джайнских), веры и знания с необходимостью ведет к правильному поведению, ибо, как и в любой религиозной традиции, вера без дел – мертва, а знание без соответствующего ему поведения – бесплодно. Но и поведение, в свою очередь, должно опираться на истинное знание и веру, в противном случае оно будет бессмысленным, поскольку не даст желаемого результата или даже еще хуже – приведет к дурным последствиям. Поэтому Путь Освобождения духовной сущности от круговорота перерождений, от сансарной зависимости заключается в обладании всеми «тремя драгоценностями» в равной степени.

Если знание относится к дескриптивной части джайнской доктрины – онтологии и эпистемологии, то поведение составляет ее прескриптивную компоненту, т.е. этику.

С теоретической точки зрения джайнизм может рассматриваться в качестве одного из вариантов классической этики добродетели, известной в первую очередь по сочинениям Аристотеля<sup>7</sup>. Иными словами, джайны чрезвычайно высоко ценят приверженность добродетели, маркируемой в этой системе общиндийским концептом «дхарма»<sup>8</sup>, поскольку только практика добродетели (или точнее – добродетелей, ибо их насчитывается 10 видов) позволяет говорить об истинно достойном человеке, реализующем цель воплощения разумного существа и могущем надеяться на более благую участь, пусть даже и в следующей жизни. Эти добродетели (*dharma*) – кротость (*kṣamā*), смирение (*mārdava*), прямодушие (*ārjava*), чистота (*śauca*), правдивость (*satya*), самообладание (*saṃyama*), аскеза (*tapas*), отказ от тела (*tyāga*), отрешенность (*akiñcana*) и целомудрие (*brahmacarya*) – приведены в «Таттвартхадхигама-сутре» (9.6) Умасвати (III–IV вв.), главном и первом авторском компендиуме джайнской

<sup>6</sup> Агамы (*āgama*), сиддханты (*siddhānta*) – термины, используемые для обозначения совокупности джайнских канонических текстов, понимаемых как аутентичное изложение учения последнего *тиртханкара* – Джини Махавиры Вардхаманы. Согласно преданию, содержащееся в агамах знание является отражением вечной истины, которую после обретения всеведения *тиртханкары* передают своим ближайшим ученикам. Каждое направление в джайнизме имеет свой корпус канона.

<sup>7</sup> Одна из последних работ по этике Аристотеля в контексте современности – книга Эдит Холл «Счастье по Аристотелю» [Hall 2018; Холл 2019]. Вопрос о том, насколько применим западноевропейский концепт «этика добродетели» к восточным философским традициям (в данном случае – индийской, более узко – джайнской) нуждается в более основательном и подробном рассмотрении. Здесь же автор лишь хотел обратить внимание на возможность подобного подхода и указать на предполагаемую общую проблемную сферу, поскольку как в кругу философов, так и среди более широкой публики ощущается стойкий интерес к сравнительной философии. Однако самостоятельных исследований в этой области пока немного. Так, в библиографии к статье «Этика добродетели» (Virtue Ethics) Стэнфордской философской энциклопедии встречаются только три небольшие статьи по этике в буддизме, одна – в индуизме ([<https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>]; дата обращения: 30.04.2022). В большой же библиографии Йорга Шрота (содержит 654 наименования с аннотациями) наиболее значимых работ, опубликованных по этике добродетели за более чем 50 последних лет (на 27.05.2021) исследования на данную тему применительно к индийским этическим системам и вовсе отсутствуют ([<http://ethikseite.de/bib/bvirtue.pdf>]; дата обращения: 30.04.2022).

<sup>8</sup> О джайнской специфике трактовки термина «дхарма» подробнее см. [Железнова 2018: 141].

доктрины, признаваемом в качестве авторитетного текста всеми направлениями джайнизма [Пуджяпада 2015: 283]. Однако если в этике Аристотеля добродетель (ἀρετή) – это середина между двумя крайностями (избытком и недостатком), подобно тому как мужество – среднее между трусостью и безрассудством, то, согласно джайнским учителям, перечисленные Умасвати 10 добродетелей должны практиковаться в своей наивысшей (*uttama*) степени. Середина, как и средний/срединный путь, для джайнов – по сути, отказ от подлинной добродетели.

Этическая доктрина джайнизма покоится на онтологических основаниях последователей *тиртханкаров*, и в первую очередь на принципиальном заявлении о наличии бесчисленного множества душ, населяющих многообразные виды материи. Одушевленными в той или иной степени являются не только все формы жизни (от людей и богов до растений), но также огонь, земля, вода и воздух в их природном состоянии. Из такого утверждения о сфере сущего (как устроен мир) джайнские учителя делают переход в сферу должного (как следует поступать исходя из этого знания), а именно: причинять вред живому нельзя.

Поэтому центральным понятием джайнизма (как метафизики, так и этики) является *ахимса* (*ahimsā*, букв. «не-вреждение», «не-причинение вреда») – ненасилие в отношении даже наимельчайших живых существ. Должное поведение подразумевает крайне внимательное отношение к своим помыслам и действиям, вследствие этого джайнские учителя и аскеты всегда критично воспринимали буддийскую позицию, которая, по их мнению, односторонне (*ekānta*) подчеркивает сознательное намерение деятеля в качестве главной причины действия безотносительно к самому деянию и к его объективным последствиям. По мысли адептов джайнизма, такой подход приводит к тому, что человек может совершать ужасные поступки и при этом не нести кармического воздаяния за них. Однако и одностороннее игнорирование намерений также является неверным, с точки зрения последователей Махахиры, ибо ведет к механистическому пониманию мира, в котором нет места свободной воле<sup>9</sup> и отсутствует ответственность за собственные поступки.

Джайнский подход предполагает, что любое деяние вызывает приток кармической материи в душу, но только внутренняя диспозиция (чувства, эмоции и т.п.) определяет, каков будет этот приток, будет ли карма иметь длительный эффект (*sāṃparāyika*) или же ее воздействие будет кратковременным (*īrūḍḍhāparatha*). Последнее зависит от того, действует ли человек под влиянием одной из четырех базовых страстей (*kaṣāya*): гнева, гордыни, алчности или лживости.

<sup>9</sup> Следует отметить, что концепт «свободная воля» (*svatantra icchā*) является относительно новым для джайнской этики: в классических текстах он не встречается, а сам вопрос о наличии свободной воли обсуждается нынешними последователями Махахиры лишь в контексте современных проблем, когда подобный вопрос задается западным собеседником (исследователем). Опыт общения автора данной статьи с дигамбарскими монахами (в том числе с руководителями и наставниками общин) показывает, что знающие лишь джайнские тексты аскеты не понимают значения самого словосочетания *svatantra icchā* и только после подробного разъяснения, что имеется в виду, с некоторым недоумением стараются убедить собеседника в наличии безусловной свободной воли у души при любом состоянии кармической связанности.

Таким образом, в джайнской этике во внимание принимаются как внутренние факторы (эмоциональный настрой, намерение, осознанность действия), так и внешние (само деяние как таковое вкупе с его последствиями).

Теоретическим ядром джайнской этической доктрины является концепт «обеты» (*vrata*), который охватывает все стороны джайнского «праксиса», причем как по отношению к аскетам-монахам в виде «великих обетов» (*mahāvratā*), так и по отношению к мирянам-домохозяевам в виде «малых обетов» (*aṇuvratā*). Содержательно оба типа обетов идентичны, поскольку включают следующее: *ахимса* – обет ненасилия, *сатья* – обет правдивости, *апариграха* – обет не-привязанности, *астея* – обет не-вороства, *брахмачарья* – обет целомудрия<sup>10</sup>. Принципиальное различие между монашествующими и мирскими последователями джайнизма состоит в полноте охвата и степени соблюдения ограничений. Предполагается, что аскет принимает строгие обеты и придерживается запретов в максимальной степени (насколько это возможно<sup>11</sup>), скрупулезно и внимательно контролируя все проявления своего ума, речи и тела. Трактовка запретов для мирян допускает определенную степень гибкости в зависимости от обстоятельств и подготовки самого «практиканта».

Несмотря на обязательность всех пяти обетов, они имеют своеобразную иерархию в джайнизме: при необходимости выбора между следованием тому или иному обету домохозяин предпочтет соблюсти *ахимсу* и сказать неправду, если произнесение истины и верность обету *сатьи* предполагает причинение вреда живому существу. Аскет же, как предполагается, бескомпромиссен в верности принятым на себя обязательствам вплоть до риска физического ущерба для него самого.

Основные мирские обеты, по обыкновению, сопровождаются дополнительными (*guṇavratā*) и обучающими (*śikṣavratā*) обетами<sup>12</sup>, призванными усилить действие первых. Так, они ограничивают мирскую активность относительно места и сферы деятельности, видов наслаждений, времени принятия пищи и т.п. Описанию и разъяснению этих обетов посвящен особый тип джайнской литературы в жанре «шравакачара» (*śrāvakācāra*, букв. «образ жизни мирянина»), таких, например, как знаменитое и по сей день популярное сочинение Самантабхадры (VI–VII вв.)<sup>13</sup> под названием «Ратнакарандашравакачара»

<sup>10</sup> Данные обеты перечислены также в тексте другой философской традиции – «Йога-сутрах» (2.30) Патанджали, что иногда дает повод и основание исследователям выводить одну школу из другой, как это делает, например, Р. Зюденбос, утверждающий, что джайнизм вырастает из философии йоги [Zydenbos 2020: 399].

<sup>11</sup> Очевидно, что бескомпромиссное соблюдение всех обетов в полноте (в особенности *ахимсы*) привело бы к исчезновению последователей джайнизма еще во времена Махавиры – ведь и дыша, человек причиняет вред душам, обитающим в воздухе. Поэтому даже применительно к монашествующим речь может идти только о «минимизации» насилия, но никак не о совершенном его исключении.

<sup>12</sup> Более подробно об этих обетах см. [Williams 2000]

<sup>13</sup> Самантабхадра – дигамбарский учитель, логик, писавший на санскрите. Помимо трактата по этике и дисциплине для мирян «Ратнакарандашравакачара» известен философскими поэмами «Аптаманса» (букв. «Учение обретших [знание]») и «Юктыанушасана» (букв. «Наставление в обосновании»), а также гимнами *тиртханкарам*. Подробнее см. [Железнова 2018: 250].

(*Ratnakaraṇḍaśrāvākācāra*, букв. «Драгоценная корзина, [посвященная] образу жизни мирян»). В классических и средневековых текстах этого жанра списки приводимых обетов разнятся [Sogaṇi 2001: 97], что свидетельствует о подвижности джайнских представлений о должном поведении мирян и об открытости образа идеального домохозяина новым веяниям (скорее – новым ограничениям и предписаниям).

Сам же образ/облик мирянина определяется совокупностью качеств, которые проступают в человеке в зависимости от того, какой ступени на лестнице духовного самосовершенствования он достиг, что в традиции выражается понятием «пратима» (*pratimā*, букв. «изображение, образ, размер»). Иными словами, преобразование души по мере восхождения к главной цели – освобождению – может стать зримым и измеримым (пусть и по нематериальной шкале духовного преуспевания), т.е. видимым для стороннего наблюдателя, проявляющимся в поведении человека, поскольку касается в первую очередь предметов, объектов и социальной активности. Таковых ступеней для мирян в джайнизме насчитывается 11 вплоть до того момента, когда домохозяин отказывается от своей прежней жизни и уподобляется монашествующему. Внутреннее же очищение и продвижение по Пути Освобождения описывается концепцией 14 ступеней, обозначаемых словом *гунастхана* (*guṇasthāna*, букв. «ступень качеств/добродетели»). Здесь восхождение начинается с самого низшего уровня человеческой души – с состояния невежества, заблуждений и ложных взглядов, в котором отсутствует знание даже самых основных положений джайнизма и заканчивается полным освобождением от кармической зависимости, детерминирующей пребывание духовной субстанции в мире сансары. Душа взмывает ввысь – на верхушку мирового универсума, где и «пребудет до скончания века»<sup>14</sup>.

Возникнув на территории Индийского субконтинента в V в. до н.э. и являясь ярчайшим представителем шраманской культуры<sup>15</sup>, джайнизм в Индии и за ее пределами остается живой традицией по сей день. Это предполагает ответ на различные вызовы современности, носящие этический характер и связанные с ответственностью как человечества в целом, так и отдельного индивида в частности. Спектр современных проблем, не имеющих однозначного решения в настоящее время в контексте джайнской этики довольно широк: он включает в себя вопросы экологического сознания, добровольного ухода из жизни, технологической экспансии в мир живого, редактирования человеческого генома, ЭКО, клонирования и вакцинации [Donaldson, Bajželi 2021: 128–146]. Обсуждение подобных тем предполагает участие всей общины – мирян и монашествующих, профессиональных медиков и простых людей, т.е. тех, кого это касается в обычной жизни, что выводит джайнизм в качестве объекта для изучения из сферы интересов исключительно индологов на более широкую арену общечеловеческих этических вопросов.

<sup>14</sup> Подробнее о *гунастханах* см. [Железнова 2018: 104–105].

<sup>15</sup> О специфике шраманской культуры подробнее см. [Шохин 2007: 60–83].



Как выше было уже отмечено, текст «Татпарья-вритти» Падмапрабхи Маладхаридевы – единственный (известный на сегодняшний день) написанный на санскрите комментарий к «Нияма-саре» Кундакунды. Другие чрезвычайно авторитетные и популярные произведения из *Corpus Sundacondae* – «Самая-сара» (букв. «Суть учения»), «Правачана-сара» (букв. «Суть изложения [учения]») и «Панчастикая-сара» (букв. «Суть [учения о] пяти протяженных субстанциях») – имеют хождение в джайнской традиции в двух редакциях. Первая из них включается в комментарий (к соответствующему трактату) Амритачандры Сури (IX–X вв.), а вторая, содержащая большее количество стихов-гатх, входит в комментарий другого дигамбарского автора – Джаясены (XII в.). «Нияма-сара» представлена только в одной версии, причем принадлежащей перу автора, который более никаких комментариев (да и вообще иных сочинений) к другим текстам из *Corpus Sundacondae* не составил. Поэтому «Татпарья-вритти» является комментарием, кодифицирующим 186 пракритских стихов-гатх базового сочинения Кундакунды, и именно в изводе Падмапрабхи Маладхаридевы «Нияма-сара» входит в философский раздел (*dravya-anu yoga*, букв. «исследование субстанции») дигамбарского собрания наиболее авторитетных текстов. Комментарий «Татпарья-вритти» (и, соответственно этому, «корневой» текст «Нияма-сары») поделен на 12 глав-*адхикар*, названия которых отражают основную тематику данной главы: 1) душа (*jīva*); 2) не-душа (*ajīva*); 3) чистое состояние сознания (*śuddhabhāva*); 4) обыденное поведение (*vyavahāracāritra*); 5) раскаяние с точки зрения высшего смысла (*paramārthapratikramaṇa*); 6) подлинное отречение (*niścayaapatyākhyāna*); 7) высшее исповедание (*paramālocanā*); 8) искупление с чистой подлинной точки зрения (*śuddhaniścayaaprayaścitta*); 9) высшее сосредоточение (*paramasamādhi*); 10) высшая преданность (*paramabhakti*); 11) ежедневные обязанности с высшей подлинной точки зрения (*niścayaaparamāvaśyaka*); 12) чистая направленность сознания (*śuddhopayoga*).

