

# ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2023. Том 7. Номер 1

**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

2023. Volume 7. Number 1

---

**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 ПИ146

**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>В.К. Шохин.</i> Этикотеология Ричарда Суинберна и некоторые аспекты христианского креационизма.....	5
<i>R.G. Swinburne.</i> Response to Papers Critiquing “God’s Moral Goodness”.....	22

## ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

<i>С.А. Домусчи.</i> Категория совести в нравственном богословии XVIII – первой половины XIX в. ....	36
--	----

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>И.С. Вевюрко.</i> Кардинальные добродетели в книге Премудрости Соломона: эсхатологический контекст.....	58
<i>А.К. Судаков.</i> Антропологические предпосылки кантовской этикотеологии.....	75
<i>Л.Э. Крыштон.</i> Этикотеология Канта и его понятие высшего блага.....	99

## ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>Т.Г. Корнеева.</i> О критериях оценки поступков человека в исмаилизме.....	121
<b>Приложение.</b> <i>Насир Хусрав. Фрагмент трактата «Шесть глав» (Шиш фаъл) (пер. с персидского и коммент. Т.Г. Корнеевой).....</i>	136

## РЕЦЕНЗИИ

<i>В.В. Слепцова.</i> Бытие-в-Боге, Благо, аффекты: еще раз о религии у Спинозы.....	143
--	-----

## TABLE OF CONTENTS

### DISCUSSIONS

<i>Vladimir K. Shokhin</i> . Richard Swinburne's Ethical Theology and Some Facets of Christian Creationism.....	5
<i>Richard G. Swinburne</i> . Response to Papers Critiquing "God's Moral Goodness".....	22

### CONCEPTS AND CATEGORIES

<i>Stefan A. Domuschi</i> . The Category of Conscience in Moral Theology in the 18 <sup>th</sup> and the First Half of the 19 <sup>th</sup> Centuries.....	36
---	----

### THE HISTORICAL PARADIGMS

<i>Ilya S. Vevyurko</i> . Cardinal Virtues in the Book of Wisdom: An Eschatological Context.....	58
<i>Andrey K. Sudakov</i> . Anthropological Prerequisites of Kant's Ethico-theology.....	75
<i>Ludmila E. Kryshstop</i> . Kant's Ethicotheology and His Concept of the Highest Good.....	99

### TEXTS AND INTERPRETATIONS

<i>Tatyana G. Korneeva</i> . On the Criteria for Evaluating Human Actions in Ismailism.....	121
<b>Appendix:</b> <i>Nasir Khusraw</i> . Fragment from the Treatise "Six Chapters" (Shish Fasl) (Transl. from Persian and Comments by <i>Tatyana G. Korneeva</i> ).....	136

### REVIEWS

<i>Valeriya V. Sleptsova</i> . Being-in-God, Goodness, Affects: once again about Spinoza's Religion.....	143
---	-----

## ДИСКУССИИ\*

*В.К. Шохин*

### **Этикотеология Ричарда Суинберна и некоторые аспекты христианского креационизма**

**Владимир Кириллович Шохин** – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

В статье рассматриваются несколько тематических блоков аналитической теологии Ричарда Суинберна с точки зрения рациональной убедительности и христианской традиции. Индуктивные доказательства существования Бога и критерий простоты в мирообъяснении подвергаются критике – первые по той причине, что здесь (в отличие от естествознания) применимы только абдуктивные умозаключения – от лучшего объяснения, второй как недостаточно соответствующий как развитию рационального знания, так и христианской догматике. Идея наличия у Бога обязанностей по отношению к Его творениям трактуется как противоречащая креационизму, идея наличия у Него правовых оснований для причинения зла как противоречащая морали, а идея наличия у Него прав и обязанностей вместе – как более соответствующая скорее антропоморфической религиозности, чем теистической. В статье также отстаиваются ограничения для построения общей «успешной теодицеи» через высчитывание рассуждений Бога (ср. этику калькуляций в утилитаризме Бентама) со стороны тварного человеческого рассудка и приводятся примеры в пользу так называемого скептического теизма, который правильнее было бы назвать рассудительным. В противоположность этому представление об эмоциональности Бога *sui generis* оценивается как рациональное, соответствующее теистическому персонализму и креационизму не противоречащее. Статья завершается оценкой больших перспектив, вырастающих из этикотеологических тем Ричарда Суинберна.

---

\* Этот раздел продолжает дискуссию вокруг статьи Р. Суинберна «Моральная благодать Бога», начатую в предыдущем номере журнала (Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 2). В нем собраны не вошедшая в прошлый номер статья В.К. Шохина и ответ на критику самого Р. Суинберна.

**Ключевые слова:** традиционный теизм, креационизм, антропоморфизм, мораль, аморальность, этикотеология, обязанности, права, юридический подход, божественная эмоциональность

**Ссылка для цитирования:** Шохин В.К. Этикотеология Ричарда Суинберна и некоторые аспекты христианского креационизма // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 1. С. 5–21.

## Richard Swinburne's Ethical Theology and Some Facets of Christian Creationism

*Vladimir K. Shokhin*

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

e-mail: vladshokhin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

Several subjects in Richard Swinburne's analytic theology are estimated from the points of both rational conclusiveness and Christian tradition. Inductive proofs of the existence of God and criterium of simplicity in the explanation of the universe are being criticized. The first ones by such a reason that in the main theistic claims, in opposition to those in natural sciences, only abductive inferences, i.e. to the best explanation are applicable, the second one as not sufficiently warranted both by the progress of rational knowledge and Christian dogmatics. The idea of God's obligations toward His creatures is interpreted as contradictory to creationism, the idea of His legalistic rights to hurt them as contradictory to morality, while the idea of His obligations and rights in general seems more natural for anthropomorphic religiosity (some cases of polytheistic interrelations between humans and gods in the past along with contemporary lawsuits against God are referred to in this context as extremal developments of a similar stance) than for classical theism advocated by Swinburne himself. Imposing restrictions on any "successful" generalized theodicy as built by means of calculation of God's reasonings (cf. the ethics of calculations in Jeremy Bentham's utilitarianism) from the side of created human mind is also offered, along with illustrative arguments in defence of the so-called sceptical theism which more properly could be called judicious one. By contrast, the idea of God's emotions *sui generis* is approved as both reasonable and not contradicting to theistic personalism (without lowering it to anthropomorphism). The paper is concluded by appreciation of large perspectives as growing out of the subjects dealt with by Richard Swinburne.

**Keywords:** traditional theism, creationism, anthropomorphism, morality, immorality, ethical theology, obligations, rights, juridical approach, Divine emotionality

**Citation:** Shokhin V.K. "Richard Swinburne's Ethical Theology and Some Facets of Christian Creationism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 5–21.

### «Действующие лица»

Прежде, чем приступить к комментированию статьи, составляющей центр тяжести всего этого выпуска журнала, я считаю полезным прояснить те словосочетания, которые вынесены в название моих заметок. Даже если они кажутся вполне понятными.

Ричард Грэнвил Суинберн (р. 1934) – профессор Оксфордского университета и член Британской академии наук – это выдающийся представитель аналитической теологии и философского теизма, с колоссальным индексом цитируемости, объясняемым его огромным и заслуженным авторитетом и тем, что вряд ли можно встретить такой топос обсуждения «божественных вещей» (Джонатан Эдвардс), по которому не был бы представлен его вердикт. Это и не удивительно, поскольку «живой классик», совмещающий теистическую апологетику (ср. его дебаты с Р. Докинзом и другими «новыми атеистами») с теоретической разработкой своих идей, выстроил целую систему философской теологии в виде хорошо сколоченного двухэтажного особняка. Первый этаж заселен трилогией, в которой оправдывается и обосновывается возможность аргументированной теистической веры (разделяемой всеми тремя авраамическими религиями) в личного Бога как наделенного атрибутами совершенства, в том числе необходимость Его существования и «заслуженность» Им Его почитания. Речь идет о монографиях «Когерентность теизма» (1977, 2016), «Существование Бога» (1979, 2004) и «Вера и разум» (1981, 2005). Второй этаж – тетралогией, в которой средствами философского дискурса обосновывается и разрабатывается уже христианское вероучение – «Ответственность и Искупление» (1989), «Откровение» (1991), «Христианский Бог» (1994), «Провидение и проблема зла» (1998). К триаде естественным образом пристраивается книга «Чудеса» (1989), к тетраде – «Воскресение воплощенного Бога» (2003), к обеим – еще много меньших книг и множество статей, не вошедших в перечисленные сборники<sup>1</sup>.

Философ следует преимущественно томизму (отчасти критикуя его с позиций открытого теизма) и преимущественно оппонирует ансельмианской теологии совершенного существа. Но мне уже доводилось отмечать типологическое сходство самого его системостроительства с тем, что мы знаем из истории немецкого идеализма (независимо от того, понравилось бы ему самому такое сравнение или нет). Подобно тому как знаменитый ученик Лейбница Христиан Вольф (1679–1754) попытался дедуцировать всю метафизику (онтология, космология, психология и рациональная теология) всего из двух законов – противоречия и достаточного основания, так и Ричард Суинберн выводит всю свою философскую теологию из двух первопринципов – индукции и простоты.