Как основной текст, так и собственно комментарий, представляют собой философское (онтологическое *par excellence*) обоснование «практической» составляющей джайнской доктрины. При этом Падмапрабха Маладхаридева вплетает в свою экзегезу цитаты из сочинений других дигамбарских авторов (Самантабхадры, Амритачандры Сури, Видьянанды<sup>16</sup> и т.д.), а также стихи собственного сочинения и демонстрирует глубокое знание не только джайнской философской традиции, но и свободное владение разнообразными стихотворными размерами применительно к стоящим перед ним герменевтическим задачам. Зачастую комментатор-стихотворец прибегает к использованию мирских образов прекрасного, сравнивая (несколько неожиданно для аскетической джайнской традиции) освобождение от мира сансары с красотой женщины, а также с прелестью богини благополучия и процветания Шри. Тем самым Падмапрабха старается передать и Благость джайнской Дхармы, и ее Красоту, создавая своего рода джайнский вариант «прекрасно-благого» – калокагатии

<sup>16</sup> Видьянанда – дигамбарский философ первой половины IX в., комментатор, известный также сочинениями по логике и теории познания.

(καλοκαγαθία). В то же время «Татпарья-вритти» не содержит инструкций и рекомендаций относительно того, как должна решаться та или иная нравственная дилемма или как следует поступать в каждом конкретном случае (этому посвящены тексты другого жанра – шравакачара). Здесь развертывается иной «сюжет», а именно – какова подлинная реальность, скрытая за совершаемыми поступками, предписанными ритуалами. Иначе говоря, какова же истинная СУТЬ ВОЗДЕРЖАНИЯ.

Отрывок из первой главы «Татпарья-вритти» переведен по изданию: Śrīmadbhagavatkundakundācāryadevapraṇīta Śrī Niyamasār mūl gāthāḥ, saṃskṛt chāyā, Hindī padyānuvād Śrīpadmaprabhamaladhāridevaviracit saṃskṛtīkā aur uske Hindī anuvādsahit. Songadh: Śrī Digambar Jain Svādhyāyāmandir Trust, 2008. Комментируемый текст Кундакунды отмечен жирным курсивом мной, простым курсивом выделены стихотворные строки других дигамбарских авторов. В соответствии с изданием в скобках указаны стихотворные размеры, стихи самого Падмапрабхи Маладхаридевы имеют сплошную нумерацию.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### *Ачарья Кундакунда*

#### **Сочиненная благословенным почтенным ачарьей<sup>1</sup> Кундакундой почтенная «СУТЬ ВОЗДЕРЖАНИЯ»**

**Комментарий-толкование, составленное почтенным  
Падмапрабхой Маладхаридевой**

*Перевод с санскрита и комментарии Н.А. Железновой*

### ГЛАВА «ДУША»

(малини<sup>2</sup>)

Будучи твоим, о высший атман, подобных себе, смущенных заблуждением,  
В силу немалой подчиненности как я [могу] почитать Будду и других? |

<sup>1</sup> *Ачарья (ācārya)* – почетный титул, обозначающий учителя, главу большой монашеской общины [Железнова 2018: 61].

<sup>2</sup> *Малини (mālinī)* – стихотворный размер, разновидность *атишакарри*, состоит из четырех 15-сложных частей, после восьмого слога – цезура: U U U U U U – – || – U – – U – U. Подробнее см. [Сыркин 1958: 334].

Прославлю ли я [тебя] Сугатой<sup>3</sup>, или Хранителем гор<sup>4</sup>, или Владыкой речи<sup>5</sup>,

Или Шивой, или сияющим почтенным Джинной, подчинившим рождение? ||1||

(ануштубх<sup>6</sup>)

Я восхваляю речь сдержанных в речах повелителей, носителей лотосовых ликов, |

[Выступающую] средством всей совокупности высказываний, основанных на двух точках зрения<sup>7</sup>. ||2||

(шалини<sup>8</sup>)

Твердого в Учении<sup>9</sup>, господина Шри<sup>10</sup>, [предводителя] войска сиддх<sup>11</sup>,

Прежде Бхатту Акаланку<sup>12</sup> – солнце среди лотосов рассуждения, |

И луну в море слов – Пуджьяпаду<sup>13</sup> я восхваляю,

И богатого в знании этого Виранандина<sup>14</sup>, владыку давших обеты. ||3||

(ануштубх)

Для спасения способных [к освобождению душ] о чистоте собственного атмана снова |

Я привожу толкование на «Суть воздержания», называемое «Татпарья». ||4||

<sup>3</sup> Сугата (*Sugata*, букв. «Благосущий» или «Благо ушедший») – традиционный эпитет Будды в буддийской традиции. Здесь речь идет о том, что этим и ниже приведенными именами в истинном смысле можно назвать не Будду, Брахму, Вишну и Шиву, которые сами с точки зрения джайнской традиции находятся под властью заблуждений и страстей, а только преодолевший страсти и заблуждения свой собственный атман, а все имена иных богов являются в действительности его эпитетами.

<sup>4</sup> Хранитель гор (*magadhara*) – одно из имен Кришны.

<sup>5</sup> Владыка речи (*Vāgadhiṣa*) – один из эпитетов бога Брахмы.

<sup>6</sup> *Ануштубх* (*anuṣṭubh*) – стихотворный размер, состоящий из четырех стихотворных строчек-пад по восемь слогов. В классическом санскрите также именуется шлокой. Подробнее см. [Тавастшерна 2003: 8]

<sup>7</sup> Две точки зрения – обыденная и подлинная. Первая описывает мирской уровень знания, то, какими вещи или события нам кажутся, вторая же показывает то, каковы они на самом деле. Подробнее см. [Железнова 2018: 97, 209].

<sup>8</sup> *Шалини* (*śālinī*) – стихотворный размер, являющийся разновидностью *триштубха*; состоит из четырех 11-сложных частей, после четвертого слога ставится цезура: – – – || – U – – U – U [Сыркин 1958: 330].

<sup>9</sup> Учение (*siddhānta*) – в данном случае имеется в виду совокупность всех авторитетных джайнских писаний. Также см. выше, примеч. 5.

<sup>10</sup> Шри (*Śrī*) – в индийской культуре богиня процветания и благополучия.

<sup>11</sup> *Сиддха* (*siddha*, букв. «достигший») – так в джайнской традиции называют тех, кто достиг конечной цели – освобождения из колеса сансары [Железнова 2018: 266].

<sup>12</sup> Акаланка Бхатта (VIII в.) – дигамбарский мыслитель, прославившийся своими работами по логике. Подробнее см. [Акаланка Бхатта 2022: 13–38].

<sup>13</sup> Пуджьяпада (V–VI вв.) – дигамбарский учитель, известный своим комментарием к «Таттвартхадхигама-сутре» Умасвати (III–IV вв.) и сочинениями об истинной природе духовной субстанции. Подробнее см. [Пуджьяпада 2015: 12–36; Железнова 2018: 234–235].

<sup>14</sup> Виранандин – учитель Падмапрабхи Маладхаридевы.

Более того:

(арья<sup>15</sup>)

Но о смысле правильно переданных по цепочке шрутадхар<sup>16</sup>,  
составленных ганадхарами<sup>17</sup> – |

хранителями достоинств, высших агам

что я, недалекий, [могу] сказать? ||5||

А также:

(ануштубх)

Наш ум сейчас снова и снова сильно захвачен |

Густым вкусом «сока»<sup>18</sup> высших агам ||6||

(ануштубх)

Содержащие [объяснение] пяти протяженных субстанций<sup>19</sup>, шести суб-  
станций<sup>20</sup>, семи |

«реальностей»<sup>21</sup>, девяти категорий<sup>22</sup>, отречение<sup>23</sup> и другие истинные дея-  
ния сутры ранее составлены [учителем Кундакундой] ||7||

Но хватит чрезмерных подробностей! Этого толкования вполне достаточно.

Затем [приводится] воплощение сутры:

*ṇatīṅṇa jīṇaṇ vīraṇ aṇaṇṇavaraṇṇaṇṇadaṇṇasaṇṇasahāvaṇ |*

*voṇṇhāṇi ṇiṇṇamaṇāraṇ kevalisudakevalībhaṇṇidaṇ ||1||*

**1. Поклонившись Джине-Вуре, по своей природе [являющемуся] из-  
бранным знанием и видением, |**

**Я объясню «Суть воздержания», проповеданную всеведущими и шрута-  
кевалинами. ||**

Так, здесь [в словах] «Поклонившись Джине» в начале шастры приведено  
необычное приветствие.

<sup>15</sup> *Арья (āryā)* – один из наиболее популярных стихотворных размеров в индийской поэзии. Он состоит из семи с половиной стоп, содержащих по четыре единицы длительности: – –; U U U; – U U; U U – [Сыркин 1958: 326].

<sup>16</sup> *Шрутадхара (śrutadhara)*, букв. «держатель услышанного»; др. назв. *Шрутакевалин* – титул знатока писания, помнившего наизусть все подлинные проповеди Махавиры. В дигамбарской традиции последним *шрутакевалином* считается Бхадрабаху, чье имя связано с эпохой Чандрагупты Маурьи (прав. в 322–298 гг. до н.э.). Подробнее см. [Железнова 2018: 327].

<sup>17</sup> *Ганадхары (gaṇadhara)*, букв. «держатель общины») – ближайшие ученики Махавиры, от их имени и на основании их передачи составлялся корпус канонических книг. Подробнее см. [Железнова 2018: 98].

<sup>18</sup> «Сок» (*sāra*) – здесь обыгрывается значение слова, входящего в название комментируемого текста «Нияма-сара» и имеющего смысл «сок, суть, сущность».

<sup>19</sup> Пять протяженных субстанций (*pañcāstikāya*) – душа (*jīva*), не-душа (*ajīva*), пространство (*ākāśa*), условие движения (*dharma*) и условие покоя (*adharmā*).

<sup>20</sup> Шесть субстанций (*ṣaddravya*) – пять вышеперечисленных и время (*kāla*)

<sup>21</sup> Семь «реальностей» (*saptatattva*) – душа (*jīva*), не-душа (*ajīva*), связанность (*bandha*), приток (*āsrava*) кармы, остановка (*saṇvara*) притока кармы, уничтожение (*nirjarā*) и освобождение (*mokṣa*).

<sup>22</sup> Девять категорий (*navapadārtha*) – семь вышеперечисленных плюс добродетель (*puṇya*) и порок (*pāpa*).

<sup>23</sup> Все приведенные термины разъясняются далее в тексте.

«Поклонившись» и т.д. Побеждает (jayati) все заблуждения, вождение и отвращение – причины обретения «чаши» множества рождения, поэтому «Джина» (Jina, букв. «победитель»). Вышедший [на битву] герой, сражается, убивает, наступает на врага-карму и побеждает, поэтому Вира (букв. «герой»). Настоящий владыка, с именами «Почтенный Вардхамана», «Санматинатха»<sup>24</sup>, «Великий Махавира», Парамешвара, Махадевадхидева<sup>25</sup>, последний тиртанатха<sup>26</sup>, воспринимающий все движимое и недвижимое в трех мирах<sup>27</sup>, способный к различению в одно мгновение субстанций, атрибутов и модусов, наделенный всецелым незапятнанным совершенным знанием и видением; ему поклонившись, я расскажу, объясню – таков смысл. [Вопрос:] что? [Ответ:] «Суть воздержания». Поскольку слово «воздержание» относится к правильному видению, знанию и поведению, то «Суть воздержания» посвящена собственной сущности чистой «тройкой драгоценности». [Вопрос:] какой? [Ответ:] проповеданной всеведущими и шрутакевалинами. Всеведущие – хранители всецелого непосредственного знания, шрутакевалины – хранители [знания] писаний обо всех субстанциях; этими всеведущими и шрутакевалинами проповеданную высшую агаму под названием «Суть воздержания», создательницу всего возможного множества благ, я расскажу. Так сразу за прославлением особого избранного божества утверждено в составленных прежним наставником<sup>28</sup>, божественным учителем, почтенным ачарьей Кундакундой. Так приведено толкование всех слов.

(малини)

Да победит убийцу чистого состояния сознания Виры, почитаемый существами в трех мирах, [чье] единственное царство – полное просветление, |

[Тот, кому] поклоняется собрание рожденных на небе [богов], уничтоживший семя древа рождения,

[Чья] обитель – собрание, [чья] обитель – совершенное процветание. ||8||

*maggo maggaphalaṃ ti ya duvīhaṃ jīṇasāsaṇe samakkhyādaṃ |*

*maggo mokkhaṃvāo tassa phalaṃ hoī nīvāṇaṃ ||2||*

**2. В наставлении Джини сказано о двух вещах – о Пути и плоде Пути. | Путь – направленность [сознания] на Путь. Его плодом является нирвана. ||**

Вот пояснение описания собственной сущности этого плода Пути Освобождения.

<sup>24</sup> Санматинатха (*Sanmatinātha*) – букв. «Господин истинной мысли».

<sup>25</sup> Парамешвара и Махадева – эпитеты Шивы. Здесь же подразумевается, что истинным «высшим господином» (*Parameśvara*) и «великим богом» (*Mahādeva*) является только освободившийся от страстей Джина.

<sup>26</sup> Тиртанатха (*tīrthanātha*) – букв. «господин тиртхи/переправы», синоним слова тиртанкар.

<sup>27</sup> Согласно джайнской космографии, универсум имеет трехчастную структуру и состоит из нижнего мира (*adhloka*), среднего мира (*madhyaloka*) и высшего мира (*ūrdhvaloka*). Подробнее см. [Железнова 2018: 169].

<sup>28</sup> В тексте: *upadhūya*. Обычно под этим словом подразумевается традиционный титул, который получает монах, обретший право проповеди и наставления других монахов. Здесь данное слово используется в качестве гонографического обозначения.

В силу сказанного в [«Таттвартхадхигама-сутре»<sup>29</sup> 1.1:] «Путь Освобождения – правильное видение, знание и поведение». Путь есть чистая «тройкая драгоценность»; плод Пути – отсутствие нового рождения, [он обозначается] тилаком<sup>30</sup>, игриво украшающим верхушку лба женщины. Действительно об этих двух предметах сказано прежними наставниками, хранителями четырех [видов] знания в учении высших бесстрастных всезнающих. Благодаря высшей безотносительности Путь, заключающийся в чистой «тройкой драгоценности» – правильной вере в реальность естественно<sup>31</sup> высшего атмана, полном знании и практике, [является] средством освобождения. Плод этой чистой «тройкой драгоценности» – реализация собственного атмана.

(притхви<sup>32</sup>)

Иногда люди следуют за блаженством, порожденным желаниями и удовольствиями,

Иногда же в этом колесе [сансары их удерживает] мысль о сохранении богатства. |

Иногда же только тот, кто, вступив на Путь избранного Джини,

Умудренный, идет к спасению, погрузившись в естественный атман. ||9||

*ñiyameṇa ya jaṃ kajjaṃ taṃ ñiyamaṃ ṇāṇadaṃsaṇacarittaṃ |*

*vivariyapariharatthaṃ bhaṇidaṃ khalu sāramiṭi vayaṇaṃ ||3||*

**3. Воздержание – это то, что непременно следует практиковать – знание, видение и поведение. |**

**Это названо «сутью» с целью устранения ошибки. ||**

Здесь посредством разъяснения сути слова «воздержание» говорится о собственной сущности естественной «тройкой драгоценности». Воздержание – это такое заключающееся в естественных безграничных атрибутах преобразование сознания чистого знания, которое утверждено в природном высшем изменяющем [карму] состоянии [сознания]. И непременно, обязательно то, что следует практиковать, собственная суть применения [воздержания – это] знание, видение и поведение. Среди этих трех знание следует рассматривать как полное знание реальности естественно высшего атмана вследствие полного отсутствия опоры на чуждые субстанции из-за силы внутренней активности. Видением же является только высшая вера, порожденная естественно чистой субстанцией – душой – в месте рождения в наслаждении чистой внутренней реальностью души, стремящейся к благословенному чистому счастью самой собой. Поведение – неколебимое состояние только высшего атмана, причина [чего] заключается в подлинном знании и видении. Однако сказано «суть» [применительно к] этому слову «воздержание» с целью устранения ошибки [в отношении] причины нирваны<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Перевод этого текста и о нем см. [Железнова 2012: 51–178].

<sup>30</sup> Тилак (*tilaka*) – священный знак, наносимый на лоб сандаловой пастой, пеплом и т.д.

<sup>31</sup> В тексте: *nija*... Автор комментария часто использует различные санскритские синонимы для обозначения естественного, «природного», состояния чистого атмана – *sahaja*, *nija*, *svabhāva*, которые подчеркивают истинную сущность духовной субстанции, в отличие от ее сансарного, нечистого (*aśuddha*) и неестественного (*vibhāva*) состояния, т.е. связанности кармой.

<sup>32</sup> *Prithvi* (*pr̥thvī*) – стихотворный размер, являющийся разновидностью *атьяшти*, который состоит из четырех 17-сложных частей. Цезура ставится после восьмого слога, иногда после 11-го: U – U U U – U – || U U U – U – – U U [Сыркин 1958: 335].

<sup>33</sup> *Нирвана* (*nirvāṇa*) – в джайнизме: синоним освобождения, выхода из колеса сансары.

(арья)

Так обретя свободную от ошибки не [самую] высшую «тройкую драгоценность», я |

Достигаю бестелесного счастья, рожденного «красавицей» – освобождением<sup>34</sup>. ||10||

*ñiyataṃ mokkhaṅvāo tassa phalaṃ havadī paramañivvāṇaṃ |  
edesiṃ tiṅhaṃ pi ya patteyaṃarūvaṇā hoi* ||4||

**4. Воздержание – средство освобождения, его плодом является нирвана. |  
Каждому из тех трех также дается разъяснение. ||**

Вот описание характеристик, способов и видов «тройкой драгоценности».

Освобождение – очевидное обретение высшего блаженства, достигаемое через уничтожение всех карм. Средство [обретения] этого великого блаженства – преобразование ранее описанной в прямом смысле «тройкой драгоценности». А также приводится разъяснение каждого из этих трех: знания, видения и поведения. [Вопрос:] как? [Ответ:] «это – знание, это – видение, это – поведение» и другими способами. Характеристики видения, знания и поведения следует узнать из нижеприводимых сутр.

(мандакранта<sup>35</sup>)

Средство освобождения возникает у аскетов, [обретших] суть чистой «тройкой драгоценности».

Ведь атман не чужд знанию и не отличен от видения. |

Он не является чуждым и нравственности<sup>36</sup>. Так проповедано освободившимися.

Поняв [это, он] не идет снова в материнское чрево для рождения. Он способен [к освобождению]. ||11||

*attāgamataccāṇaṃ saddahaṇādo havei sammattaṃ |  
vavagayaosesadoso sayalaguṇappā have atto* ||5||

**5. Праведность возникает от веры в обретших [знание], агамы и «реальности». |**

**Полностью избавившийся от недостатков всех атрибутов атман может стать обретшим [знание]. ||**

Вот описание собственной сущности обыденной праведности.

Обретший [знание] – свободный от беспокойства. А беспокойством [является] всякое заблуждение, вожделение, отвращение и т.п. Агамы – собрание четырех [типов] речений<sup>37</sup>, могучее в способности пространно [объяснить]

<sup>34</sup> В тексте: *apunarbhavabhāminūyāṃ* – букв. «в женщине отсутствия нового рождения». Имеется в виду, что это бестелесное счастье порождается освобождением, олицетворяемым рождающей женщиной.

<sup>35</sup> *Мандакранта* (*mandākrāntā*) – стихотворный размер, разновидность *атьяшти* (см. выше, примеч. 47). Цезура ставится после четвертого и десятого слогов: – – – – || U U U U – || – U – – U – U [Сыркин 1958: 337].

<sup>36</sup> Нравственность (*śīla*) – в джайнизме: совокупность правил и ограничений, позволяющих соблюдать принятые обеты. Подробнее см. [Пуджяпада 2015: 255–258].

<sup>37</sup> Четыре типа речений (*caturavacana*) – вероятно, здесь имеется в виду собрание канона, условно именуемое в дигамбарской традиции «четыре веды»: *пратхама-ануйога* (мировая история), *карана-ануйога* (космология), *дравья-ануйога* (философия) и *чарана-ануйога* (этика и ритуал). Подробнее см. [Железнова 2018: 32].

все вещи, исходящие от этого лотосоликого [Джины]. «Реальности» разделены на внешнюю реальность, внутреннюю реальность и реальность высшего атмана. Или же так: [они] бывают семи видов из-за разделения на душу, не-душу, приток [кармы], остановку [притока], уничтожение [кармы], связанность и освобождение. Обыденная праведность – это правильная вера в эти [«реальности»].

(арья)

Разве нет у тебя по отношению к полностью отсекшему страх рождения Благословенному преклонения? |

В таком случае ты попал в пасть крокодила посреди океана рождений. ||12||

*chuhatanhabhūroso rāgo moho cimtā jarā rujā miccū |*

*sedam kheda mado rai vimhiyaṇiddā jaṇuveggo ||6||*

**6. [Недостатки – это] голод, жажда, страх, ярость, вожделение, заблуждение, [ложное] размышление, старость, болезнь, смерть, |**

**пот, печаль, высокомерие, удовольствие, удивление, сон, рождение и беспокойство. ||**

Вот описание собственной сущности 18 недостатков.

Голод создается сильным и средним мучением, [вызванным порождающей] неприятные чувства [кармой]. Жажда вызывается [порождающей] неприятные чувства сильной и более сильной, средней и слабой болью. Страх бывает семи видов в силу разделения на [страх] этого мира, иного мира, отсутствия защиты, отсутствия контроля, смерти, чувств и внезапности. Ярость – сильное изменение [сознания] гневающегося мужчины. Вожделение [бывает] похвальным и порицаемым. Похвальное вожделение порождается даянием, нравственностью, постом, услужением учителям и людям; порицаемое же вожделение – изменением [сознания, вызванным] любопытством слушать и обсуждать сплетни о женщинах, царях, ворах и еде. Похвальное заблуждение идет от привязанности к общине шраманов четырех «варн»<sup>38</sup>, обратное [этому является] порицаемым. Похвальное размышление [имеет] форму «добродетельного»<sup>39</sup> и «чистого»<sup>40</sup> [созерцания], обратное [этому является] порицаемым. Старость – это вызванное возрастом изменение тела у людей и животных. Болезнь – именно телесная боль, порожденная ядом ветра, желчи и слизи<sup>41</sup>. Смертью называется разрушение имеющих начало и конец индрий<sup>42</sup> тела, обозначающих

<sup>38</sup> Здесь под «варной» понимается принадлежность к одной из четырех частей джайнской общины (*sangha*): монахи, монахини, миряне и мирянки.

<sup>39</sup> «Добродетельное» созерцание (*dharmadhyāna*) – третий вид созерцания в джайнизме, предполагающий размышление о положениях джайнизма касательно сущности души и не-души с двух точек зрения – обыденной и подлинной, а также умное видение 14 миров джайнского космоса. Подробнее см. [Железнова 2018: 143].

<sup>40</sup> «Чистое» созерцание (*sukladhyāna*) – четвертый вид созерцания в джайнизме, заключающийся в концентрации сознания на рассмотрении субстанций и переходе к состоянию освобождения. Подробнее см. [Железнова 2018: 143].

<sup>41</sup> Здесь отсылка к общеиндийской теории телесных жидкостей – гуморов (*doṣa, vikāra*), их избытком или недостатком могут быть вызваны различные болезни.

<sup>42</sup> *Индрия (indriya)* – познавательная способность, включающая в себя сам орган чувства и соответствующую ему психическую восприимчивость. В джайнизме насчитывается пять *индрий*: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. К ним примыкает *ум-манас*, имеющий статус квази-индрии, не-индрии.



различные ложные модусы – людей, обитателей ада и т.д. Пот – порожденная созревaniem не-благой кармы, вызванная телесным трудом, связанная с гнилостным запахом выступившая на коже куча капель воды. Печаль – получение нежеланного. Высокомерие порождено самопревозношением благодаря текущему в уши всех людей «нектару» [славы] из-за могущества, силы, рода, природного тела, прирожденного искусного поэтического дарования. Удовольствие – это высшая радость у людей от вещей. Удивление [возникает у того, кто] отказался от состояния размышления, имеющего единый высший «вкус», из-за никогда ранее не виденного. Рождение [есть] появление [на свет] в облике бога, обитателя ада, животного или человека благодаря только благой карме, только не-благой карме, лживости или смешению благой и не-благой карм [соответственно]. Сон – исчезновение света знания из-за проявления затемняющей видение кармы. Беспокойство – это состояние огорчения из-за разъединения с желаемым. Три мира охвачены этими великими недостатками. Бесстрастный всеведущий избавлен от них

*so dhammo jattha dayā so vi tavo visayaṇiggaho jattha |  
dasaatḥṭhadosarahio so devo ṇatthi saṇdeho ||1||*

1. То – Дхарма, где даяние; то – аскеза, где не-привязанность к объектам [чувств]. |

*Лишенный восемнадцати недостатков – без сомнения бог*<sup>43</sup>. ||

А также сказано почтенным Видьянандой Свамином:

(малини)

1. Способ достижения желанного плода – благое просветление,

И оно известно из благих шастр, а их появление – от обретших [знание]. |

Поэтому они почитаемы из-за дара просветленных,

Дабы благочестивые не забыли полученную помощь. ||

А также ведь:

(малини)

Почитаемый сотней Индр, правящий изобильным истинным просветлением,

Владыка победителей Камы<sup>44</sup>, уничтоживший массу дурных пороков, |

Перед стопами [кого] склонился носящий венок из лесных цветов [Кришна],  
солнце лотосов способных [к освобождению душ], |

Пусть всегда являет благоволение нам Неми[натха]<sup>45</sup> –

владыка] «земли наслаждений»<sup>46</sup>. ||13||

*ṇissesadosarahio kevalaṇṇāṇāiparamavibhavajudo |*

*so paramappā uccaī tattivārīo ṇa paramappā ||7||*

<sup>43</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>44</sup> Кама – индийский бог любви.

<sup>45</sup> Неминатха – 23-й *тиртханкар* джайнизма; в джайнской «историософии» считается двоюродным братом Кришны.

<sup>46</sup> «Земли блаженства» (*bhogabhūmi*) – понятие джайнской космологии, обозначающее регионы наслаждений, где не требуется совершать усилия, чтобы получить необходимые для жизни предметы, поскольку все они произрастают на деревьях исполнения желаний. Подробнее см. [Железнова 2018: 79].

**7. Полностью лишенный недостатков, наделенный совершенным знанием и другими [видами] высшего могущества |**

**Называется высшим атманом, отличный от него – не высший атман. ||**

Вот объяснение собственной сущности тиртханкара – высшего бога.

Разрушающие кармы разрушают атрибуты атмана – это затемняющие знание и видение, препятствующая [проявлению] силы, вводящая в заблуждение. Уничтоживший их без остатка полностью свободен от недостатков. Или же так: искоренивший упомянутые в предыдущей сутре 18 великих недостатков называется полностью свободным от недостатков. [Он] избилует блаженством, заключающимся во всецелом незапятнанном совершенном просветлении, совершенном видении, высшем бесстрастии и множестве других [видов] могущества. Только тот [является] благословенным архатом<sup>47</sup>, Парамешварой, кто [становится] высшим атманом, [выступая] следствием, порожденным размышлением высшего атмана, [выступающего] естественной причиной проявленной в трех мирах вечной блаженной единой собственной формы. Сансарными [душами являются] все сжигаемые высокомерием боги, состоящие из качеств, противоположных тем, что у этого благословенного Парамешвары.

А также сказано почтенным божественным ачарьей Кундакундой:

*tejo diṭṭhī ṇāṇaṃ iḍḍhī sokkhaṃ taheva īsariyaṃ |*

*tihuvaṇaṇarahāṇadaīyaṃ māhappaṇaṃ jassa so ariho ||1||<sup>48</sup>*

1. Огонь, видение, знание, сверхъестественные силы, счастье, тело, могущество, |

Обретение силы в трех мирах – у кого такое величие, он – архат. ||

А также [в «Атмакхьяти»<sup>49</sup>, шлока 24] сказано почтенным Амритачандрой Сури:

(шардулавикридата<sup>50</sup>)

Следует воспевать счастье тех, кто купаются в великолепии в десяти направлениях,

Кто омываются блеском, кто красотой похищают разум людей славных великих могуществом, |

Божественным звуком очевидно истекающего нектара для слуха,

Повелителей тиртхи<sup>51</sup> – носителей тысячи восьми характеристик, божеств. ||1||

<sup>47</sup> *Архат* (*arhat*, букв. «достойный [нирваны]») – человек, достигший всеведения.

<sup>48</sup> Источник цитаты не установлен.

<sup>49</sup> «Атмакхьяти» (*Ātmakhyāti*) – комментарий Амритачандры Сури к «Самая-саре» Кундакунды.

<sup>50</sup> *Шардулавикридата* (*śārdūlavikrīḍita*) – стихотворный размер, разновидность *атидхрити*. Состоит из четырех 12-сложных частей, после 12-го слога стоит цезура:

– – U U – U – U U U – || – – U – – U U [Сыркин 1958: 337].

<sup>51</sup> *Тиртха* (*tīrtha*) – букв. «переправа, брод». Данный термин используется в джайнизме в двух значениях: 1) джайнское Учение как «переправа» на другой берег существования, т.е. выход из сансары; 2) джайнская община, состоящая из четырех типов людей – монахов, монахинь, мирян и мирянок.