<sup>1</sup> Сам он очень компактно различает эти две области своих штудий, которые в прежние времена были бы обозначены как естественная теология и теология богооткровенная уже в [Swingburne 1989: 3–4], когда все части трилогии были в первый раз изданы. Как и принято в англо-американской философской литературе, книги формируются преимущественно в виде сборников статей, вышедших в разных (в основном периодических) изданиях.

Этикотеология – это термин, введенный Иммануилом Кантом для различения двух разновидностей естественной теологии. Когда она восходит от этого мира к Высшему мыслящему существу как началу порядка и совершенства в мире, она называется физикотеологией, а когда как к началу нравственного порядка и совершенства, то этикотеологией. По-другому, этикотеология есть «убеждение в существовании высшей сущности, основывающееся на нравственных законах» [Кант 1994: 380]. Она трактуется как восполнение «трансцендентальной теологии», которая хотя и может дать идею Высшей и всеобъемлющей сущности, но не может обосновать ее существование. Она также, фундируя возможность соразмерности блаженства и нравственности в будущей жизни, уточняет само понятие единой, всесовершенной и разумной Первосущности (чего не делает «спекулятивная теология») и позволяет идентифицировать ее как Высшее благо [Там же: 385, 477, 479].

У Суинберна другая, значительно более традиционная корреляция того, что Кант называл физикотеологией и этикотеологией: вторая в его представлении никак не могла бы считаться независимым путем богопознания без первой, которая по отношению к ней первична. Более того, он лишь в ограниченной мере признает доказательность этического аргумента в пользу существования Бога. Но он прямо апеллирует к кёнигсбергскому философу в обсуждаемой статье, когда критикует Марка Мёрфи за то, что тот отрицает кантовский универсализм в морали, согласно которому все рациональные существа причастны принципу нравственных обязательств в одинаковой мере и для Бога никак не может быть исключения. И это действительно соответствует кантовскому представлению о божественной справедливости (которая мыслится по прямой аналогии с человеческой), ибо именно исходя из нее кантовский бог не может терпеть то, что праведники страдают в этой жизни, а грешники благоденствуют без соответствующей компенсации (хотя бы в будущем). А потому, конечно, с оговорками можно говорить и о суинберновской этикотеологии, пусть и опирающейся на «физическую теологию».

Понятие христианского креационизма никак не является двусмысленным. Этим термином обозначается основная и исходная модальность отношения Бога ко всему мирозданию включая как разумные существа (телесные и бестелесные), так и весь природный мир в виде творения его из ничего (*creatio ex nihilo*). Поскольку представить себе такое творение для ограниченных существ невозможно, соответствующее учение является догматом, который зафиксирован уже в первом члене Никейско-Константинопольского символа веры, определяющего границы христианского вероучения. Имея за собой – в сформулированном только что виде – немного свидетельств (хотя и твердых) в Писании<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> Это свидетельство уникального откровения свыше еврейской матери за то, что она отдала своего последнего сына в жертву всеожожения за исповедание истинного Бога: *Умоляю тебе, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя всё, что на них, познай, что всё сотворил Бог из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων) и что так произошел род человеческий (2 Мак 7:28)*. Но и пролог Евангелия от Иоанна, в котором о Божественном Логосе говорится, что *все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть (Ин 1:3)*, свидетельствует о том же.

но множество в Предании<sup>3</sup>, этот догмат в ортодоксальном христианстве никогда никем не оспаривался<sup>4</sup>. Хотя этой веры в целом придерживаются также иудеи и мусульмане, некоторые их теологи, притом самые почтенные, вполне готовы были считать мир (по разным основаниям) безначальным, с чем не соглашались другие, более ортодоксальные. Другое отличие состоит в том, что в соответствии с базовым для христианства тринитарным догматом, в творении мира из ничего участвовали все три Божественные Лица. Правда, все три монотеистические религии, основывающиеся на Библии, единомысленны в том, что человек был создан по образу и подобию Божьему со всеми атрибутами разума, свободы, способности к творчеству и т.д., но не забывают и о том, что создан он из «праха» через «вдыхание» в него жизни (Быт 1:26–27; 2:7).

Это позволяет понять, что придерживающийся христианского вероучения и мировоззрения, которое есть креационистское, должен осознавать грандиозную онтологическую бездну, разделяющую его с его Создателем. Из этого также следует, более конкретно, что тварный ум не может и не должен, согласно этому учению, претендовать на возможность познания «Бога как Он есть», Его намерений, расчетов и т.д., ибо сам его разум, согласно определению Апостола Павла, состоит в тех же онтологических отношениях с Тем, Кто сам этот разум создал, как изделие с мастером или глина с горшечником (Рим 9:20–21). Прямое познание Божественной природы, в том числе и Божественного ума может быть законно только там, где этой онтологической бездны нет, как-то в политеизме (где боги человекоподобны), панентеизме (где Единое приходит к самоосознанию через сам этот разум) или в сегодняшних опытах «осовременивания» теизма через разного рода прививки от панентеизма, будь то «процессуальный теизм», «пансознательный теизм», «эмерджентный абсолютный теизм» [см.: Schärtl et al. 2016: 28], «панентеистический персонализм» и т.д.

Поскольку полемика Ричарда Суинберна с Марком Мёрфи в конечном счете посвящена границам богопознания – в модальности Бога как морального субъекта, – а эти границы в конечном счете определяются степенями признания креационизма, я и возьму на себя смелость размыслить о том, как эти степени в обсуждаемой статье представлены. Но прежде мне придется коснуться двух основоположений самой системы Суинберна, которые я упомянул выше и с которыми, как мне кажется, его этикотеология на самом деле находится в единстве. Но это кажется не только мне: он ведь сам предпослал ей свое учение об индуктивном доказательстве существования Бога и о божественной простоте.

<sup>3</sup> От св. Ириней до свт. Августина Гиппонского, а между ними можно назвать только Ефрема Сирина, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, если брать один лишь «золотой век патристики».

<sup>4</sup> Оспаривался только на границах христианства – у североафриканских гностиков (Гермоген, Маркион, Савеллий и другие), а затем у дуалистов-манихеев и их средневековых «потомков».

### 50% и «простейший теизм»

Моральным универсализмом схождение Суинберна с Кантом и завершается. Кёнигсбергский мудрец ни в коем бы случае не разделит бы оптимизм в связи с доказательствами существования Бога, решительно раскритиковав «доказательный оптимизм» своего времени. Совершенно справедливо отдав предпочтение физико-телеологическому обоснованию перед двумя другими как значительно более убедительному [Кант 1994а: 367, 385], Кант ошибался, считая, что таковых обоснований может быть только три – не больше и не меньше [Там же: 358, 374], – но был совершенно прав, отрицая и за ним «доказательный статус»<sup>5</sup>, так как между наукой и метафизикой очень прочные границы. Суинберн же не считает философскую теологию дисциплиной, принципиально отличной от естествознания, и потому ему кажется, что если дедуктивные доказательства здесь и не применимы, то индуктивные уже вполне подойдут, а потому и существование Бога не требует иных средств исчисления, чем существование какого-нибудь астероида. Но так называемое космологическое доказательство (Суинберн считает даже его индуктивным) по своей консистенции – как основывающееся на чисто метафизических презумпциях – от онтологического на самом деле по своей фактуре не отличается<sup>6</sup>. Как и по убедительности, поскольку содержит в себе исходную ошибку *petitio principii*<sup>7</sup>. Это не значит, что данное обоснование не содержит в себе великой интуиции истины о Первопричине – содержит, и современная концепция Большого Взрыва, в астрофизике еще не опровергнутая, в определенном смысле опирается

<sup>5</sup> «...Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства. Разум, постоянно возвышаемый столь вескими и всё возрастающими в его руках доказательствами, хотя лишь эмпирическими, не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции: ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и безусловного творца. Против разумности и полезности этого метода [заклечения о целесообразности в природе к разумности его возвышенной первопричины. – *В. III.*] мы ничего не возражаем, скорее даже рекомендуем и поощряем его; но тем не менее мы не можем одобрить притязания этого способа доказательства на аподиктическую достоверность и на согласие, не нуждающееся в снисходительности или поддержке со стороны...» [Там же: 376]. Под аподиктической достоверностью следует понимать *необходимость*, а не просто *убедительность* принятия вывода из любого умозаключения для всякого разумного существа.

<sup>6</sup> Основная пружина в механизме данного доказательства (еще со времен Платона и Аристотеля) – априорный запрет на регресс причин в бесконечность, который ничего общего с эмпирической аргументацией не имеет. Но и в онтологическом можно найти также «эмпирическую базу», которая не позволяет его так резко отделять от космологического, как то делает Суинберн: в его исходной, Ансельмовой, версии оно начинается с признания того факта, что даже «глупец», отрицающий существование Бога, имеет некое знание о Нем (поскольку отрицать можно только то, о чем как-то знаешь).

<sup>7</sup> Сама необходимость этой остановки регресса нуждается в доказательстве. Одним из первых, кто обратил на это внимание, был Ф. Шеллинг. Но еще раньше о полной рациональной возможности этих альтернатив писал тот же Кант в разделе «Паралогизмы чистого разума» своей Первой Критики.

и на него как на «фоновое знание», но в той форме, в которой это обоснование записывается, к доказательствам оно не относится. Не может обеспечить доказательной именно силой теорема Байеса и обоснование от Разумного Замысла (то самое физико-телеологическое), так как нет никаких статистических закономерностей<sup>8</sup>, а потому и предсказаний, там, где речь идет о вещи, абсолютно сингулярной. Не знаю я также из постоянно повторяющегося в работах Суинберна исчисления того, что существование Бога имеет за собой вероятность не менее  $\frac{1}{2}$  (а не  $\frac{1}{3}$  или  $\frac{3}{4}$ ), каких-либо обоснований для такого рода калькуляций<sup>9</sup>. Это совсем не значит, что обоснований существования Бога нет: они есть, но они не индуктивные, а абдуктивные – умозаключения от лучшего объяснения (*inference to the better explanation*) с использованием таких «мягких» (не естественнонаучных) средств убеждения, как рациональная интуиция, «метод остатков», рассуждения по аналогии, иллюстративные примеры и т.д.<sup>10</sup> А то «исчисление», которое предлагает Суинберн, на деле равнозначно лишь утверждению: «Я верю в то, что верить в Бога можно не с меньшими основаниями, чем не верить», не более того.

Никак не менее регулярно в писаниях Суинберна, в том числе в обсуждаемой статье, отстаивается идея о преимуществах простых гипотез в сравнении со сложными. Смысл в том, что гипотеза о том, что мир обязан своим существованием инженерии Духовной Личности помимо всего прочего имеет преимущество перед другими мирообъяснениями вследствие своей «одношаговости» – в сравнении с другими, требующими значительно больше объяснений. К сожалению, эта идея фигурировала и в полемике с «новыми атеистами» – к сожалению потому, что вызвала быстрый ответ Докинза, закономерное

---

<sup>8</sup> Типа тех, что могут быть заложены в исчислении того, сколько тот или иной кандидат в мэры или президенты может примерно набрать голосов в том или ином округе исходя из знания его электората и электората его соперников.

<sup>9</sup> Что-то похожее можно, правда, вычитать из «Существования Бога», когда пишется, что если изначальная дробь составляет  $\frac{1}{2}$ , а затем изобилие зла увеличивает ее знаменатель, а потом распространенность религиозности в мире повышает числитель [Суинберн 2014: 411, 444]. Можно предположить, что для таких несложных калькуляций не требуется обращение к теореме Байеса.

<sup>10</sup> Обоснование того, что наиболее убедительные обоснования существования Бога являются абдуктивными, было изложено в моей книге [Шохин 2016: 58–59]. Позднее я с удовлетворением обнаружил, что и такой квалифицированный апологет теизма, как математик, хорошо разбирающийся в вычислениях, как Джон Леннокс, как и я, различает стратегии изысканий о повторяющихся событиях (*repeatable events*) и неповторяющихся (*unrepeatable events*), полагая, что в случае со вторыми (а создание мира Разумным Деятелем относится однозначно к ним) следует спрашивать не о вероятности, а о лучшем объяснении [Lennox 2007: 31]. У. Уэйнрайт в связи с неформальной логикой Генри Ньюмена, сделавшего много для признания заключений от лучшего объяснения, убедительно писал об отличии абдуктивных суждений от дедуктивных и индуктивных умозаключений [Уэйнрайт 2021: 87–88, 103–104]. В качестве примера абдукции в случае с теистическими рассуждениями можно привести хорошо известный аргумент, согласно которому именно от Бога в человеке происходит чувство нравственного долженствования, поскольку альтернативные объяснения (от действия законов эволюции, от развития культуры, от расового происхождения и т.д.) не являются убедительными. Мои взгляды на типологию обоснований существования Бога в целом систематизированы в эссе «Обоснования существования Бога: новый опыт классификационного анализа» [Шохин 2022: 113–132].

охарактеризовавшего натуралистический эволюционизм в качестве еще более простой гипотезы. В самом деле, гипотеза об инженере вселенной отнюдь не такая простая, как это кажется Суинберну: она требует по крайней мере нейтрализации вопроса о том, как совершенно бестелесное существо может осуществлять деятельность в мире (и по созданию самого мира), когда мы знаем из всех аналогий, что деятели бестелесными не бывают<sup>11</sup>. Преимущество теистического объяснения происхождения мироздания перед эволюционистским натурализмом заключается не в простоте, а в том, что второе, основываясь на чистой вере, приписывает совершенно бессознательным механизмам утонченнейшую телеологию. Да и если ориентироваться на естественные науки (что Суинберн и делает), то со временем их теории становятся всё более сложными и включают в себя предыдущие как более простые, а потому требование простоты идет в разрез с прогрессом.

Но я думаю, что увлеченность простотой имеет за собой и другие, не науковедческие основания. Скорее всего она происходит и от той августиновско-ансельмовской «теологии простоты», по которой Бог не отличен от Своих свойств и которая составляет прямую противоположность православной теонтологии, где познаваемыми считаются только проявления Бога (называемые часто энергиями), но никак не Его сущность<sup>12</sup>. Аргументы против божественной простоты А. Плантинги хорошо известны. Но можно привести и тот, что «простейший теистический бог» (a most simple theistic God) – никак не есть общехристианский, так как в Нем обнаруживается, если воспользоваться весьма уместным выражением Игоря Гаспарова [см.: Гаспаров 2022], хотя и не материальная, но метафизическая сложность, поскольку различаются Природа и Лица, и еще менее восточно-христианский, так как здесь различаются еще Божественная сущность и ее проявления (энергии) и утверждается (в точном соответствии с креационизмом), что человек имеет когнитивный доступ только ко вторым, но никак не к первой. «Простейший теистический бог» есть и простейшая субстанция, которая вследствие своей простоты не должна для «научного теизма» иметь и никаких тайн – подобно как Божество у Евномия Кизического (ок. 330–397), с которым полемизировали свт. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, не упоминая прочих и который основывал свою теологию как раз на божественной простоте и считал, что «о сущности Своей Бог знает нисколько не больше нашего»<sup>13</sup>. «Простейший бог» так же не может быть и создателем человеческого разума, поскольку последний исключительно богат, а не беден, а причина не может быть настолько беднее своего следствия. Однако убежденность в «прозрачности Бога» и определяет всю обсуждаемую здесь этикотеологию.

<sup>11</sup> В настоящее время это модный аргумент. Одним из его основных разработчиков следует признать Д. Рандла, а Ч. Талиаферро в своей популярной, но хорошо написанной книжке, в диалоге которой участвуют представители атеизма, теизма, агностицизма и «апофатизма» (ср. «Диалоги о естественной религии» Д. Юма) первым начинает свою атаку именно с данного пункта. См.: [Rundle 2004: 11; Taliaferro 2009: 1–4].

<sup>12</sup> Этому посвящена специальная и очень квалифицированная монография [Брэдшоу 2012].

<sup>13</sup> *Socr. Schol. Hist. eccl. IV 7.*

### Могут ли у Бога быть обязанности?

Согласно Марку Мёрфи, Богу нельзя приписывать обязательства в той же мере, как и людям, а потому он согласен признать, что хотя Бог и может иметь «обосновывающее основание» (justifying reason) для устранения страданий в мире, но не согласен считать, что Он имеет и «требующее основание» (requiring reason), т.е. обязательство (obligation) для этого. Суинберна же это никак не устраивает потому, что для него нет принципиальных различий между обязанностями родителей перед своими детьми и Отца мироздания перед своими созданиями, точнее есть как бы количественные: отец своих детей есть лишь одна из причин их появления на свет, тогда как Бог есть Первопричина всего, в том числе и всех разумных существ, а потому сама степень Его каузальности обуславливает и степень облигаторности. «Отсюда, – пишет Суинберн, – обязанность Бога обеспечивать нас доброй жизнью должна быть значительно большей, чем наши обязательства обеспечивать доброй жизнью наших детей... Потому я прихожу к заключению – в противоположность Мёрфи, – что Бог имеет «требующее основание» (т.е. обязательство) устранять эти внутренне дурные состояния, такие, как страдания, если то, что они происходят, не является логически необходимым условием некоего блага по крайней мере столь же благого, сколь дурное состояние дурно». Иными словами, Бог, допуская некое зло, *обязан* либо устранить его вовсе, либо компенсировать каким-то благом «по текущему курсу».

Данная этикотеология представляется в определенной степени симметричной противоположностью по отношению к таковой у Мёрфи, который свою выстраивает на основании Ансельмовой теологии совершенного существа. Мне кажется, что векторы обеих этикотеологий производны от противоположных «онтологических настроений». Согласно Мёрфи, «Ансельмово Существо могло бы, без ошибки, быть тотально безразличным к нам» [Murphy 2017: 168], а потому его «отстраненный Бог» близок к Абсолюту в духе шанкаровской адвайты или брэдлианского идеализма и может быть также деизма. Бог же Суинберна настолько антропоморфен и выстроен по «образу и подобию человека», что просчитывает разные варианты своего поведения путем сравнения коэффициентов их валидности в духе утилитаризма Иеремии Бентама<sup>14</sup>.