Ведь также:

(малини)

[Перед тем,] кто подобен пчеле, проникающей внутрь лотоса,

[Чье] знание этого мира и не-мира всегда ясно сияет, |

Я действительно преклоняюсь перед этим Неми[натхой]-тиртханкаром,

[Благодаря которому] я также [могу] на руках переплыть водный океан.

||14||

*tassa muhuggadavayaṇaṃ puṇḍarīkāsavirahīyaṃ suddhaṃ |*

*āyagatamīdi parīkahiyaṃ teṇa du kahiyaṃ havanti taccatthā ||8||*

**8. Провозглашенная из его уст речь чиста, свободна от ошибок непоследовательности – |**

***Это называется агамами. Им же объяснен смысл «реальностей». ||***

Вот разъяснение собственной сущности высших агам.

Высшими агамами называется пространное собрание четырех [типов] высказываний, вышедших из уст этого Парамешвары, свободное от ошибок непоследовательности, чистое из-за отсутствия насилия и других порочных деяний, в которых наставляют порочные сутры других школ. Это [так] вследствие отсутствия вожделения у благословенного [Джины]. Объясненные в высших агамах семь «реальностей»<sup>52</sup> и девять категорий<sup>53</sup> вливаются «нектаром» в почтительно склоненные уши способных [к освобождению людей]. [Это возможно] благодаря опоре на руки у всех способных [к освобождению] людей, тонущих в великом водовороте океана сансары; [это возможно] благодаря зеркалу, [отражающему] прекрасный лик спасения; [это возможно] благодаря [сиянию] драгоценной верхушки шпиля дворца естественного бесстрастия; [это возможно] благодаря первой лестнице дворца неизведанного освобождения от углей порицаемого вожделения, возникшего от чувственного наслаждения; [это возможно] благодаря дождевой туче, способной уничтожить великие мучения поджаривающихся всех страдающих людей.

А также сказано почтенным Самантабхадрой Свамином [в «Ратнакарандашравакачаре», 42]:

(арья)

*То представление, которое достаточно, без преувеличения,*

*без ошибок, соответствующее |*

*[предмету], без сомнения знающие агама назвали [подлинным] знанием.*

||42||

(харини<sup>54</sup>)

Игру игр, чистую причину причин нирваны,

Нектар для ушей всех способных [к освобождению] – истинную речь Джины. |

<sup>52</sup> См. выше, примеч. 37.

<sup>53</sup> См. выше, примеч. 38.

<sup>54</sup> Харини (*hariṇī*) – стихотворный размер, разновидность размера *атьяшти* (см. выше, примеч. 48); цезура ставится после шестого и десятого слогов: U U U U U – || – – – || U – U U – U U [Сыркин 1958: 336].

Воду для успокоения горящего леса рождений,  
 Всегда восхваляемую йогинами Джины, я ежедневно прославляю. ||15||  
*jīvā poggalakāyā dhammādhammā ya kāla āyāsaṃ |*  
*taccatthā idī bhaṇḍidā nāṇaguṇapajjaehiṃ saṃjuttā* ||9||

**9. Категории «реальностей» – души, материальные тела, условие движения и условие покоя, время, пространство. |**

**Сказано, что они наделены множеством атрибутов и модусов. ||**

Здесь приведены по отдельности наименования шести субстанций.

Душа – [это то, что] живет, будет жить или жило ранее посредством десяти пран, называемых осязанием, вкусом, обонянием, зрением, слухом, умом, речью, телом, жизнью и вдохом-выдохом. Это сказано с общей точки зрения. С подлинной [же точки зрения] душа [является] вместилищем психических пран. С обыденной [точки зрения] душа [является] вместилищем физических пран. С чистой различающей обыденной [точки зрения] чистая душа-следствие выступает вместилищем совершенного знания и других чистых атрибутов. С нечистой не различающей обыденной [точки зрения] душа является вместилищем чувственного знания и других неестественных атрибутов. С чистой подлинной [точки зрения] чистая душа-причина является вместилищем естественного знания и других высших естественных атрибутов. Она сознательна. Сознание – ее атрибут. Она бестелесна. Бестелесность – ее атрибут. Она чиста. Чистота – ее атрибут. Она не чиста. Нечистота – ее атрибут<sup>55</sup>. Так же [обстоит дело и с] модусами. Так, материя – [то, что] наделено по природе разъединением и соединением. Телесность – вместилище белого и других цветов. Ведь телесность – ее атрибут. Она лишена сознания. Отсутствие сознания – ее атрибут. Условие движения – источник<sup>56</sup> естественного и неестественного перемещения душ и материи, измененных действиями естественного и неестественного перемещения. Условие покоя – источник пребывания их, измененных действиями естественного и неестественного перемещения. Пространство характеризуется предоставлением места пяти [субстанциям]. Время – источник преобразования пяти [субстанций]. У четырех бестелесных [субстанций] чистые атрибуты, модусы и виды такие же.

(малини)

Такова драгоценность, находящаяся посреди океана Пути господина Джины,  
 Это ведь луч дворца сияния, рожденный шестью субстанциями. |

Он направлен в сердце с целью украшения отточенного ума,  
 Являясь сущностью высшего благого желанного чувства. ||16||

*jīvo avagatao uvaogo nāṇadamsaṇo hoī |*  
*nāṇuvaogo duvīho sahāvaṇāṇaṃ vihāvaṇāṇaṃ tī* ||10||

<sup>55</sup> Здесь автор комментария имеет в виду, что атрибуты души могут быть как сущностными, постоянными (например, сознание), так и привходящими (например, нечистота как следствие связанности кармой).

<sup>56</sup> В тексте: *hetuḥ*, что может быть понято и как «причина». Однако в более ранней традиции (Кундакунда, Пуджьяпада и т.д.) условие движения понимается именно как то, что содействует движению, но не является его причиной, которая заключается в собственной природе способных к движению душ.

**10. Душа наделена направленностью [сознания]. Направленность [сознания] бывает знанием и видением. |**

**Направленность [сознания] – знание [бывает] двух видов: естественное знание и неестественное знание. ||**

Здесь приведена характеристика направленности [сознания].

Направленность [сознания] – изменение, преобразование сознания атмана. Это – условие движения; душа содержит в себе условие движения. У других [субстанций эта] связь подобна [связи] света и светильника. Она [бывает] двух видов из-за разделения на знание и видение. Здесь направленность [сознания] – знание – также бывает двух видов из-за разделения на естественное и неестественное. Здесь естественное знание бестелесно, не связано, сверхчувственно, неразруσιμο. Оно также бывает двух видов благодаря отношениям «причина – следствие». Следствием же [этого является] всецелое незапятнанное совершенное знание. Причиной может быть природное знание, [имеющее] в трех временах безусловную сущность, пребывающее в высшем изменяющем [карму] состоянии [сознания]. Неестественное знание имеет только три формы: ошибочное чувственное, ошибочное [знание из] писаний и обрывочное ясновидение. Подвиды направленности [сознания] этих трех видов можно узнать из последующих двух сутр.

(малини)

Затем, постигнув все указанные Джинной виды знания, кто утверждён в своей собственной сущности, устранив чуждые состояния [сознания], |

Кто сразу проникает в действительность, [кажущуюся] лишь чудом,

Тот является сущностью высшего благого желанного чувства. ||17||

*kevalamīṇḍiyarahiyāṃ asahāyaṃ taṃ sahāvaññaṃ ti |*

*saññāṇīdaraviyappe vihāvāṇaṃ have duvihaṃ ||11||*

*saññāṇaṃ caubheyaṃ madisudaohī taheva maṇapaṇṇaṃ |*

*aṇṇāṇaṃ tiviyappaṃ madiyāi bhedado ceva ||12||*

**11. Естественное знание – то, [которое] совершенно, независимо от индрий,**

**самодостаточно. |**

**Неестественное знание, противоположное правильному знанию, может быть двух видов. ||**

**12. Правильное знание – четырех видов: чувственное, из писаний, ясновидение и телепатия. |**

**Ошибочное знание – трех видов, начиная с чувственного. ||**

Здесь сказано о видах знания.

Совершенное – в силу безусловности собственной сущности, «непокрытости» собственной сущности, лишённости последовательности, средств и перерывов. Самодостаточно – из-за не-включения вещей одной за другой. Как следствие, [такое] знание является естественным. Знание как причина таково же. [Вопрос:] почему? [Ответ:] в силу способности различать одновременно собственные формы сути самости, [выступающей] естественной причиной утверждённого в естественно высшем атмане естественного видения, естественного поведения, естественного счастья, естественной силы высшего сознания. Вот так говорится о собственной сущности чистого знания.

Теперь говорится о видах и собственной сущности чистого и нечистого знания. Чувственное знание имеет несколько видов вследствие реализации, замысла и направленности [сознания] и вследствие разделения на восприятие [в общих чертах] и т.д. Знание из писаний [бывает] двух видов вследствие разделения на реализацию и замысел. Знание-ясновидение [бывает] трех видов вследствие деления на частичное, полное и совершенное. Знание-телепатия – двух видов из-за разделения на прямое и полное. Правильное знание бывает четырехчастное, рожденное правильным видением, утвержденное в высшем состоянии [сознания]. С обретением ложных взглядов чувственное знание, [знание из] писаний и ясновидение получают другие наименования: ошибочное чувственное знание, ошибочное [знание из] писаний и обрывочное ясновидение.

Здесь естественное знание из-за включенности высшей реальности в чистую внутреннюю реальность непосредственно по своей сущности. Совершенное знание всецело непосредственно. В силу сказанного «из-за ясновидения в отношении наделенных формой»<sup>57</sup> знание-ясновидение частично непосредственно. И знание-телепатия также частично непосредственно в силу схватывания [только] части бесконечного. Два, чувственное знание и [знание из] писаний, с высшей точки зрения опосредованы, а с обыденной точки зрения являются непосредственными.

И очевидно, что среди указанных [видов] знания [имеется лишь] один корень освобождения – только естественное знание, отличающее естественно высшую реальность. А не что иное, отличное от естественного знания, у способной [к освобождению души] благодаря собственной природе изменяющего [карму] состояния [сознания] в силу своей собственной высшей природы, не достойно рассмотрения.

Пусть размышляет об атмане, наделенном красотой непобедимого спасения, всегда наделенном формой проявления естественного сознания, нектара блаженства естественно высшего бесстрастия. [Пусть размышляет об атмане, наделенном] формой способности к явному, не сокрытому высшему сознанию; [атмане, наделенном] всегда внутренним естественным высшим поведением в виде своей собственной непоколебимой устойчивости, вечно нерушимом в трех временах благодаря вере в сущность настоящего высшего сознания, [наделенном] и другими естественными безграничными [атрибутами].

Так благочестивое наставление этими и другими утверждениями как серпом отсекает распространяющиеся «корни» сансары.

(малини)

Так обретшая знание указанных видов способная [к освобождению души]

Пусть устраняет все корни ужасной сансары: |

Благие или не-благие, страдание или счастье.

Вслед за этим [она] придет к всецелому вечному счастью. ||18||

(ануштубх)

Освободившись от восприятия привязанности, став небрежным к телу, |

Невозмутимый, мудрый пусть размышляет

о теле только как [принадлежности] сознания. ||19||

<sup>57</sup> Источник цитаты не установлен.

(шардулавикридата)

Вследствие искоренения заблуждения уничтожающий похвальное и порицаемое вожделение,

Чистый благодаря разрушению «сосуда» ума, наполненного «водой» отращения, |

Свет знания, превосходный, безупречный, проявленный, вечно сияющий,

Этот восхваляемый истинный плод древа видов знания, [ему] поклонение мира. ||20||

(мандакранта)

В освобождении побеждает блаженство – естественное знание,

Несвязанное, [чье] естественное устройство расцвело, внутреннее, |

Сокрытое в чуде своего естественного сияющего сознания,

Чей свет уничтожил проявление тьмы, вечно прекрасное. ||21||

(ануштубх)

Все благо царства естественного знания, состоящее из чистого сознания, |

Я, познав этот атман, становлюсь лишенным образов. ||22||

*taha daṁsaṇauvaogo sasahāvedaraviyappado duviho |*

*kevalamīḍiyarahīyaṁ asahāyaṁ taṁ sahāvamīdi bhaṇidaṁ ||13||*

**13. Также и направленность [сознания] – видение [бывает] двух видов: естественная и иная. |**

**Естественной называется совершенная, свободная от индрий, самодостаточная. ||**

Вот разъяснение собственной сущности направленности [сознания в форме] видения.

Подобно тому как направленность [сознания в форме] знания наделена множеством видов, так же [обстоит дело и с] направленностью [сознания в форме] видения: [бывает] естественная направленность [сознания] – видение и неестественная направленность [сознания] – видение. Естественная [также бывает] двух видов: [имеющая] природу причины и [имеющая] природу следствия. Так, видеть причину [– значит иметь] веру только в такую причину победы и уничтожения всей вражеской армии пороков: [веру] во всегда чистую сущность, в проявляющее [карму] и другие четыре<sup>58</sup> [состояния души], в собственную природу естественно высшего изменяющего карму состояния [сознания], не относящегося к различным своим и чужим состояниям [сознания; веру] в собственную сущность, являющуюся сутью учения в форме причины; [веру] в незапятнанную природу, в существование только своей собственной природы; [веру] в свою сущность, единую с высшим сознанием; [веру] в чистое поведение, заключающееся в непоколебимости и устойчивости своей нерукотворной высшей сущности; [веру] в вечно чистое, незапятнанное постижение. Иное – видеть следствие, порожденное только уничтожением главной разрушающей кармы – затемняющей видение. Однако наделенная совершенным знанием эта уничтожающая [карму] душа одновременно воспринимает мир и не-мир, она высший бог – тиртханкар, достойный непосред-

<sup>58</sup> Здесь имеются в виду состояния души: подавляющее карму, уничтожающее карму, смешанное, проявляющее карму и изменяющее карму. Подробнее см. [Пуджяпада 2015: 119].

ственного восхваления людьми, способными [к освобождению] в трех мирах. С чистой различающей обыденной точки зрения [она] состоит в имеющей начало, бесконечной бестелесной сверхчувственной собственной природе, с чистым поведением, [выступающим] следствием, называемым «так-предписанным» [поведением] океана нектара счастья превосходного высшего бесстрастия своего атмана трех миров, пробужденного всецелым незапятнанным совершенным просветлением.

Так в форме «причина – следствие» сказано о естественной направленности [сознания] – видении. Неестественная направленность [сознания] – видение показывается в следующей сутре.

(индраваджра<sup>59</sup>)

Только одно заключается в видении, познании и действии –

Реальность естественного атмана, общего сознанию. |

Она касается стези спасения.

Без Пути нет освобождения. ||23||

*sakkhu acakkhū ohī tiṇṇi vi bhaṇidaṃ vibhāvadiṭṭhi tti |*

*paṇṇā duvīyappa asapaṇāvekkho ya ṇīravekkho ||14||*

**14. Неестественным называется визуальное видение, не-визуальное и ясновидение. |**

**Модус [бывает] двух видов: относящийся к самому себе и другим и безотносительный. ||**

Вот объяснение чистых модусов нечистого видения.