Но Бог, создавший человека, не в большей мере может быть субъектом прав и обязанностей (т.е. юридических норм), чем, если воспользоваться очень уместным сравнением Клайва Льюиса, архитектор, построивший дом, может быть стеной, лестницей или камнем [Льюис 2005: 32]. Великий апологет пошел здесь за Апостолом Павлом с его изделием и мастером (см. выше). Если на это очень выразительное сравнение возразить, что люди несколько ближе

<sup>14</sup> Арифметика благ и не-благ, которые равнозначны удовольствиям и страданиям, как индивидуальным, так и общественным (критериями их валентности были положены их интенсивность, длительность, надежность, близость/отдаленность, возможность расширенного воспроизводства и «чистота» и которые должен изучать законодатель, была прописана уже в первом известном его труде «Введение в принципы морали и права» (1780). См.: [Bentham 1859: 1-2, 15-16].

к своему Архитектору, чем здания, обладая разумом и чувствами, то можно привести два других. Творец пространства был, есть и будет вездесущим, но сам протяжен быть не может, а Творец времени, создавший его не после творения мира, а вместе с ним, сам не может изменяться во времени, или, по-простому говоря, стареть.

Но можно в рамках всё того же креационизма обратиться и к другой аналогии. Записывающий за Богом обязанности и права перед людьми мало отличается от того, кто предъявил бы, например, Шекспиру моральные претензии за то, что он не по справедливости поступил с Отелло, королем Лиром или Макбетом (в последнем случае пойдя против свидетельств хроник и сделав героем норвежского варвара Сиварда) и обязал бы его исправить эти несправедливости в конечных редакциях своих трагедий. В самом деле, онтологическое положение автора по отношению к своим персонажам – приблизительно такое же, как Автора мироздания по отношению к нему самому. То, что персонажи великих писателей обладают личностными чертами (прежде всего в определенной свободе своих выборов и действий, не всегда соотносящихся с замыслом писателя), с которыми их «родители» бывают вынуждены считаться и к которым приспосабливаться, также известный факт. То, что для того, чтобы быть лицом, не обязательно иметь тело, признает и сам Суинберн. И все-таки читателя, который начнет судиться с автором за превосходство «родительских прав» по отношению к его персонажам, далеко не все поймут.

Но обратимся к родителям не виртуальных лиц, а физических. Ведь если рассуждающие о моральности Бога прибегают к аналогии с родителем детей, на ней есть смысл остановиться. В самом деле, Бог в текстах Нового Завета (обратим внимание на то, что не Ветхого) многократно называется Отцом людей, потому что их Ему усыновил Сын Божий<sup>15</sup>. Однако и эта аналогия (на то и она только аналогия) может работать только при совершенном исключении из Божественной родительской любви и тени обязанностей. Отношение Бога к людям (и даже Бога воплощенного) описывается в текстах Нового Завета через бесконечное милосердие, прощение, долготерпение, предельное самопожертвование, но также иногда и через господство, гнев, суровость и совершенную несвязанность человеческими мерками справедливости<sup>16</sup>. Этот момент

<sup>15</sup> В текстах Ветхого Завета Богу подобает благоговение и страх перед Ним. В Евангелиях эти «нуминозные чувства» полностью сохраняются, но к ним добавляются уже сыновние чувства, исповедуемые прежде всего самим Иисусом, передающим Свое сыновство Своим последователям. Подробнее см. об этом в таком квалифицированном исследовании по новозаветному богословию, как [Иеремияс 1999: 201–207].

<sup>16</sup> Ср. хотя бы проклятие смоковницы (которая символизировала отнюдь не другие деревья) за бесплодие, несмотря на то, что *еще не время было [собирания] смокв* (Мк 11:13–14). А в притче о работниках в винограднике Хозяин на совершенно справедливую претензию того, кто работал с первого часа, за то, что пришедший в последний час получил одинаковую с ним зарплату, возражает, что в Его воле договариваться с каждым об условиях оплаты, о которых Он не должен никому давать отчет (Мф 20:12–16). Приведенный в действие смертный приговор над Ананией и Сапфирой (Деян 5:1–11), которым не было дано времени на раскаяние за проступок «средней тяжести» и которые по человеческим меркам вряд ли заслуживали большее, чем экскommunikацию (притом, вероятно, только временную), также свидетельствует о несоизмеримости Божественных расчетов с человеческими.

очень важен, так как именно справедливость, которую и Платон и Аристотель поставили во главу человеческих этических добродетелей, является минимумом человеческой социальной морали.

Нет звука и о родительских обязанностях Бога ни в Писании<sup>17</sup>, ни в Предании. Зато именно на них строится умозаключение о Его несуществовании у самого, я бы сказал, раскрученного современного антитеиста Джона Шелленберга. Исходная презумпция божественных родительских обязанностей у него общая со Суинберном, и разница между ними всего лишь та, что первый считает Бога-родителя плохо их выполняющим, а второй – хорошо. У второго обязанность Бога состоит прежде всего в том, чтобы обеспечивать своих детей хорошей – в первую очередь духовно-моральной – жизнью (см. выше), у первого в том, чтобы обеспечивать их верой в само свое существование. И в обоих случаях философы, ставящие перед собой взаимопротивоположные цели (Суинберн – убедить людей в существовании Бога, Шелленберг – разубедить их в этом) берут на себя груз божественного сердцеведения. Ведь изобретатель новейшего аргумента от неверия читает в сердцах тех, кто страшно хочет поверить, но никак не может<sup>18</sup>, а один из ведущих философских теистов идет гораздо дальше, вполне представляя себе, как Бог едва ли не с калькулятором в руках вычисляет собственные права допускать или не допускать то или иное зло в мире.

### Не может ли теизм держаться без «успешной теодицеи»?

Для этой калькуляции есть проверенный способ: если зло допускается по тому, что его допущение позволяет потерпевшему существу приобрести какое-то большее благо или по крайней мере не меньшее, чем это зло (снова всё то же число «не менее  $\frac{1}{2}$ », что и при подсчете вероятности Божественного существования), то Бог имеет право его допустить. Но кто опять-таки вычислит эту  $\frac{1}{2}$ , если, конечно, не принадлежит к средневековой школе оксфордских калькуляторов<sup>19</sup>? Как, к примеру, философу рассчитать невидимую компенсацию для жертв знаменитой Нанкинской резни (1937–1938), когда в течение шести недель были ограблены, зверски уничтожены и изощренно изнасилованы (включая детей) от 200 до 500 тысяч китайцев или, в том же регионе в течение той же мировой войны, для жертв и гораздо более известной ядерной бомбардировки Хиросимы (1945)? Не таким ли образом, что в первом случае мировые державы в качестве компенсации за уничтожение китайцев смогли прочувствовать опасную безнаказанность тоталитарного империализма, а во втором

<sup>17</sup> Есть только утверждение, что даже если и мать забудет свое дитя (а материнская любовь – высшая из всех земных), то Бог не забудет народ Свой (Ис 49:15).

<sup>18</sup> См. уже в начальной версии этого аргумента [Shellenberg 1993: 83].

<sup>19</sup> Объединение при Оксфордском университете (XIII–XIV вв.) философов и ученых, известных разработкой метода изучения природы, основанного на математизации физических процессов. Основные представители – Уильям Хайтсбери, Иоанн Дамблтон и Ричард Суинсет. Подробнее см.: [Шишков 2003: 392–403].

какие-то богатые, здоровые, да и просто приятные люди могли потренироваться в филантропии? Полагаю, что это совсем недостаточная компенсация, во всяком случае на порядки меньшая, чем  $\frac{1}{2}$ .

Или тому, кто строит теодицею (а Суинберн пишет, что без нее теизм как таковой держаться не может), эти компенсации открыты свыше? Но тогда их не следует скрывать. Или, может быть, следует считать, что они каким-то образом есть, но только нам они не открыты? Такой ответ был бы самым для философа-теиста разумным. Но тогда мы и приходим к скептическому теизму<sup>20</sup>, против которого, на мой взгляд, возразить совершенно нечего (кроме того, что название этой позиции не совсем точно соответствует ее содержанию – я бы назвал ее просто теизмом рассудительным), но который никак не устраивает Суинберна. По-моему, напрасно, так как Бог Сам ясно о Себе сказал: *Мои мысли не ваши мысли, ни ваши пути – Мои пути... Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших* (Ис 55:8–9). Постановка же вопроса о правах Бога допускать зло (в которое входят и те виды зла, в том числе вышеприведенные, которые Мэрилин Адамс называет «ужасами»<sup>21</sup>) делает из Него, вопреки ожиданиям, существо морально весьма проблематичное. Ведь, снова приведем аналогию, если какой-то человек во власти по каким-то причинам не предотвращает гибель невинных людей и не раскрывает своих мотивов, мы уже можем назвать его суровым, но если он при этом сошлется и на свои права, то мы уже будем иметь основания считать его монстром<sup>22</sup>.

Теодицея в собственном смысле слова, по крайней мере как я ее вижу, должна заключаться в нахождении рационального, универсального, «алгоритмичного» объяснения зла и страданий в богосозданном мире. Поскольку это, как видим, невозможно (притом на уровне не только общемировых бедствий, но и в частной жизни, о чем свидетельствуют хотя бы многочисленные случаи гибели младенцев в транспортных катастрофах, метеорологических и тех,

<sup>20</sup> Позиция в аналитической теологии, согласно которой наша вера в Бога не может быть поколеблена тем, что наш разум не может дать ответ на вопрос о причинах допущения Богом многих видов зла. Одним из самых известных представителей этого направления заслуженно считается Майкл Бергман.

<sup>21</sup> См. уже ранний ее манифест [Adams 1989].

<sup>22</sup> Рассуждение о божественных правах и обязанностях в целом значительно больше соответствует политеистическому, чем монотеистическому миропониманию, поскольку люди и боги здесь находятся в отношениях определенного партнерства. Так, известнейший Диагор Мелосский (V в. до н.э.) стал воинствующим атеистом из-за того, что боги, по его мнению, не выполнили свой долг по наказанию клятвопреступника, а по индийской средневековой легенде знаменитый философ Удаяна (XI в.), предъявил богу Вишну горькую претензию за то, что тот не исполнил долга благодарности перед ним (за опровержение антитеистов-буддистов). Из этой же антропоморфической логики исходят и современные истцы, которые совершенно всерьез составляют иски на Бога на определенные суммы (более всего за предотвращение какого-то зла), как и судьи, которые совершенно всерьез рассматривают эти «дела». Самый известный случай – иск к Богу сенатора Небраски Эрни Чамберса осенью 2008 г., отклоненный по причине... отсутствия точного указания адреса ответчика. См.: [https://en.wikipedia.org/wiki/Lawsuits\\_against\\_God](https://en.wikipedia.org/wiki/Lawsuits_against_God)

которые очень мягко можно назвать психологическими<sup>23</sup>), то разуму теистическому – должному признавать собственную и малость и поврежденность – она совершенно не по силам. Традиционные модели теодицеи, даже такие убедительные, как воспитательная (зло как средство самосовершенства потерпевшего), отстаиваемая Суинберном (еще раньше него Джоном Хиком, почему-то назвавшим ее «иринеевской», хотя она встречается уже у стоиков), работают только тогда, когда зло не превышает определенного порога – когда же превышает, то Сам христианский Бог, если мы доверяем «первоисточникам», не дает нам никаких отчетов, и меньше всего с точки зрения справедливости (см. выше), которая должна также быть заложена в «калькуляции», если мы со Суинберном настаиваем на единстве Его и нашего этического сознания<sup>24</sup>.

А потому решительный и бесповоротный отказ от нее должен быть для теизма не столько губительным, сколько конструктивным, так как он по крайней мере с одной очень важной стороны перестанет компрометироваться и образом морально проблематичного Бога<sup>25</sup>, и недостаточностью верующего разума. Место общей теодицеи могут занять только «личные отчеты» человека перед самим собой, когда он видит, что при изобилии «ужасов» в окружающем его мире его жизнь является свидетельством нескончаемых и ничем не заслуженных милостей Божьих, за которые он должен только благодарить (это исходное, на мой взгляд, религиозное чувство, над которым должны надстраиваться все остальные) *со страхом и трепетом* (Флп 2:12) и не претендовать на познания в том, в чем ему отказано, уподобляясь небогоугодным «друзьям» многострадального Иова. Впрочем, философский теизм уже тихонько начал идти по этому пути (можно сослаться хотя бы на идею замещения общей теодицеи «индивидуальными теодицеями» Роберта Адамса), просто надо лучше помнить, что время объяснительного оптимизма Лейбница уже триста как лет назад прошло.

---

<sup>23</sup> Такие, как привел против теизма Уильям Роу, который процитировал сообщение в газете Chicago Tribune о том, как любовник матери, наркоман, вначале изнасиловал ее трехлетнюю дочку, а затем и убил. См.: [Rowe 1996].

<sup>24</sup> Иисус прямо отклонял объяснительные поползновения в отношении «ужасов», когда, например, сообщил, что те, кого раздавила Силоамская башня, и те галилеяне, чьи жертвы Пилат смешал с их кровью в Иерусалиме, никак (этот момент в греческом оригинале даже акцентируется) не были грешнее других (Лк 13:1–5). Да и в жизни мы очень редко встречаемся со случаями наказания даже самых отпетых ублюдков, например, при многочисленности описаний страданий новомучеников и исповедников в очень длительную эпоху ГУЛАГа мне не довелось вычитать случая кары непосредственно свыше даже самых жестоких палачей при их жизни (а организатор приведенной выше чудовищной Нанкинской резни принц Ясучико Асака, как член императорской фамилии, был избавлен от суда и дожил благополучно до 93 лет, увлекаясь католицизмом и гольфом). Разумеется, мы можем верить в посмертное воздаяние этим существам, но теодицея – это предприятие не веры, но разума.

<sup>25</sup> Ни одна из основных исторических версий теодицеи – от иллюзорности зла, от, напротив, его необходимости для большего блага, от злоупотребления разумными существами своей свободой и от «воспитания» – не достаточна для объяснения «ужасов», ни все они вместе, хотя наиболее известные «теодицисты» – от Плотина до Лейбница – и пытались их совместить.

### Нет ли у Бога какой-либо эмоциональности?

Значительно более перспективной и креационизму не противоречащей мне представляется попытка разобраться с тем, что можно условно назвать Божественной эмоциональностью. Ричард Суинберн опирается здесь и на Предание и на здравый смысл, который очень часто считается без оснований в современной философии устаревшим. Для того, чтобы как-то понимать «материю» взаимоотношений Бога с человеческим миром, следует избежать обеих крайностей – и недопущения каких-либо личностных чувств Создателя (поскольку Он считается личностью) и их слияния с человеческими. Суинберн правомерно оппонирует тому достаточно распространенному представлению, будто сопереживание Бога должно быть тождественно переживаниям человеческим, рационально предлагая аналогию с врачом, которому для того, чтобы лечить болезнь, не обязательно испытывать всё то, что испытывает пациент. Опираясь на исследование А. Скруттон (работающей также в пересечении теологии с психологией и психиатрией), Суинберн солидаризируется с бл. Августином и Фомой в том, что испытывать определенные чувства – еще не значит подвергаться из-за них волнению, т.е. самоизменению. По-другому, Бог недостижим для нарушающих Его покой воздействий извне, которые могут вызывать какие-либо пертурбации, но испытывает только те эмоции, которые не противоречат Его разуму. Очень взвешенно звучит формулировка: «Очевидно, что всемогущий Бог, который не подвергается невольным склонностям, может испытывать эмоции только при условии, что Он свободно выбирает позволить себе испытывать их – это та возможность для Бога в Его божественной природе, которая не обсуждалась широко в ранние святоотеческие времена, но и явным образом не исключалась» [Swinburne 2022: 16].

Переходя же к возможности для Бога испытывать телесные страдания (которые суть дурное состояние само по себе), Суинберн рассуждает о смысле Крестной Жертвы, во время которой таковые страдания были интенциональными. Здесь он предлагает проакцентировать два момента Искупления. Первый, на который, по его справедливому суждению, не обращалось достаточного внимания Отцами Церкви и схоластами, состоит в том, что если Бог возлагает страдания на рамена человеческие, Ему правомерно и праведно было испытать их и на собственных плечах. Второй момент, напротив, очень традиционный и общехристианский, который Суинберном уже много раз излагался в его предыдущих работах. Речь идет о том, что телесные страдания Христа были лучшим средством для искупления грехов человеческого рода. Это взгляд действительно, как и он считает, очень традиционный. Новый акцент Суинберна в том, что если бы Он испытывал страдания только по Своей божественной природе, они не могли бы быть искупительными. И он солидаризируется также с тем, на его взгляд, превалирующим мнением, согласно которому вольные страдания Христовы не были обязательными для Него (*obligatory*), но, что очень хорошо, что Он должен был (*should*) претерпеть их ради человечества.

То, что Искупление не было «обязательным» для Христа, т.е. сверхдолжным, абсолютно верно, хотя это и предполагает, исходя из контекста, что всё

остальное, сделанное Им, следует считать скорее всего все-таки «должным», и потому мы и здесь возвращаемся к исходному этическому юрицизму. Однако очень хорошо, что здесь все-таки уже не акцентируется тот прямой юрицизм, при котором жертва Христова трактуется как компенсация Богу от человечества за нанесенный Ему моральный ущерб<sup>26</sup>.

И мне представляется, что проводимое под взятым здесь углом зрения различие между божественной и человеческой природами Христа, базовое для христианства, может быть применено для распутывания некоторых пазлов христианской метафизики. Так, хорошо известно, что в настоящее время в аналитической теологии очень популярен спор о том, является ли Бог началом особым образом темпоральным или вовсе вневременным. Мне кажется, что в соответствии с христианским креационизмом было бы благоразумно различать божественную вневременность по природе и интенциональную темпоральность в контексте святоотеческого различения «теологии» (*de Deo ad intra*) и «экономики» (*de Deo ad extra*), вершину которой составляет само Боговоплощение. Но это, конечно, предмет совсем отдельного разговора<sup>27</sup>.