Подобно тому как благодаря подавлению-с-уничтожением затемняющей чувственное знание кармы [душа] познает телесные вещи, так и благодаря подавлению-с-уничтожением затемняющей визуальное видение кармы [душа] видит телесные вещи. Подобно тому как благодаря подавлению-с-уничтожением затемняющей знание из писаний кармы [душа] благодаря писанию познаёт через опосредованные проявления все телесное и бестелесное, описанное в физическом писании, порожденное вещами, так и благодаря подавлению-с-уничтожением затемняющей не-визуальное видение кармы [душа] видит посредством осязания, вкуса, слуха и зрения соответствующие объекты. Подобно тому как благодаря подавлению-с-уничтожением затемняющей знание-ясновидение кармы [душа] познает телесную субстанцию до конца чистой материи, так и благодаря подавлению-с-уничтожением затемняющей знание-ясновидение кармы [душа] видит все телесные объекты.

Здесь говорится о собственной сущности модусов сразу за истолкованием направленности [сознания]. Модус – это то, что приобретает разделение по всем направлениям. Здесь естественный модус – общее шести субстанциям, синоним, непознаваемый речью и умом, сверхтонкий, постигаемый из достоверности агам. Кроме того, [он] наделен шестичастным увеличением: увеличением на бесчисленную часть, увеличением на неисчисляемую часть, увеличением на исчисляемую часть, увеличением на исчисляемую степень,

<sup>59</sup> *Индраваджра (indravajra)* – стихотворный размер, разновидность *триштубха*. Состоит из четырех 11-сложных частей. После пятого слога возможна цезура: – – U – – U U – U – U [Сыркин 1958: 329].



увеличением на неисчисляемую степень, увеличением на бесчисленную степень. Так же [обстоит дело и с] уменьшением. Нечистый модус – модус, обозначающий людей, обитателей ада и т.п.

(малини)

Затем, при наличии чуждого состояния [сознания] один чистый атман –

Сокровищница естественных атрибутов, полное просветление. |

Тот [имеющий] чистые взгляды человек, который направляет острый ум,

Является сущностью высшего благого желанного чувства. ||24||

(малини)

Так, среди иных атрибутов и модусов истинно высших,

Рожденных в сердце лотоса, сияет атман – причина. |

Ты постигни быстро суть самости, высшую сущность Брахмы.

Пойми, ты – наилучшая способная [к освобождению души], он – [это]

ты. ||25||

(притхви)

Иногда [душа] демонстрирует истинные атрибуты, иногда атрибуты нечистых форм,

Иногда – естественные модусы, иногда – нечистые модусы. |

Наделенной ими и лишенной [их] реальности души,

Я всегда поклоняюсь, преклоняюсь ради достижения всех целей. ||26||

*paraṇārayatiriyasurā pajjāyā te vihāvamidi bhaṇidā |*

*kamṇopādhivivajjīyapajjāyā te sahāvamidi bhaṇidā ||15||*

**15. Модусы [души в виде] человека, обитателя ада, животного, бога называются неестественными. |**

**Естественными называются модусы, свободные от обусловленности кармой. ||**

Вот краткое описание естественных и неестественных модусов.

Так, говорится, что среди естественных и неестественных модусов естественные модусы [могут проявляться] двумя способами: чистый модус как причина и чистый модус как следствие. Здесь чистый модус как причина понимается так: с естественно чистой подлинной [точки зрения] только преобразование положительного пятого [вида] состояния [сознания]<sup>60</sup> благодаря собственной сущности естественных безграничных четырех [атрибутов является] чистой внутренней реальностью, заключающейся в счастье безначального, бесконечного, бестелесного, сверхчувственного естественного, чистого знания, естественного видения, естественного поведения, естественно высшего бесстрастия. Чистый модус как следствие есть только чистое изменение высшего наилучшего уничтожающего [карму] состояния [сознания] половины четырех безграничных<sup>61</sup> [атрибутов, имеющих] форму плода, наделенного совершенным знанием, совершенным видением, совершенным счастьем и совершенной силой с чистой различающей обыденной [точки зрения; изменение]

<sup>60</sup> Под пятым видом состояния сознания (*pañcamabhāva*) имеется в виду изменяющее карму состояние. Подробнее см. [Акаланка Бхатта 2022: 249–254].

<sup>61</sup> Четыре безграничных атрибута: безграничное видение, безграничное знание, безграничная сила и совершенное поведение.

имеющее начало и конец, бестелесное, сверхчувственное естественное. Или же так: в предыдущей сутре применительно к тонкой пространственно-временной точке зрения эти тонкие, общие шести субстанциям модусы в форме объекта<sup>62</sup> следует считать чистыми. Так говорится вкратце о видах чистых модусов.

Теперь говорится о модусах в форме выражения<sup>63</sup>. Модус в форме выражения выражает, проявляется через иное. [Вопрос:] почему? [Ответ:] подобно ткани, входящей в сферу действия зрения<sup>64</sup> и т.п. Или же так: [он называется так] в силу собственной естественной природы различных классов телесного, имеющих начало и конец, и в силу собственной сущности уничтожения видимого.

Модус в форме выражения [называется так] с обыденной [точки зрения] из-за другого атмана – носителя модуса благодаря собственной природе модуса атмана вследствие благого, не-благого и смешанного изменения. Модус рожденного человеком – человек, [имеющий] форму человека. С обыденной [точки зрения] в соответствии с только не-благой кармой атман рождается обитателем ада. У него модус обитателя ада, [имеющий] форму обитателя ада. С обыденной [точки зрения] в соответствии с изменением, смешанным с не-много благой кармой, атман рождается в теле животного. У него модус животного, [имеющий] форму животного. С обыденной [точки зрения] в соответствии с только благой кармой атман [рождается] богом. У него модус бога, [имеющий] форму бога.

Более подробно об этом модусе следует посмотреть в другой агаме.  
(малини)

Тот, кто, [имея] чистые взгляды даже во множестве ложных состояний [сознания],

Ум, искусный в постижении естественно высшей реальности, |  
Легко поняв, что не существует ничего отличного от сути самости,  
Является сущностью высшего благого желанного чувства. ||27||  
*mañṣā duviyappā kammahībhogabhūmiṣaṃjādā |*  
*sattavihā ṇerayā nādavvā puḍhavibhedeṇa ||16||*  
*caudahabhedā bhaṇidā tericchā suragaṇā caubbhedā |*  
*edesiṃ vitthāraṃ loyavibhāgesu nādavvaṃ ||17||*

**16. Следует знать, что люди [бывают] двух видов: рожденные в «землях деяний» и [рожденные в «землях» наслаждений]. |**

**Обитатели ада [бывают] семи видов по типам мест обитания. ||**

<sup>62</sup> В тексте: *arthaparyāyāḥ*. Здесь и далее комментатор разъясняет дихотомию модусов как объектов и модусов как языковых выражений, указывающих на объект. Данная дихотомия нередко использовалась в джайнской философской литературе (например, в трактате «Дхья-нашатака» Джинабхадры Ганина, VII в.) [Jain Philosophy 2007: 221] и в более позднее время (например, в сочинении «Ньяядипака» Джармабхушаной, XIV в.) [Jain Philosophy 2014: 108].

<sup>63</sup> В тексте: *vyāñjanaparyāyāḥ*. Модус как выражение понимается в качестве языкового модуса.

<sup>64</sup> В тексте: *locanagocaravāt* – букв. «в силу способности хождения зрения». Имеется в виду, что ткань является объектом сферы применения/действия (*gocara*) зрения.

**17. Сказано, что животные [бывают] четырнадцати видов, сообщества богов [бывают] четырех видов. |**

**Их количество следует узнавать из [сутры] «Локавибхага». ||**

Вот разъяснение описания собственной сущности четырех уровней [существования].

Люди – потомки Ману<sup>65</sup>. Они [бывают] двух видов: рожденные в «землях деяний» и рожденные в «землях наслаждений». Так, и рожденные в «землях деяний» [бывают] двух видов: арии и млеччхи. Арии обитают в странах добродетели. Млеччхи обитают в странах порока<sup>66</sup>. Рожденные в «землях наслаждений», хранящие наименование «арья», обитают в минимальных, средних и максимальных местах, [имея] продолжительность жизни в одну, две и три пальюпамы<sup>67</sup> [соответственно]. Души обитателей ада бывают семи видов из-за разделения семи земель, называемых Ратна-, Шаркара-, Валука-, Панкха-, Дхума-, Тамах- и Махатамахпрабха<sup>68</sup>. Продолжительность жизни обитателей первого ада [составляет] одну сагаропаму<sup>69</sup>; продолжительность жизни обитателей второго ада – три сагаропамы; третьего – семь; четвертого – десять; пятого – 17; шестого – 25; седьмого – 33. Так во избежание пространного [объяснения] говорится вкратце. Животные бывают 14 видов из-за разделения на развитых и неразвитых [животных] с одной индрией, развитых и неразвитых с двумя индриями, развитых и неразвитых с тремя индриями; развитых и неразвитых с четырьмя индриями, развитых и неразвитых неразумных с пятью индриями, развитых и неразвитых разумных с пятью индриями. Боги – четырех классов из-за разделения на «Во-дворцах-живущих», «Блуждающих», «Светил»<sup>70</sup> и обитающих в кальпе<sup>71</sup>. Разделение видов этих душ четырех уровней [существования] следует узнавать из высшей агамы под названием «Локавибхага»<sup>72</sup>. Здесь при описании собственной сущности атмана препятствующая [проявлению] силы [карма выступает] причиной. Предшествующими наставниками, составителями сутр, это не рассказано.

<sup>65</sup> Ману (Manu) – в индийской культуре прародитель человечества, первый царь, правивший землей.

<sup>66</sup> Подробнее о различных видах ариев и млеччх см. [Акаланка Бхатта 2022: 440–448].

<sup>67</sup> Пальюпама (*palyopama*) – единица измерения времени, равная неисчислиемому количеству лет, или времени, равному количеству тонких, еле видимых глазу волосков (каждый из них символизирует 100 лет), наполняющих зернохранилище в *йоджану* (ок. 17 км.) длиной и шириной.

<sup>68</sup> Подробнее о строении нижней части джайнского мира см. [Железнова 2018: 35–36; Акаланка Бхатта 2022: 369–387].

<sup>69</sup> Сагаропама (*sāgaropama*, букв. «равная океану») – единица измерения времени, равная 8400000<sup>19</sup> лет. Традиционное пояснение – десять *котикоти* (1 000 000 000 000 000) *пальюпам* (см. выше, примеч. 79).

<sup>70</sup> «Во-дворцах-живущие», «Блуждающие», «Светила» – виды богов джайнской космографии. Подробнее о них см. [Железнова 2018: 71–72, 97–98, 132].

<sup>71</sup> *Кальпа* (*kalpa*) – в данном случае имеются в виду небеса, имеющие внутреннюю иерархию. Более подробно см. [Акаланка Бхатта 2022: 490–492].

<sup>72</sup> «Локавибхага» (*Lokavibhāga*) – дигамбарский трактат, описывающий устройство мироздания. Автор – Сарванандин (V в.). Считается утраченным [Железнова 2018: 169].

(мандакранта)

На небе или в этом мире людей, божественного повелителя летающих [богов] или

В мире «Светил», в граде хозяина змееголовых [сущест-ва-нагов], в местах обитателей ада |

Или в ином дворце владыки-Джины, пусть не будет [у меня] возникновения кармы!

Снова и снова пусть возникает почитание Ваших лотосоподобных стоп! ||28||  
(шардулавикридита)

Услышав множеством способов о могуществе повелителей людей и увидев [это],

Что ты здесь бессмысленно претерпеваешь боль? Однако это – [лишь] бездушная накопленная добродетельная [карма], |

Сила этого – в поклонении паре лотосоподобных стоп владыки-Джины.

Если есть такое почитание, [то] у тебя появится наслаждение множества видов. ||29||

*kattā bhoktā ādā poggalakamassa hodi vavahārā |*

*kammajabhāveṇādā kattā bhottā du ṇicchayado ||18||*

**18. С обыденной [точки зрения] атман является создателем и «вкусителем» кармической материи. |**

**Однако с подлинной [точки зрения] атман – создатель и «вкуситель» состояний [сознания], порожденных кармой. ||**

Описание форм состояния создателя и «вкусителя» таково.

С не иносказательной не различающей обыденной точки зрения проявляющийся [атман выступает] создателем физической кармы, и «вкусителем» его плода в форме счастья и страдания. Однако с нечистой подлинной точки зрения атман [является] создателем и «вкусителем» всех заблуждений, вожделения, отвращения и других форм психической кармы. С не иносказательной не различающей обыденной [точки зрения он является] создателем не-кармы<sup>73</sup>. С иносказательной не различающей обыденной – [он является] создателем горшков, тканей, повозок и т.п.

Так описана собственная форма нечистой души.

(малини)

И даже тот, кто состоит целиком из вожделения, отвращения и заблуждения,

В силу благословения [благодаря] услужению паре лотосоподобных стоп высшего учителя, |

Поняв же лишнюю образов естественную суть самости,

Становится «мужем» высшей благословенной прекрасной «жены». ||30||

(ануштубх)

С прекращением психической кармы [возникает] прекращение кармы физической. |

С прекращением физической кармы [возникает] прекращение сансары. ||31||

<sup>73</sup> Не-карма (*nokarma*) – легкая карма, тончайший вид материи, не воспринимаемый органами чувств и не относящийся к основным видам кармы.

(васантатилака<sup>74</sup>)

Ослепленная душа, лишённая состояния познания,  
Создавая благую и не-благую карму множества видов, |  
Не знает нисколько о Пути избавления, чтобы открыть, –  
У нее нет прибежища в целом мире. ||32||

(васантатилака)

Кто, оставив всю совокупность счастливой кармы,  
Тот, [кто в] потоке вод блаженного нектара безучастно<sup>75</sup> плавает, |  
[Проявляет] единую сущность, состоящую из чудесного сознания,  
Сам обретает не-двойственное состояние [сознания] –  
Способен [к освобождению]. ||33||

(малини)

При отсутствии могущества у нас нет и мысли о нем.  
Мы непрерывно переживаем единый чистый атман, |  
Расположенный в лотосе сердца, свободный от всех карм.  
Поэтому спасение не бывает никаким иным образом, не бывает. ||34||

(малини)

В рождении возникают добродетели рождения, а у освободившейся души – вечно

Естественные высшие добродетели, всецело достигшие цели. |  
Так с обыденной точки зрения, а вот с подлинной – нет ни достижения,  
нет ни рождения.

Таково определение просветленных. ||35||

*davvatthieṇa jīvā vadirittā puvvabhaṇida pajjāyā |*

*pajjayaṇaṇeṇa jīvā saṃjuttā hoṃti dūvīhehiṃ ||19||*

**19. С точки зрения субстанции души свободны от ранее описанных модусов. |**

**С точки зрения модусов души наделены и тем и другим. ||**

Здесь же объяснена полнота двух точек зрения.

Благословенный архат, высший господин упомянул две точки зрения: точку зрения субстанции и точку зрения модусов. Точка зрения субстанции – это применение только значения [слова] «субстанция». Точка зрения модусов – это применение только значения [слова] «модус». Однако не следует считать, что наставление основывается на одной точке зрения; наставление основывается на обеих точках зрения. В силу точки зрения чистой субстанции, схватывающей сущее, вся совокупность душ, очевидно освободившихся и не освободившихся, благодаря ранее упомянутым проявленным модусам повсюду существует по отдельности. [Вопрос:] почему? [Ответ:] в силу сказанного: *savve suddhā hu suddhaṇayā* – «все чисты с чистой точки зрения». В силу точки

<sup>74</sup> *Васантатиллака (vasantatilakā)* – стихотворный размер, разновидность *шаккари*. Состоит из четырех 14-сложных частей. Цезура ставится после восьмого слога: – U – U U U – || U U – U – U [Сыркин 1958: 334].

<sup>75</sup> В санскритском тексте наличествует игра слов, непередаваемая на русском: *niṣkarmaśarma* – букв. «свободный от счастливой кармы», что содержит отсылку к употребленному в предыдущей строке выражению «совокупность счастливой кармы».

зрения неестественных проявленных модусов все эти души наделены [ими]. Однако у сиддх изменение [наличествует] вместе с модусом в форме объекта, но не вместе с модусом в форме выражения. [Вопрос:] почему? [Ответ:] вследствие всегдашней незапятнанности – вследствие всегдашней незапятнанности сиддх. [Возражение:] если у сиддх всегда наличествует незапятнанность, в таком случае с обеих точек зрения – с точки зрения и субстанции, и модусов – утверждение «все души наделены тем и другим» бессмысленно. [Ответ:] это общее утверждение, поэтому здесь охватывающая [точка зрения]. Эта охватывающая точка зрения [бывает] трех видов: охватывающая прошлое, охватывающая настоящее и охватывающая будущее. Так, в отношении охватывающей прошлое точки зрения даже у благословенных сиддх возможны нечистота и наличие проявленных модусов. С обыденной точки зрения в прошлом времени эти благословенные [были] сансарными. Что [толку] во множестве [слов]? В силу обеих точек зрения все души [могут быть] чистыми и нечистыми. Таков смысл.

А также сказано благословенным Амритачандрой Сури<sup>76</sup>:

(малини)

*С исчезновением противоречия между обеими точками зрения*

*Некоторым образом от отпечатков речей Джини только те, кто,*

*Уничтожая заблуждения, сами по себе быстро испытывают удовольствие, |*

*Легко видят «Суть учения» – высший свет,*

*Неделимый на позиции и ложные точки зрения. ||*

А также:

(малини)

Затем, не перепрыгивая соединение обеих точек зрения, [подобно] пчелам,

Опьяненным парой лотосоподобных стоп высшего Джини, |

Они сразу обязательно обретают «Суть учения».

Каков плод для людей от других учений, распространенных на земле? ||36||

Таково объяснение – первая глава «Душа» комментария-толкования на «Суть воздержания», составленного почтенным Падмапрабхой Маладхаридевой, среди искусных поэтов [подобным] солнцу для лотосов, свободным от действия пяти индрий, ограниченных лишь телом.

### Список литературы

Акаланка Бхатта 2022 – *Акаланка Бхатта*. Таттвартха-раджаварттика / Пер. с санскрита, коммент., вступит. ст. и прил. Н.А. Железновой. М.: ИДВ РАН – Вост. лит., 2022. 1071 с.

Железнова 2005 – *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Вост. лит., 2005. 343 с.

Железнова 2012 – *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Вост. лит. 2012. 431 с.

<sup>76</sup> Комментарий Амритачандры Сури «Атмакхьяти» к 4-й гатхе «Самая-сары» (букв. «Суть учения» – далее в стихах обыгрывается название этого текста) Кундакунды.

Железнова 2018 – Железнова Н.А. Джайнизм. Энциклопедический словарь. М.: Наука – Вост. лит., 2018. 367 с.

Пуджьяпада 2015 – Пуджьяпада. Сарвартхасиддхи / Вступит. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой. М.: Наука – Вост. лит., 2015. 390 с.

Сыркин 1958 – Сыркин А.Я. Объяснение стихотворных размеров // Панчатантра / Пер. с санскрита и примеч. А.Я. Сыркина. Статья В.В. Иванова. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 324–340.

Тавастшерна 2003 – Тавастшерна С.С. Введение в классическую санскритскую метрику. Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. 79 с.

Холл 2019 – Холл Э. Счастье по Аристотелю. Как античная философия может изменить вашу жизнь. М.: Альпина нон-фикшн, 2019. 298 с.

Шохин 2007 – Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 423 с.

Desai 1952 – Desai P.B. Padmaprabha Maladhāri // *Indian Historical Quarterly*. 28 (1952). P. 182–185.

Donaldson, Bajželi 2021 – Donaldson B., Bajželi A. *Insistent Life: Principal for Bioethics in the Jain Tradition*. Oakland: University of California Press, 2021. 279 p.

Hall 2018 – Hall E. *Aristotel's Way: How Ancient Wisdom Can Change Your Life*. London: The Bodley Head, 2018. 254 p.

Jain Philosophy 2007 – Jain Philosophy. Part I // *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Vol. X / Ed. by K.H. Potter, P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. 828 p.

Jain Philosophy 2013 – Jain Philosophy. Part II // *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Vol. XIV / Ed. by K.H. Potter, P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013. 684 p.

Jain Philosophy 2014 – Jain Philosophy. Part III // *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Vol. XVII / Ed. by K.H. Potter, P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2014. 429 p.

Sogani 2001 – Sogani K.Ch. *Ethical Doctrine in Jainism*. Sholapur: Jain Sanskriti Sanrakshak Sangh, 2001 (1st ed. 1967). 299 p.

Williams 2000 – Williams R. *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvākācāras*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 (1st ed. 1963). 269 p.

Zydenbos 2020 – Zydenbos R. *Jaina Ethics*. Brill's Encyclopedia of Jainism / Ed. J.E. Cort, P. Dundas, K.A. Jacobsen, K.L. Wiley. Leiden; Boston: Brill, 2020. Pp. 393–406.

## References

Akalaṅka Bhaṭṭa. *Tattvārtha-rājavārttika*. Pervod s sanskrita. comment., vstupit. st. i pril. N.A. Zheleznoi [Akalaṅka Bhaṭṭa. *Tattvārtha-rājavārttika*, Trans. from Sanskrit, Comment., Introduction and Append. by N. Zheleznova]. Moscow: IDV RAN – Vostochnaya literatura Publ., 2022. 1071 p. (In Russian)

Desai, P.B. “Padmaprabha Maladhāri”, *Indian Historical Quarterly*, 28 (1952), pp. 182–185.

Donaldson, B. & Bajželi, A. *Insistent Life: Principal for Bioethics in the Jain Tradition*. Oakland: University of California Press, 2021. 279 p.

Hall, E. “Schast'e po Aristotelyu. Kak antichnaya filosofiya mozhet izmenit' vashu zhizn'” [Aristotel's Way: How Ancient Wisdom Can Change Your Life]. Moscow: Al'pina non-fikshn, 2019. 298 p. (In Russian)

Hall, E. *Aristotel's Way: How Ancient Wisdom Can Change Your Life*. London: The Bodley Head, 2018. 254 p.

“Jain Philosophy. Part I”, in: *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol. X, ed. by K.H. Potter & P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. 828 p.

“Jain Philosophy. Part II”, in: *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol. XIV, ed. by K.H. Potter & P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013. 684 p.

“Jain Philosophy. Part III”, in: *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol. XVII, ed. by K.H. Potter & P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2014. 429 p.

Pūjyapāda. *Sarvārthasiddhi* / Perevod s sanskrita. comment., vstupit. st. i pril. N.A. Zheleznovoi [Pūjyapāda. Sarvārthasiddhi. Trans. from Sanskrit, Comment., Introduction and Append. by N. Zheleznova]. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura Publ., 2015. 390 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Indijskaya filosofiya. Shramanskij period (seredina I tysyacheletiya do n.e.)* [Indian Philosophy. Śrāmaṇic Period (Middle of the 1st Millennium)]. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2007. 423 p. (In Russian)

Sogani, K.Ch. *Ethical Doctrine in Jainism*. Sholapur: Jain Sanskriti Sanrakshak Sangh, 2001 (1st ed. 1967). 299 p.

Syrkin A.Y. “Ob”yasnenie stihotvornyh razmerov” [Explanation of Poetic Meters], in: *Pañcatantra*, trans. from Sanskrit and Comment by A.Y. Syrkin, Article by V.V. Ivanov. Moscow: Academy of Sciences USSR Publ., 1958, pp. 324–340. (In Russian)

Tavastsherna, S.S. *Vvedenie v klassicheskuyu sanskritskuyu metriku. Uchebnoe posobie* [An Introduction to Classical Sanskrit Metrics. A Study Guide]. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2003. 79 p. (In Russian)

Williams, R. *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvakācāras*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 (1st ed. 1963). 269 p.

Zheleznova, N.A. *Digamarskaya filosofiya ot Umasvati do Nemichandry: istoriko-filosofskie ocherki* [Digambara Philosophy from Umasvati up to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2012. 431 p. (In Russian)

Zheleznova, N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoj tradicii dzhajнизма* [Kundakunda’s Doctrine in Philosophical and Religious Tradition of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2005. 343 p. (In Russian)

Zheleznova, N.A. *Dzhajнизм. Enciklopedicheskij slovar’* [Jainism. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura Publ., 2018. 367 p. (In Russian)

Zydenbos, R. *Jaina Ethics. Brill’s Encyclopedia of Jainism*, ed. John E. Cort, Paul Dundas, Knut A. Jacobsen, Kristi L. Wiley. Leiden; Boston: Brill, 2020, pp. 393–406.



## РЕЦЕНЗИИ

*А.В. Храмов*

### **Божественная свобода, предмирное грехопадение и аргумент от сокрытости**

*Александр Валерьевич Храмов* – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник. Палеонтологический институт РАН. Российская Федерация, 117647, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 123; соискатель кафедры богословия и литургики. Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

В статье анализируется аргумент от сокрытости, впервые изложенный Д. Шелленбергом в книге «Сокрытость Бога и разум человека» (1993). В основе этого аргумента лежит представление об идеально любящем Боге, который должен стремиться к установлению личных взаимоотношений со всеми, кто не оказывает Ему противодействия. Но поскольку есть множество неверующих, которым Бог никак не дал о Себе знать безо всякой на то их вины, Его нельзя признать идеально любящим. Так как идеальная любовь по Шелленбергу – это непрменный атрибут теистического Бога, то отсюда следует Его несуществование. Предлагается два возможных возражения, позволяющих оспорить этот вывод. Во-первых, теистическому Богу можно приписать не идеальную любовь, а абсолютную свободу, а это значит, что Он по Своему усмотрению может выбирать, с кем из людей устанавливать личные взаимоотношения, а с кем – нет. Во-вторых, можно предположить, что сокрытость Бога является результатом коллективного грехопадения, совершенного за пределами материальной Вселенной. В этом случае первопричиной любого неверия служит сопротивление Богу, даже если мы не видим признаков такого сопротивления в земной жизни того или иного человека. Таким образом, учение о предмирном грехопадении позволяет согласовать сокрытость Бога с Его идеальной любовью.

**Ключевые слова:** сокрытость Бога, свобода Бога, божественные атрибуты, грехопадение, эволюция

**Ссылка для цитирования:** Храмов А.В. Божественная свобода, предмирное грехопадение и аргумент от сокрытости // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 145–156.

**Благодарности:** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44042.

## Divine Freedom, The Pre-mundane Fall and The Hiddenness Argument

*Alexander V. Khramov*

Paleontological Institute, Russian Academy of Sciences. Profsoyuznaya Str. 123, Moscow 117647, Russian Federation; Department of Theology and Liturgical Studies, Saints Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies., Piatnitskaia Str. 4/2, Build. 1, Moscow 115035, Russian Federation;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

The paper examines the hiddenness argument, originally developed in «Divine Hiddenness and Human Reason» (1993) by John Schellenberg. This argument is based on the notion of perfectly loving God eager to establish a personal relationship with everyone who is not resistant to Him. Since there are many unbelievers left ignorant about God without any fault on their part, God is not perfectly loving. If unsurpassable love is a necessary attribute of theistic God, as Schellenberg maintains, it follows that theistic God does not exist. Two possible objections against this reasoning are highlighted. First, it could be argued that theistic God has absolute freedom rather than unlimited love. In this case He is free to hide or disclose Himself to anyone He deems suitable for this. Second, the hiddenness of God could be linked to the pre-mundane Fall, committed by the souls beyond the realm of visible things. Thus any form of unbelief is stemmed from the original resistance to God, even if some persons seem to be nonresistant in their present earthly lives. This model, inspired by the teachings of Eastern Church Fathers, helps to reconcile hiddenness of God with His unsurpassable love to all the creatures.

**Keywords:** divine hiddenness, divine freedom, attributes of God, the Fall, evolution

**Citation:** Khramov A.V. "Divine Freedom, The Premundane Fall and The Hiddenness Argument", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 145–156.

**Acknowledgements:** This article was prepared with the financial support of RFBR grant, project number 21-011-44042.

Далеко не каждый профессор философии может похвастаться тем, что ему удалось очертить новое проблемное поле, осваивать которое бросились десятки исследователей со всего мира. Именно это произошло с Джоном Шелленбергом из небольшого провинциального Маунт-Сент-Винсентского университета в Канаде. Его книга «Сокрытость Бога и разум человека» (1993) вызвала к жизни своего рода интеллектуальную мини-индустрию, породившую целую гору литературы. Такой интерес объясняется тем, что Шелленберг сумел обогатить весьма скудный и затасканный репертуар атеистических доводов новым доказательством несуществования Бога, которое стало известно как *аргумент от сокрытости* (hiddenness argument). Традиционные аргументы в пользу

атеизма строились главным образом вокруг проблемы зла. Их суть сводилась к тому, что если бы теистический Бог существовал, Он не допустил бы бессмысленных страданий. Но Шелленберг пошел иным путем и попытался показать, что против существования христианского Бога свидетельствует уже сам тот факт, что оно недостаточно очевидно. Иными словами, если бы любящий Бог существовал, то Он не стал бы скрываться от людей. Выход русского перевода упомянутой книги Шелленберга дает хороший повод, чтобы присоединиться к разноголосому хору философов и богословов, обсуждающих этот аргумент.

Разумеется, отсутствие ясности в вопросе о существовании Бога – это совсем не новость. Новизна подхода Шелленберга состоит в том, что он увидел здесь повод не просто для агностицизма, а для атеизма. В мире, который сотворен любящим Богом, не возникло бы такой ситуации, когда многие разумные создания не могут убедиться в существовании своего Творца и, следовательно, не могут установить с Ним личностные отношения. А именно это и происходит в реальности – многие миллионы людей либо никогда не верили в теистического Бога, либо потеряли веру в Него, став жертвой неразрешимых сомнений. В своей первой книге «Сокрытость Бога и разум человека» Шелленберг сосредотачивается главным образом на втором случае, который он называет *разумным* неверием (*reasonable nonbelief*). Он пишет о людях, которые не отмахиваются от вопроса о Боге, но честно и непредвзято размышляют о нем, взвешивая все за и против, но так и не приходят к вере, теряясь в лабиринте доказательств и контрдоказательств. «Многие из тех, кто сомневается в существовании Бога, потратили годы на тщательное и кропотливое изучение данного вопроса. Сказать о них, что они не преминули проделать адекватное исследование, значит сказать слишком мало: их исследование было образцовым, даже чрезмерным» [Шелленберг 2021: 108].