### Список литературы

Суинберн 2014 – Суинберн Р. Существование Бога / Пер. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.

Брэдшоу 2012 – Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.И. Кырлежева и А.Р. Фокина. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.

Гаспаров 2022 – Гаспаров И.Г. Является ли Бог Суинберна максимально простым? // *Философия религии: аналит. исслед.* 2022. Т. 6. № 2. С. 28–38.

Иеремиас 1999 – Иеремиас И. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса / Пер. с нем. А.Л. Чернявского. М.: Восточная литература, 1999. 367 с.

Кант 1994 – Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1994. 591 с.

Льюис 2005 – Льюис К.С. Просто христианство / Пер. с англ. И. Череватой. М.: Fazenda «Дом надежды», 2005. 192 с.

Уэйнрайт 2021 – Уэйнрайт У. Разум и сердце: пролегомен к критике страстного разума / Пер. с англ. Г.В. Вдовиной. М.: Академический проект, 2021. 215 с.

Шишков, 2003 – Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Саввин С.А., 2003. 592 с.

Шохин 2016 – Шохин В.К. Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФ РАН, 2016. 147 с.

Шохин 2022 – Шохин В.К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 512 с.

---

<sup>26</sup> Эта ансельмианская версия учения об Искуплении активно разрабатывалась Суинберном во многих его работах. Подробно в специальной монографии [Swinburne 1989], в компактном виде, например, в [Swinburne 2009].

<sup>27</sup> Указанное различие отчасти воспроизводится в разумных современных попытках совмещения Божественной внутренней атемпоральности и коммуникативной темпоральности в публикациях, среди которых следует выделить [Padgett 1992: 19, 122, 130–131, 146]. Лучшим изложением последовательной концепции атемпоральности, вероятно, до сих пор следует признать [Rogers 2000: 54–70].

- Adams 1989 – *Adams M.M.* Horrendous Evils and the Goodness of God // *Proceedings of The Aristotelian Society*. 1989. Vol. 63. P. 297–310.
- Bentham, 1859 – *Bentham I.* The Works. Vol. I. Edinburgh; London: William Tait: Simpkin, Marshall, & Co, 1859. 720 p.
- Lennox 2007 – *Lennox J.* God's Undertaker. Has Science Buried God? Oxford: Lion, 2007. 192 p.
- Murphy 2017 – *Murphy M.* God's Own Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2017. 224 p.
- Padgett 1992 – *Padgett A.* God, Eternity and the Nature of Time. London: Macmillan, 1992. 173 p.
- Rogers 2000 – *Rogers K.A.* Perfect Being Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. 166 p.
- Rowe 1996 – *Rowe W.* The Evidential Argument from Evil: A Second Look // *The Evidential Argument from Evil* / Ed. by D. Howard-Snyder. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1996. P. 262–285.
- Rundle 2004 – *Rundle D.* Why There Is Something Rather than Nothing? Oxford: Clarendon Press, 2004. 204 p.
- Schärtl, Tapp, Wegener 2016 – Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God / Ed. by Th. Schärtl, C. Tapp and V. Wegener. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. P. 3–27.
- Schellenberg 1993 – *Schellenberg J.L.* Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1993. 217 p.
- Swinburne 1989 – *Swinburne R.* Responsibility and Atonement. Oxford: Clarendon Press, 1989. 213 p.
- Swinburne 2009 – *Swinburne R.* The Christian Scheme of Salvation // *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* / Ed. by O. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009. P. 354–369.
- Swinburne 2022 – *Swinburne R.G.* God's Moral Goodness // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 2. С. 5–18.

## References

- Adams, M.M. Horrendous Evils and the Goodness of God, *Proceedings of The Aristotelian Society*, 1989, Vol. 63, pp. 297–310.
- Bentham, I. *The Works*. Vol. I. Edinburgh: London: William Tait: Simpkin, Marshall, & Co, 1859. 720 p.
- Bradshow, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: metafizika i razdelenie hristianskogo mira* [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom], trans. by A.I. Kyrlezhev and A.R. Fokin. Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House, 2012, 384 p. (In Russian)
- Gasparov, I. "Is Swinburne's God as simple as possible?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, 2022, pp. 28–38. (In Russian)
- Jeremias, J. *Bogoslovie Novogo Zaveta. Ch.1. Provozvestie Iisusa* [New Testament Theology. Part 1], trans. by A.L. Chernyavskij. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 1999, 367 p. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow: Nauka Publ., 1994, 591 p. (In Russian)
- Lennox, J. *God's Undertaker. Has Science Buried God?* Oxford: Lion, 2007. 192 p.
- Lewis, C.S. *Prosto hristianstvo* [Mere Christianity], trans. by I. Cherevata. Moscow: Fazenda – home of hope, 2005. 192 p. (In Russian)
- Murphy, M. *God's Own Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 224 p.

- Padgett, A. *God, Eternity and the Nature of Time*. London: Macmillan, 1992. 173 p.
- Rogers, K.A. *Perfect Being Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. 166 p.
- Rowe, W. The Evidential Argument from Evil: A Second Look, *The Evidential Argument from Evil*, ed. by D. Howard-Snyder. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996, pp. 262–285.
- Rundle, D. *Why There Is Something Rather than Nothing?* Oxford: Clarendon Press, 2004. 204 p.
- Schärtl, C., Tapp, C., Wegener, V. *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God*. Münster: Aschendorff Verlag, 2016, pp. 3–27.
- Schellenberg, J.L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1993. 217 p.
- Shishkov, A.M. *Srednevekovaya intellektual'naya kul'tura* [Medieval intellectual culture]. Moscow: Published by Savin S.A., 2003. 592 p.
- Shokhin, V.K. *Filosofskaia teologiya: variatsii, momenty, ekspromty* [Philosophical Theology: Variations, Moments, Impromptus]. Saint Petersburg: SPbDA Publ., 2022. 512 p. (In Russian)
- Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya: dizajnerskie fasety* [Philosophical theology: design facets]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2016. 147 p. (In Russian)
- Swinburne, R. *Responsibility and Atonement*. Oxford: Clarendon Press, 1989. 213 p.
- Swinburne, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], trans. by M.O. Kedrova. Moscow: Languages of Slavic Cultures Publishing House, 2014. 464 p. (In Russian)
- Swinburne, R. The Christian Scheme of Salvation. *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*, ed. by O. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009, pp. 354–369.
- Wainwright, W. *Razum i serdce: prolegomen k kritike strastnogo razuma* [Reason and the heart: a prolegomenon to a critique of passionate reason], trans. by G.V. Vdovina. Moscow: Academ-pro, 2021. 215 p. (In Russian)

R.G. Swinburne

## Response to Papers Critiquing “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

This paper is a response to the critiques in *Filosofia Religii* 2022 and 2023 of my paper, “God’s Moral Goodness” (in *Filosofia Religii* 2022). I argue for the preferability of Aquinas’s way of arguing to God’s nature from the most general observable features of the world, over Anselm’s way adopted by Mark Murphy of drawing out the consequences of God being a “most perfect being”. I claimed against Vladimir Shokhin, that my probabilistic argument leads to the simplest and so most probable kind of God. To Igor Gasparov’s claim that an even simpler kind of God would be one who has no un-realised potentialities, and so one in which his one property of divinity includes all his activity, I argued that on the contrary, such a God would have no free will, and so not be truly omnipotent. To Mark Wynn’s claim that Christianity holds that God does not choose arbitrarily between equally good alternatives, but has preferences which do not merely track the relative goodness states of affairs, I answer that to postulate a God with such preferences simply moves the arbitrariness of God from his actions to his nature, and so postulates a less simple God than I postulate. I argue also against Vladimir Shokhin’s claim that humans do not have the power to discover God’s reasons for permitting horrendous evils, by drawing attention to some features of my own theodicy, which might begin to make it plausible that we do have this power. I reject Mark Wynn’s claim that on my theodicy no possible balance of evil over good observable by humans on earth could constitute evidence against the existence of God, and that in consequence nothing observable by such humans could constitute evidence for the existence of God. Kirill Karpov pointed out that there are vast disagreements about which world states are good and which are evil, and so we are in no position to judge whether my requirement for a cogent theodicy that every evil state is a logically necessary condition for some comparable good state, is satisfied in our world. I argued against him, that the mere existence of moral disagreement does not show that none of us can discern moral truths; and that on the contrary, many moral disagreements are resolvable by the method of “reflective equilibrium”. To Mark Murphy’s claim that God does not have “requiring reasons” to conform to the “familiar welfare orientated” morality, which humans

are obliged to follow, I reply that the same very general principles of morality apply both to God and to humans, but their application varies with the degree of power, knowledge and freedom possessed, and the causal power exercised, by humans and by God. To Murphy’s claim that God as “the ultimate source” of the goodness of created beings cannot be constrained by what constitutes their goodness, I object that what constitutes moral goodness is determined in part by paradigm examples of moral goodness, including promoting, and preventing setbacks to, the well-being of created beings. To Vladimir Shokhin’s endeavor to support his view that God is too great for humans to understand his ways, by various quotations from Scripture, I adduce quotations from Scripture which suggest the contrary. None of the contributors expressed a view on my claim in the earlier paper that God is not merely a “best acting” God, but also a “best feeling” God, except for Vladimir Shokhin who agreed with me; and so I welcome this conclusion to our symposium.