Сам Шелленберг вырос в канадской глубинке в глубоко верующей семье и даже успел попробовать себя в роли менонитского проповедника, но затем после долгих сомнений потерял веру [Schellenberg 2015: 35]. Поэтому вполне возможно, что, говоря о разумном неверии, он имел в виду прежде всего свой собственный духовный опыт. Из оглушительного молчания Бога, который игнорирует тех, кто мучительно ищет Его, и рождается вопрос – а, может быть, Его и нет вовсе? Шелленберг предлагает представить ребенка из приемной семьи, который хотел бы встретиться со своей биологической матерью, но не знает, жива ли она. При этом мать находится поблизости, знает о том, что ее ребенок хочет наладить с ней общение, и может сообщить ему о себе – но не делает этого [Ibid.: 56–57]. Подобным образом поступает и Бог, оставаясь равнодушным к нашим духовным поискам: «существо, которое не стремится к общению с нами... предпочитает оставаться недоступным, отстраненным и сокрытым даже при отсутствии каких-либо предосудительных действий с нашей стороны, не может быть расценено как идеально любящее» [Шелленберг 2021: 59]. Но поскольку Бог теизма не может не быть идеально любящим (*perfectly loving*), следовательно, Его нет.

Мятущиеся души, занятые богоискательством, словно персонажи Достоевского, в реальной жизни встречаются не очень часто. Гораздо больше людей,

которые просто никогда не задумываются о Боге, потому что им неоткуда о Нем узнать. Эта категория неверующих попала в поле зрения Шелленберга в более поздних его работах. Так, философ упоминает о древних охотниках-собираателях, которые жили задолго до появления теистических религий и, хотя и верили в сверхъестественное, почти наверняка не имели понятия о всемогущем и всеведущем Боге-Творце. В похожей ситуации находятся и многие наши современники, живущие в секулярном обществе, в котором вопрос о существовании Бога просто перестал быть актуальным [Schellenberg 2015: 77, 83–85, 106]. Такой тип неверия Шелленберг называет *несопротивляющимся* (*nonresistant nonbelief*). Если у неудачливых богоискателей еще можно заподозрить какие-то скрытые мотивы, мешавшие им искренне обратиться к Богу и услышать Его ответ, то люди, девственно чистые в религиозном отношении, свободны от этого упрека. Они не несут какой-либо ответственности за свое неверие. «Сопrotивление Богу предполагает *размышления* о Боге, тогда как вся их картина мира построена таким образом, что размышлениям о Боге там просто неоткуда взяться» [Ibid.: 77] (курсив автора). Развивая вышеприведенную аналогию, можно уподобить несопротивляющихся неверующих приемному ребенку, который вообще не догадывается, что его усыновили. Он не в состоянии ни принять, ни отвергнуть свою настоящую мать, просто потому, что мысль о ней не может придти ему в голову, а сама она никак не заявляет о себе. Бог по отношению к значительной части человечества ведет себя точно так же, что никак нельзя назвать проявлением идеальной любви.

Интересно, что смещение акцентов с разумного неверия на несопротивляющееся неверие позволило Шелленбергу окончательно обособить проблему сокрытости от проблемы зла. Изначально философ допускал, что они пересекаются: «проблема разумного неверия может быть рассмотрена как частный случай проблемы зла» [Шелленберг 2021: 142, см. также с. 36]. Действительно, безуспешные поиски Бога могут доставлять серьезный внутренний дискомфорт и стать причиной депрессии. Но несопротивляющееся неверие обычно не связано с какими-либо страданиями. Незнание о теистическом Боге для древнего охотника-собираателя было равнозначно незнанию о планете Уран и никак не сказывалось на качестве его жизни. Аргумент от сокрытости остался бы в силе и в том случае, если бы все остальные формы неверия в Бога тоже не приводили бы к каким-либо негативным последствиям [Schellenberg 2015: 30–31]. Действительно, можно представить мир, свободный от зла и населенный абсолютно счастливыми бессмертными личностями, которые, тем не менее, находятся в полном неведении о Боге. В таком мире аргумент от сокрытости работал бы точно так же, как и в нашем: существование любящего Бога, который почему-то не дал о Себе знать, было бы с точки зрения этих блаженных личностей крайне сомнительно, руководствуясь они логикой Шелленберга.

Если бы идеально любящий Бог все же существовал, то как Он мог бы рассказать о Себе людям, не посягая на их свободу? Шелленберг неоднократно подчеркивает, что не ждет от Бога каких-то грандиозных чудес вроде «небесного фейерверка» [Шелленберг 2021: 224]. «Религиозный опыт вовсе не обязан быть столь ошеломляющим, чтобы это “сокрушило нашу автономию”» [Там же: 164]. По мнению Шелленберга, Бог мог бы снабдить всех

людей врожденным внутренним чувством, которое бы внушало им уверенность в Его существовании, подобно тому, как мы верим в существование внешней реальности и других сознаний [Шелленберг 2021: 82–86; Schellenberg 2015: 66]. Это не значит, что в таком случае каждый человек на инстинктивном уровне знал бы все христианские догматы – хватило бы и элементарной веры в существование Бога, все остальные подробности Он мог бы сообщить о Себе посредством специального откровения [Шелленберг 2021: 74, 240, 257]. Нравственная автономия при этом бы сохранилась: все желающие могли бы игнорировать чувство божественного и совершать дурные поступки, подобно тому, как курильщики продолжают курить, хотя знают о вреде курения. Кроме того, вера в Бога, внушенная внутренним чувством, не была бы настолько безусловной, чтобы ее нельзя было заглушить. Шелленберг настаивает, что Бог мог бы рассказать о Себе деликатно, не навязываясь, подобно внешней физической реальности.

Согласно Шелленбергу, в мире, созданном любящим Богом, вера в Него была бы установкой по умолчанию, первичной настройкой любого сознания, тогда как неверие являлось бы результатом отступления от этой базовой диспозиции. «Если Бог открыт для личностных отношений, божественный свет будет оставаться с нами, при условии, что мы сами не закроем глаза» [Schellenberg 2015: 55], «сознательные отношения означают, что Бог сделает так, что мы всегда будем в состоянии в них участвовать, если, конечно, мы сами не станем непригодными к этому через сопротивление Богу посредством самобмана» [Ibid.: 60]. Но в действительности ничего подобного не наблюдается: за исключением ряда регионов, вроде Аравийского полуострова или «библейского пояса» США, вера в теистического Бога нигде не является чем-то само собой разумеющимся. Следовательно, Бог не вступает в личностные взаимоотношения с огромным числом людей, ибо их предпосылкой может служить только вера в Него – полноценные взаимоотношения невозможны, если одна из сторон не признает существование другой. Поскольку Бог допустил такую ситуацию, то Он далек от идеальной любви. Но так как идеальная любовь – это неперенный атрибут теистического Бога, то Он не существует.

### **Бог – идеально любящий или абсолютно свободный?**

Обсуждалось несколько возможных стратегий опровержения аргумента от сокрытости, но я остановлюсь только на двух из них. Начать можно с контрдоводов, которые бьют в самое основание всей цепочки рассуждений Шелленберга и ставят под сомнение тезис о том, что теистический Бог должен быть идеально любящим, и, следовательно, обязан сделать всё для налаживания личных отношений с каждым из людей. Эта предпосылка построена на антропоморфном понимании божества, которым грешат многие современные философы религии, представляющие Бога просто как некую всемогущую и всезнающую личность, чье поведение надо оценивать по тем же критериям, по каким мы судим о человеческих поступках [Гаспаров 2020]. Шелленберг не скрывает, что он ждет от Бога такого же отношения к людям, какое ждут от любящего родителя в современном западном обществе. Он пишет, что на Бога нельзя

проецировать патриархальные представления о строгом и требовательном отце, отсутствующем большую часть времени (*distant father*). Идеально любящий Бог – это добрый папочка, который стремится проводить больше времени в семье (*stay-at-home dad*). Он постоянно открыт к общению со своими отпрысками, но при этом не навязывает им себя и свою волю [Schellenberg 2015: 32–33]. Но, как можно убедиться своими глазами, Бог не стремится действовать в соответствии с этим семейным идеалом, и, следовательно, Его не существует вовсе.

Такое специфическое понимание Бога не раз становилось предметом критики. В частности, Шелленбергу справедливо указывали, что традиционное богословие никогда не делало упор на взаимности или партнерстве во взаимоотношениях Бога и человека. Божественная любовь понималась не в психологической плоскости, а как промыслительное попечение о творении в целом. Бога назвали отцом, потому что видели в Нем первоисточник всего сущего, а не снисходительного родителя, готового круглосуточно сюсюкаться со своими детками [Rea 2016; Mordarski 2021]. Кроме того, даже человеческая любовь не всегда предполагает сознательных отношений: мать, заботящаяся о грудном ребенке, или дочь, ухаживающая за престарелым отцом, страдающим деменцией, тем самым демонстрируют свою любовь, хотя реципиенты этой любви не осознают, от кого она исходит. Точно также и Бог, поддерживая существование материальной Вселенной, может изливать любовь на всех своих созданий, хотя многие из них не догадываются о Его существовании [Butakov 2021]. Но на все эти возражения у Шелленберга уже заготовлен ответ: простая благожелательность, проявляемая на расстоянии (*benevolence from a distance*), не сопровождаемая межличностными отношениями (*relational love*), не может считаться предельной формой любви [Schellenberg 2015: 33, 43–44]. Идеально любящий Бог вдобавок к Своей заботе о сознательных существах должен был бы наладить с ними контакт. Но поскольку Бог не потрудился внушить веру в Себя всем, кто потенциально мог бы ее разделить (маленькие дети и люди с тяжелыми поражениями психики – не в счет), Он не дотягивает до идеала. А так как теистический Бог может быть только средоточием всех совершенств, то отсюда следует Его несуществование.

Чтобы показать, что аргумент от сокрытости бьет мимо цели, можно попробовать обратиться также непосредственно к Св. Писанию. В самом деле, библейский Бог совсем не похож на идеально любящего Бога, о котором говорит Шелленберг. Он действует крайне избирательно – «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Рим. 9:13) – и не горит желанием дружить со всеми людьми. Достаточно вспомнить, что Бог заключил завет только с потомками Авраама, без всяких видимых на то причин оставив в плену языческих предассудков все остальные народы древнего мира. Кроме того, в Библии постоянно звучат жалобы на то, что Бог удалился, отсутствует и покинул тех, кто взывает к Нему. На это Шелленберг отвечает, что авторы библейских текстов просто подгоняли теистические верования под имеющиеся факты [Ibid.: 50]. Следовательно, пытаясь установить истинность или ложность теизма, нельзя принимать во внимание то, как Бога изображают Библия, Коран и другие сакральные книги, написанные заведомо предвзятыми людьми. Философ должен

априорно, с чистого листа сформулировать гипотезу о теистическом Боге и затем объективно протестировать ее: «та точка зрения, которую излагаю я, представляется мне правильной линией поведения идеально любящего Бога, и если это противоречит традиционному христианскому вероучению, то так тому и быть» [Шелленберг 2021: 259].

Но вытекает ли понятие об идеально любящем Боге из тех отвлеченных предпосылок, с которыми имеет дело Шелленберг? Он исходит из того, что Бог, во-первых – это высшая, предельная (ultimate) реальность, или, выражаясь в духе Ансельма, то, больше чего нельзя ничего представить, и, во-вторых, что Бог – это личность. Шелленберг отмечает, что вера в существование высшей реальности – ультимизм (ultimism) – не обязательно предполагает веру в личностного Бога. Теизм – это частный случай ультимизма, когда высшую реальность представляют в форме сверхъестественной личности [Schellenberg 2015: 49]. Такая абсолютная личность должна обладать всеми мыслимыми достоинствами, каждое из которых выражено в максимальной степени: всеведение, всемогущество, всеблагость и, наконец, беспредельная любовь: «если Бог вообще обладает любовью, то она должна быть непревосходимо большей» [Ibid.: 39]. Поэтому Шелленберг утверждает: «любовь в ее обычном значении, – включающем, как минимум, самоотдачу, безусловное принятие и стремление к взаимоотношениям, – это то, без чего невозможно быть максимально великим... тот, кто не имеет любви, потенциально может быть превзойден и, следовательно, не может быть Богом. Эта любовь, очевидно, является наивысшим проявлением личностного бытия; поэтому если считать Бога воплощением всех личностных совершенств, то он должен быть идеально любящим» [Шелленберг 2021: 40].

Выдвигая на первый план любовь, Шелленберг не рассматривает вопрос о том, как это качество сочетается с другими возможными характеристиками абсолютной личности. Например, возьмем такой атрибут личностного бытия, как свобода. Без свободы невозможно помыслить полноценную личность. Следовательно, абсолютная личность должна быть абсолютно свободна, то есть обладать возможностью делать все, что пожелаешь. Далее, в каком отношении Бог как абсолютная и безусловная реальность находится к своим созданиям, обладающим только вторичным, производным бытием? Шелленберг считает, что Бог должен относиться к тварным личностям, как отец – к своим детям, но это ровным счетом ниоткуда не следует, если рассуждать отвлеченно и оставить за скобками религиозные высказывания на тему отеческой любви Бога. Учитывая огромную дистанцию между Божественной личностью и ограниченной человеческой природой, логичнее было бы предположить, что Бог относится к людям так же, как автор – к выдуманным им персонажам. Конечно, Достоевского в каком-то смысле можно назвать «отцом» Родиона Раскольникова, а Толстого – «отцом» Андрея Болконского. Но имеют ли они какие-либо обязательства по отношению к этим и другим своим литературным героям? Неужели Толстой должен был спасти Болконского и Петю Ростова от трагического финала? Нет, автор может распоряжаться своими персонажами так, как считает нужным, в противном случае он лишился бы свободы творчества.

Но если мы вменяем Богу в обязанность абсолютную любовь, выражающуюся в «одинаковом отношении ко всем» [Шелленберг 2021: 178], то Он оказывается менее свободным, чем любой писатель. Но это явно не та абсолютная свобода, больше которой ничего нельзя себе представить. Абсолютно свободный Бог мог бы давать знать о Себе только тем, кому Он хочет открыться. Почему Он должен выстраивать отношения со всеми подряд? В романе «Женщина французского лейтенанта» Д. Фаулза есть сцена, в которой сам автор является одному из главных героев в образе попутчика по поезду. Но теперь представим, что Фаулз должен был бы явиться каждому из своих многочисленных персонажей – это разрушило бы весь художественный замысел. Точно так же и Бог, если Он абсолютно свободен в реализации Своих планов, мог бы вступать в контакт только с некоторыми людьми, но не со всеми. Эта модель поведения Бога точно так же выводится из предпосылок Шелленберга, как и представление об идеально любящем Боге. Важно заметить, что она ничуть не хуже сочетается и с христианской традицией. Например, в Библии Бог в Своем отношении к людям сравнивается не только с отцом, но и со скульптором и горшечником: «изваяние скажет ли ваятелю, почему ты меня сделал так?» (Рим. 9:20). Учение о предопределении, восходящее к блаж. Августину, настаивает на свободе Бога ниспосылать благодать узкому кругу избранных лиц вне зависимости от их предшествующих заслуг. Таким образом, аргумент от сокрытости опровергает существование лишь одной из возможных версий теистического Бога, но не может поставить под сомнение истинность теизма в целом.

### Предмирное грехопадение

Как уже говорилось, важную роль в рассуждения Шелленберга играет представление о несопротивляющемся неверии, примером которого могут служить первобытные люди или современные туземцы, живущие в труднодоступных районах. Они не могли отвергнуть Бога, потому что никогда не слышали о Нем. Следовательно, полагает Шелленберг, их неверие – это результат недомогания или равнодушия со стороны самого Бога, не открывшего им Себя. Поэтому еще один способ опровержения аргумента от сокрытости состоит в том, чтобы показать, что даже эти категории неверующих, вопреки видимости, все-таки *сами* виноваты в своем неверии. Другими словами, обстоятельства, в которых возникает неверие, сложились на Земле отнюдь не из-за недостаточности Божественной любви. Именно так рассуждало традиционное богословие, которое видело в сокрытости Бога результат грехопадения, чьи последствия затронули всех потомков Адама. Например, Жан Кальвин считал, что Бог изначально наделил людей чувством божественного (*sensus divinitatis*), однако затем оно было повреждено из-за их ослушания. Этих же взглядов придерживаются и некоторые христианские философы и в наши дни. По словам Алвина Платинги, «если бы не грех и его эффекты, присутствие Бога и Его слава были бы столь же очевидны и бесспорны для нас всех, как существование других сознаний, физических объектов и прошлого» [Plantinga 2000: 214]. Поэтому предпринимались попытки критиковать аргумент от сокрытости на том основании,



что людям мешают поверить в Бога их собственные грехи [Wainwright 2002; Azagedan 2013]. Высказывалось предположение, что Бог был вынужден изменить Свою стратегию взаимоотношений с сознательными существами после грехопадения Сатаны, а затем и первых людей [Dumsday 2021].

Шелленберг отмечает эти соображения, поскольку «в свете научных открытий в областях эволюционной биологии и библейской критики нам будет крайне сложно отстоять тезис об историчности грехопадения» [Шелленберг 2021: 200]. Однако это не совсем так: можно предположить, что в какой-то момент эволюционной истории Бог явил себя людям, но был ими отвергнут. Первобытный человек мог находиться на очень низком уровне материальной культуры, но при этом, тем не менее, получить дар богообщения. Но из-за того, что этот дар был использован неправильно, последующие поколения оказались отрезанными от Бога. Так в свете современной науки понимают грехопадение Клайв Льюис, Питер ван Инваген и некоторые другие авторы [Храмов 2018]. Разумеется, эта гипотеза не поддается эмпирической проверке: даже если ученые найдут череп «палеолитического Адама», они никогда не смогут сказать, ощущал ли он присутствие Бога или нет. Однако такое понимание грехопадения оставляет открытым вопрос о том, почему за поступок одного или нескольких древних людей должны нести ответственность их отдаленные потомки. Хотя с биологической точки зрения это трудно представить, но предположим, что в результате грехопадения, случившегося много тысяч лет назад, у нашего вида изменилось строение мозга, что привело к утрате имплицитной уверенности в существовании Бога. Но разве люди, которым впоследствии не повезло родиться на свет с таким мозгом, будут виноваты в своем неверии? Ведь это все равно что обвинять человека в том, что он страдает от наследственного заболевания.

Однако данное затруднение можно обойти, если предположить, что грехопадение произошло не в плоскости земной истории, а в метаисторическом времени, за пределами материальной сферы. Именно так считали некоторые отцы восточной Церкви, например, св. Григорий Нисский, который сравнивал людей в раю с ангелами. Если пространственно-временная структура райского мира была иной, чем у нашей Вселенной, то соучастниками грехопадения могли стать *все* человеческие личности («в Адаме все согрешили»), которые затем продолжили свое существование в разные эпохи земной истории. Здесь можно вспомнить учение о предсуществовании душ и их последующем ниспадении в плотские тела, восходящее к Оригену, однако предмирное грехопадение могло происходить и как-то иначе [Khramov 2017]. В любом случае, если это предположение верно (а кто может доказать обратное?), то все без исключения люди несут ответственность за свое неверие и принадлежат к *massa damnata*, даже если в видимом мире они не совершали ничего, что может быть расценено как сопротивление Богу. Любая личность, окруженная чувственной реальностью, лишенной признаков присутствия Бога, оказалась в такой ситуации из-за своих поступков, совершенных в ином состоянии бытия. Разумеется, сама личность не может о них помнить, поскольку в этом случае она помнила бы и о Боге, тогда как сокрытость Бога является одним из результатов грехопадения.

Обсуждаемая модель полностью отвечает тем требованиям, которые Шелленберг предъявляет к любящему Богу. Изначально Бог сделал явным Свое присутствие для всех людей, но затем они отвернулись от Него. Шелленберг много раз подчеркивает, что присутствие Бога не обязательно должно быть таким навязчивым, что Его нельзя было бы отвергнуть. Вероятно, это и случилось в раю: люди закрыли глаза, чтобы не видеть божественный свет и предпочли существовать в отдалении от Бога, в таком мире, где о Нем ничего не напоминает. Вполне возможно, что наша Вселенная специально устроена таким образом, чтобы соответствовать состоянию человека, отгородившегося от Творца. В частности, именно поэтому в ней действуют регулярные законы природы и происходит эволюция: «если бы Бог сотворил мир в полностью готовом виде, возможно, около 6–10 тысяч лет назад, то это сделало бы существование Бога настолько ясным и очевидным, что подорвало бы необходимую божественную сокрытость» [Murray 2008: 179]. Шелленберг приводит возражение, что милосердный Бог не должен был полностью скрываться даже от согрешивших людей, продолжая уведомлять их о Своем присутствии [Шелленберг 2021: 188, 189, 193]. Однако это бы означало, что у человека нет свободы полностью разорвать отношения с Богом. Если бы даже после грехопадения Бог постоянно напоминал о Себе, то Он действовал бы подобно отвергнутому мужу, который подкарауливает свою бывшую жену у подъезда и преследует ее в соцсетях (чем эта антропоморфная аналогия хуже других?). Но Бог уважает человеческую свободу и поэтому в падшем мире Его существование больше не является самоочевидным фактом. Поэтому вера в Бога может быть только редким и незаслуженным даром, но никак не базовой установкой сознания.

\* \* \*

Остается только сказать несколько слов о качестве самого перевода книги Шелленберга, который был подготовлен философом религии П.А. Бутаковым под редакцией А.М. Гагинского. Перевод выполнен на хорошем уровне и читается настолько легко, насколько это возможно для книги, написанной весьма сухим и техничным языком. Даже сам Шелленберг отмечал, что его знакомые жаловались на засилье в этом труде академического жаргона (*technobabble*), так что позднее он представил более популярное изложение своих взглядов в книге «Аргумент от сокрытости» (2015), неоднократно цитировавшейся в данной статье. Некоторых ошибок в переводе все-таки избежать не удалось. Например, на стр. 250 читаем: «Джози Блоггс (фактически существующий человек) живет жизнью, не затронутой злом». Однако в оригинале смысл этой пропозиции прямо противоположный – жизнь Блоггса затронута (*blemished*) злом. В итоге вся цепочка рассуждений, связанная с этим примером, становится непонятной. Но мелкие огрехи не умаляют того значения, которое имеет перевод «Сокрытости Бога и разума человека» на русский язык. Ведь, как уже было отмечено, труд Шелленберга – это не просто книга в ряду других книг. Он стал настоящим событием, спровоцировав обширную полемику в современной философии религии, и хотелось бы надеяться, что отечественные авторы не останутся от нее в стороне.

### Список литературы

Гаспаров, 2020 – *Гаспаров И.Г.* Зло и свободная воля: современные апологии от свободной воли и классический теизм // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* 2020. Т. 4. № 4. С. 15–34.

Храмов, 2018 – *Храмов А.В.* Эволюция и грехопадение в западном богословии XIX–XX веков // *Богословский вестник.* 2018. Т. 30. Вып. 3. С. 69–96.

Шелленберг, 2021 – *Шелленберг Д.Л.* Сокрытость Бога и разум человека. М.: Академический проект, 2021. 292 с.

Azagedan, 2013 – *Azagedan E.* Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin // *Journal of Reformed Theology.* 2013. Vol. 7. P. 69–90.

Butakov, 2021 – *Butakov P.* Divine Openness for Physical Relationship // *Roczniki Filozoficzne.* 2021. Vol. LXIX. P. 141–161.

Dumsday, 2021 – *Dumsday T.* From Satan's Wager to Eve's Gambit to Our Leap: An Anselmian Reply to the Problem of Divine Hiddenness // *Roczniki Filozoficzne.* 2021. Vol. LXIX. P. 67–85.

Khramov, 2017 – *Khramov A.V.* Fitting Evolution into Christian Belief: An Eastern Orthodox Approach // *International Journal of Orthodox Theology.* 2017. Vol. 8 (1). P. 75–105.

Mordarski, 2021 – *Mordarski R.* Benevolence or Mercy? The Problem with the First Premise of the Hiddenness Argument // *Roczniki Filozoficzne.* 2021. Vol. LXIX. P. 123–139.

Murray, 2008 – *Murray M.J.* Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering. Oxford: Oxford University Press, 2008. 209 p.

Plantinga, 2000 – *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. 508 p.

Rea, 2016 – *Rea M.C.* Hiddenness and Transcendence // *Hidden Divinity and Religious Belief* / Green A., Stump E. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 210–225.

Schellenberg, 2015 – *Schellenberg J.L.* The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God. Oxford: Oxford University Press, 2015. 160 p.

Wainwright, 2002 – *Wainwright W.J.* Jonathan Edwards and the Hiddenness of God // *Divine Hiddenness: New Essays* / Howard-Snyder D., Moser P.L. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 98–119.

### References

Azagedan, E. Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin, *Journal of Reformed Theology*, 2013, Vol. 7, pp. 69–90.

Butakov, P. Divine Openness for Physical Relationship, *Roczniki Filozoficzne*, 2021. Vol. LXIX, pp. 141–161.

Dumsday, T. From Satan's Wager to Eve's Gambit to Our Leap: An Anselmian Reply to the Problem of Divine Hiddenness, *Roczniki Filozoficzne*, 2021, Vol. LXIX, pp. 67–85.

Gasparov, I.G. Zlo i svobodnaya volya: sovremennyye apologii ot svobodnoy voli i klassicheskiiy teizm [Evil and Free Will: Contemporary Free-Will Defense and Classical Theism], *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 2020, Vol. 4, pp. 15–34. (In Russian)

Khramov, A.V. Fitting Evolution into Christian Belief: An Eastern Orthodox Approach, *International Journal of Orthodox Theology*, 2017, Vol. 8, pp. 75–105. (In Russian)

Khramov, A.V. Evoliutsiia i grekhopadenie v zapadnom bogoslovii XIX–XX vekov [Evolution and the fall in western christian theology of the XIXth and XXth centuries], *Bogoslovskii vestnik*, 2018, Vol. 30, pp. 69–96. (In Russian)

Mordarski, R. Benevolence or Mercy? The Problem with the First Premise of the Hiddenness Argument, *Roczniki Filozoficzne*, 2021, Vol. LXIX, pp. 123–139.

- Murray, M.J. *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 209 p.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 508 p.
- Rea, M.C. Hiddenness and Transcendence in *Hidden Divinity and Religious Belief*, Green A., Stump E. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 210–225.
- Schellenberg, J.L. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 160 p.
- Schellenberg, J.L. *Sokrytost Boga i razum cheloveka* [Divine Hiddenness and Human reason]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2021. 292 p. (In Russian)
- Wainwright W.J. Jonathan Edwards and the Hiddenness of God, in *Divine Hiddenness: New Essays*, Howard-Snyder D., Moser P.K. (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 98–119.

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /**  
**Philosophy of Religion: Analytic Researches**  
**2022. Том 6. Номер 2**

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*  
Научный редактор: *К.В. Карпов*  
Ответственный секретарь: *Т.С. Самарина*  
Заведующий редакцией: *А.А. Поляков*  
Редакторы: *А.К. Судаков, В.В. Слепцова, М.В. Шпаковский*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина, С.Ю. Растегина*  
Корректор: *Е.М. Пушкина*  
Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 18.10.22  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif  
Усл. печ. л. 12,9. Уч.-изд. л. 11,82. Тираж 1000 экз. Заказ № 14

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Философия религии: аналитические исследования» см. на сайте:  
<https://frai.iphras.ru>

## Информация для авторов

Журнал принимает к рассмотрению статьи отечественных и зарубежных философов, религиоведов, теологов, комментированные переводы философско-религиозной классики, рецензии на современные исследования.

Выпуски журнала строятся как тематические. Статьи, не соответствующие тематическому регламенту, а посвященные просто религии, философии религии, теологии и т.д. как таковым, рассматриваться не будут. Исследование должно быть самостоятельным, новым и значимым для тематики номера журнала.

Редакция рассматривает только оригинальные рукописи, не опубликованные ранее ни в печатном, ни в электронном виде. Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на журнал «Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все рукописи проходят рецензирование и редактуру. Редакция не сообщает авторам сведений о рецензентах. В случае отклонения рукописи редакция посылает автору письменную рецензию с обоснованием этого решения. Редакция может давать автору рекомендации по содержанию рукописи и ее доработке.

Плата за публикацию рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.

К рукописям прилагаются номер телефона и почтовый адрес для связи с автором. Текст подается в электронном виде в форматах, доступных для редактирования (файлы .doc, .docx или .rtf) по электронной почте: phil\_relig@iphras.ru

Оптимальный объем статьи – 1,0 а. л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а. л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

- 1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая индекс, страну, город); адрес электронной почты автора; ORCID;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (от 150 до 200 слов - на русском языке; от 250 до 300 слов - на английском языке);
- 4) ключевые слова (от 5 до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

- 1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

- 2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
- автор (транслитерация);
  - заглавие (транслитерация);
  - [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
  - название русскоязычного источника (транслитерация);
  - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
  - выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагаются русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова) и англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова), далее идет сам текст статьи, в конце рукописи располагается «Список литературы» и “References”.

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: <https://frai.iphras.ru/rules>

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 423. +7 (495) 697–62–90; e-mail: [phil\\_relig@iphras.ru](mailto:phil_relig@iphras.ru); сайт: <https://frai.iphras.ru>