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

**Citation:** Swinburne R. “Response to Papers Critiquing “God’s Moral Goodness””, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 22–35.

## Ответ Р. Суинберна на критику статьи «Моральная благодать Бога»

Ричард Г. Суинберн

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

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

Предлагаемый текст представляет собой ответ на критику моей статьи «Моральная благодать Бога» (*Swinburne R.G. God’s Moral Goodness // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. No. 2. С. 5–18*). Я доказываю предпочтительность Аквинатова способа вывода представлений о природе Бога из наиболее общих наблюдаемых характеристик мира в противоположность восходящему к Ансельму Кентерберийскому и принимаемого Марком Мёрфи способу выводить следствия из определения Бога как «всесовершеннейшего существа». Против возражений, выдвинутых Владимиром Шохиним, я утверждаю, что мой вероятностный аргумент приводит к представлению о самом простом, а поэтому и о самом вероятном виде Бога. На утверждение Игоря Гаспарова, что еще более простым видом Бога был бы тот, у которого нет нереализованных потенциальных возможностей, и поэтому его единственное свойство божественности включает всю его деятельность, я утверждаю, напротив, что такой Бог не имел бы свободы воли, и поэтому не был бы действительно всемогущим. На утверждение Марка Уинна о том, что, согласно христианскому учению, Бог не выбирает произвольно между одинаково хорошими альтернативами, но у Него имеются предпочтения, которые не просто отслеживают относительную благодать состояний дел, я отвечаю, что постулирование Бога с такими предпочтениями просто переносит свойственное Богу произволение с Его действий на Его природу, и таким образом постулируется концепция менее простого Бога, по сравнению с отстаиваемой мною. Я возражаю на утверждение Владимира Шохина о том, что люди не обладают достаточными способностями, чтобы познавать причины,

в силу которых Бог допускает чудовищное зло, обращая внимание на некоторые особенности моей собственной теодицеи, из которых можно заключить, что мы, вероятно, обладаем такой способностью. Я отвергаю также утверждение Марка Уинна, что, согласно предлагаемой мою теодицее, никакое возможное соотношение зла и добра, наблюдаемое людьми на земле, не может служить свидетельством против существования Бога, и, следовательно, ничто, наблюдаемое людьми, не может служить свидетельством в пользу существования Бога. Кирилл Карпов отметил, что существуют большие разногласия по поводу того, какие положения дел в мире считаются добрыми, а какие злыми, и поэтому мы никак не можем судить о том, удовлетворяется ли в нашем мире мое требование для убедительной теодицеи: что каждое злое положение дел является логически необходимым условием для некоторого сравнимого доброго положения дел. Я возразил ему, что само по себе существование разногласий относительно моральных оценок не показывает, будто никто из нас не может различать моральные истины; и что, напротив, многие моральные разногласия разрешимы методом «рефлексивного равновесия». На утверждение Марка Мёрфи, что для Бога нет «требующих оснований» соответствовать «привычной ориентированной на благополучие морали, которой обязаны следовать люди», я отвечаю, что одни и те же общие принципы морали применимы и к Богу, и к людям, но их использование варьируется в зависимости от степени могущества, знания и свободы, которыми обладают люди и Бог, а также от каузальной власти, которую они реализуют. На утверждение Мёрфи, что Бог как «верховный источник» благодати сотворенных существ не может быть ограничен тем, что составляет их благодать, я возражаю, что то, что составляет моральную благодать, частично определяется парадигмальными примерами моральной благодати, включая содействие благополучию сотворенных существ и предотвращение препятствий на пути к нему. В ответ на попытку Владимира Шохина подкрепить различными цитатами из Писания свою точку зрения, что Бог слишком велик, чтобы люди могли понять Его пути, я привожу цитаты из Писания, свидетельствующие об обратном. Никто из участников не высказал своего мнения по поводу моего утверждения в предыдущей статье, что Бог не только «наилучший действующий» Бог, но и «наилучший чувствующий» Бог, за исключением Владимира Шохина, который согласился со мной; и поэтому я приветствую такое завершение нашего симпозиума.

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

**Ссылка для цитирования:** Swinburne R.G. Response to Papers Critiquing “God’s Moral Goodness” // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 1. С. 22–35.

I am grateful to all the contributors to the symposium on my paper, “God’s Moral Goodness” [Swinburne 2022] for their important and relevant criticisms of that paper [Gasparov 2022; Karpov 2022; Murphy 2022; Shokhin 2023; Wynn 2022]. I shall arrange my responses to their comments on topics in the same order as I discussed them in that paper.

## The Two Kinds of Argument to God's nature

My paper began with a comparison between two different ways in the history of thought in which philosophers have tried to demonstrate the nature of God, understood as creator and sustainer of the universe – Anselm's way of drawing out the consequences for the nature of that creator from that creator being a "greatest possible being", and Aquinas's way of arguing that the existence and nature of the universe is such as to entail or make it probable that its creator has a certain nature.

**Mark Murphy** (2022) is an Anselmian, and refers to God as "an Anselmian being". And, he equates Anselm's definition of God as "a being than which no greater can be conceived", in other words (if we assume that there cannot be two equally greatest beings) *the greatest* possible being with God being "the most *perfect* possible being" – an equation which in effect Anselm also assumes. But before we work out the nature of our creator on the assumption that he is the most perfect possible being, we need reasons to believe that there is such a being, from which plausibly it follows that he is our creator. Anselm's reason for believing that there is a greatest possible being was that – he believed – he had a sound ontological argument for this. Murphy [2022: 41] denies that his view depends on the soundness of any ontological argument; but claims instead that it is sufficient to rely on "the testimony of the church, along with some further justified premises". And he seems to suggest that that is his own reason for holding that belief. I assume that these further premises are also historical premises (and not typical premises of an argument of natural theology) – for example, premises that some church council or pope stated that God is absolutely perfect; and evidence that the church's testimony on matters of Christian doctrine is reliable. But in my view, though not perhaps in Murphy's view, such historical evidence on its own, without any reason to believe that there is a God who became incarnate in Christ and founded the church, is totally inadequate to make it probable that the church's testimony is reliable. However that may be, we need "intuitions" [Swinburne 2022: 7] about what a maximally perfect being would be like. Murphy spells out absolute perfection in terms of having all the good-making properties (or all the great-making properties). Then however, I claimed, "conflicting intuitions" arise about which properties are better to have or make one greater than do other ones; and in my view, different intuitions are compatible with the same "formal constraints" which Murphy [2022: 41] mentions. It needs to be shown, and Murphy has not shown, that being timeless and unchanging are great-making properties (or good-making properties); and, more generally, whether, to use Pascal's expressions, "the God of the [mediaeval] philosophers," is a greater, better, or more perfect God than "the God of Abraham, Isaac, and Jacob".

For reasons such as these I prefer Aquinas's way; and I have sought to develop it as an argument to the most probable hypothesis explaining the existence and general features of the universe. **Vladimir Shokhin** (2023) denies the cogency of inductive, that is probabilistic, arguments for the existence of God, and claims that abductive arguments ("inferences to the better explanation") are better. However, there would be no reason for adopting a "better explanation" unless "being better" was the same as being "more probable". Shokhin claims that while science deals with proportions of repeatable events, in arguing to the existence of God, we are

arguing to the existence of something “absolutely singular” [Shokhin 2023: 11]. But nothing discussable is absolutely singular, in the sense that it has no properties possessed also by observable things, since in that case, we would not be able to refer to such a being, and would not have the slightest idea about what is the topic of our discussion. God does have properties possessed by observable things, such as power, knowledge, and goodness, albeit to an infinitely higher degree than do observable things. Shokhin [Ibid.] suggests that instead of using the criteria for probable truth used in the sciences, we should use methods such as “rational intuition”, “reasoning by analogy”, and so on. Arguments are only likely to convince anyone if they begin from premises which the hearer accepts. My arguments begin from premises which everyone will accept – that there is a physical universe, that it is governed by fairly simple laws of nature, that these laws are such as – given the state of the universe at the time of the Big Bang – lead to the evolution of human bodies, and that human bodies are the bodies of conscious beings. It is not clear to me what are the premises of Shokhin’s abductive arguments; what is their conclusion meant to be explaining. And arguments are only likely to convince anyone if it can be shown that the method of arguing is such as to draw from the premises a true conclusion (which may be only a conclusion about the degree of probability of some proposition). But there is not much general agreement about the criteria for an intuition being “rational”, or about the criteria for which analogies between substances are evidence of further similarities. The criteria which I suggested, and repeated briefly in my essay on which the symposium is based, are ones which very many people with no initial religious beliefs can recognise as used by scientists and historians to establish probably true explanations of the events which they study. Hence they are appropriate for assessing explanations of events, which differ from those studied by scientists and historians in their scope – the existence of the universe is a bigger event than the existence of the solar system; and the fact that the universe is governed by laws of nature is a bigger fact than the fact that gravitational interactions between material objects are governed (approximately) by Newton’s laws. Despite Kant, I do not see any reason to suppose that there are “firm boundaries between science and metaphysics” [Ibid.: 10]. I have argued [Swinburne 2021: 190–194] that Athanasius and several subsequent patristic authors argue that the orderliness of the universe is to be expected if there is one single creator, but would be most improbable otherwise; they argued for this on the assumption that the elements of which the universe is made, were earth, air, fire, and water. But – if we replace their physics by ours – their arguments are very similar to mine (though not, of course, formalised by a calculus).

I have used Bayes’s theorem to formalise this style of argument [Swinburne 2004: 14–20]. I was careful to emphasise that we cannot give exact values to any of its terms, when Bayes’s theorem is applied to assessing the probability of the existence of God; but I gave arguments for ascribing very rough intervals to the values of these terms, and so very rough values for the probability of the existence of God. That one can only ascribe very rough values to the probability of the existence of God is no objection to the use of Bayes’s theorem, – because one can only give very rough values to the probability of any scientific or historical hypothesis whatsoever. But in the latter cases, one can say that one hypothesis is a lot more probable

than some other hypothesis, and that some hypothesis is fairly probable: and the same applies, I claimed, to the hypothesis that there is a God. In my analysis of scientific criteria, I stress the absolute importance of the criterion of simplicity in determining our choice of scientific theories. As Shokhin [2023: 12] remarks, as science progresses, scientific theories have become a bit more complicated. But that is no objection to my emphasis on that criterion, since I am only claiming that among theories which satisfy other criteria fairly equally well, the simplest theory is more probably true. But when the progress of science yields new evidence which would be very improbable given some current theory, then we have to postulate a new theory which is the simplest theory which makes the total (old and new) evidence probable, and that will be less simple than the previous theory.

### How simple could God be?

I argued that the simplest kind of God, and so the most probable, was as a “essentially everlasting omnipotent being”, from which the other traditional divine properties such as omniscience, omnipresence, and perfect goodness can be derived. Igor Gasparov claimed that my kind of God is too complex and there is a kind of God simpler than mine: and Mark Wynn argued that my kind of God is too simple.

I claimed that it follows from my account of the divine properties that God has libertarian free will; and also that God always acts in accordance with reason, in doing the best when there is a best, an equal best when there is an equal best, and otherwise always a good action. **Igor Gasparov** (2022) asks how can God be by nature good, if he is thus constrained to act in accordance with reason. On my account, God has in virtue of his omnipotence, a potentiality to do good or evil, but can never realise the latter potentiality, and this seems complicated. For this reason Gasparov supports what he regards as a simpler hypothesis than my hypothesis; and that is the Thomist hypothesis of a God who is the same as his essential properties, such as omnipotence and omniscience, and also including his activity. For Gasparov all these properties and activity are just one property; and that, Gasparov claims, makes God supremely simple, because there is no unrealisable potentiality in God.

I begin my response by pointing out that on my account the simplicity of a hypothesis, used as a criterion of its probable truth, is not quite the same as the simplicity of a substance (including one postulated by some hypothesis). The simplicity of a hypothesis consists in it postulating “the existence and operation of few substances, few kinds of substance, with few easily describable properties correlated in mathematically simple kinds of way” [Swinburne 2022: 3]. I stress the phrase “easily describable properties” which summarises my view explicated more fully elsewhere [Swinburne 2004: 54] that a hypothesis is simpler, insofar as the properties which it postulates are ones of which we can readily observe instances, or is defined easily in terms of the latter. “Absence of”, “limit”, “power”, “period of time”, being a “person”, in terms of which the property of essential everlasting omnipotence is defined, are names of properties of which we can observe instances. By contrast the “simplicity” of a substance, in the sense in which patristic and mediaeval theologians understood it, consists in the fewness of its parts; and on the highly un-natural

view that the properties of a substance are parts of it, the God which many such theologians postulated, in which God had only one property seems a very simple substance. So even if Gasparov's God were simpler than mine in the sense of having fewer "parts", it would not follow that it is any more simple in the sense that it makes the hypothesis of his existence more probable.

How we cut up the space of features of objects into distinct properties seems an arbitrary matter; one can think of omnipotence and God's other traditional essential properties as distinct properties, or one can think of the conjunction of all the essential properties of God, as one single property of "divinity"; and then the hypothesis of the existence of God just is the hypothesis that the property of divinity is actual. But then it seems that every substance can be analysed at having only one property, if we define that property, as the conjunction of all the essential properties of the substance. So on that account of simplicity, God is no simpler than any other substance; or rather, than any other substance which simply consists in the co-instantiation of its properties. I have argued elsewhere [Swinburne 2019: 108–112] that some substances, human beings and possibly also fundamental particles, are distinguished from each other by more than the properties which they instantiate – they have a "thisness" which underlies the properties. But I endorse the view that God does not have thisness, which follows from Aquinas's [1963, Ia.11.3] claim that it is "in virtue of one and the same fact act that he is God, and this God". Gasparov, however claims that there is a difference between God and other substances, that other substances have potentialities which may or may not be actualised, and so properties additional to their essential properties; but God has no un-actualised properties. However God is normally supposed to choose freely which of vastly many good alternative states of the universe to bring about; and it seems to me that that is involved in the notion of omnipotence, as well as in Christian doctrine, according to which God freely creates the universe, becomes incarnate, and interferes in the regular operation of natural laws – when he could have freely chosen not to do so. So all the properties of freely bringing about different states of the universe must, on Gasparov's account, be included in the divine essence. But God having free will must involve his having many non-actualised potentialities – such as the potentiality not to create the universe and the potentiality not to become incarnate – even if we say that God has no potentiality to do evil, rather than that God has the potentiality to do evil but cannot realise it.

Given that there is no best of all possible worlds, both because there may be many equally good worlds, all of them better than other possible worlds, and because there may be an infinite number of possible worlds, each less good than some other world, it might seem that God's choice of which world among those choices of worlds which would be equally good to make would be totally "arbitrary". **Mark Wynn** regards this consequence as contrary to "Christian revelation" in which "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" [Wynn 2022: 65]. Hence, Wynn suggests, God may have "preferences which do not simply track the objective goodness of various possible states of affairs". This builds into God's nature certain extra properties – preferences for creating human beings rather than other rational creatures, and particular human beings rather than other ones

who might have existed. But that suggestion merely transfers the "arbitrariness" from the choices which God makes to the internal nature of God. God is supposed to have a certain arbitrary nature, not by his own choice – and that, on my account of what makes for the simplicity of a hypothesis, makes his hypothesis less probable. Further, like Gasparov's theory but for different reasons, Wynn's suggestion seems to deprive God of much of the free will which he would otherwise have; since having preferences and no reason for not acting on those preferences, he will inevitably conform to them. Even if there is no reason for God making one choice of a possible world in which there are different kinds of rational beings, or different particular humans, it doesn't follow that there is no reason for choosing that world. There is a reason – its goodness; God chooses which kind of goodness to instantiate, and so on which objective reason to act.

### **The Possibility and value of Theodicy**

An argument from the existence and general features of the universe to the existence of God must take into account both the positive and the negative features. The most important positive features, as I mentioned earlier, include the features that the universe is governed by simple and comprehensible laws of nature, that these laws of nature are such as to bring about human bodies, and that human bodies are the bodies of conscious beings. The most prominent negative feature is the existence of evil, that is sin and suffering. I argued that, unless the positive arguments make it very probable indeed that there is a God, we need a successful theodicy to make it more probable than not that there is a God. **Vladimir Shokhin** (2023) claims that humans cannot possibly explain why God allows the many horrendous evils of this world. If he is right about this, their occurrence must count against the possibility of constructing a cogent inductive argument to the existence of God. I believe that I have the framework of a cogent theodicy, which I have outlined it in other writings, but I did not attempt to give even the briefest summary of it in my original paper for the reason that to do so requires at least a paper devoted to that topic. So I will confine myself to mentioning four main points of my theodicy, which – I hope – will begin to make it plausible that a cogent theodicy, and so a cogent inductive argument to the existence of God, can be constructed. I do indeed hold, as Shokhin mentions, that God has an obligation to ensure that the life of every human is on balance a good one, and so he has an obligation to compensate humans for their suffering. That compensation is, I believe, normally provided in this life, since I believe that for most humans life on earth is on balance good. But this compensation may be provided after death – as it is in the parable of Lazarus and the rich man (Luke 16:19–31). A human parent has the right to impose significant suffering on a baby for the sake of some future good to the baby – as when in a war-torn country without anaesthetics, the baby needs to undergo a painful operation which will save his or her life; the pain comes first, and the compensation later. So surely God has a similar right, and God can provide that compensation in an afterlife.

Secondly, I claimed that God has an obligation not to permit an evil unless doing so is logically necessary for the occurrence of a comparable good (either to the sufferer or to someone else). God permits such evils, either by causing them or by allowing some other being freely to cause them. I am not claiming that actual moral evils permitted by God are logically necessary for the occurrence of a comparable good, but only that God permitting humans freely to choose whether or not to cause these evils is logically necessary for the occurrence of a comparable good. The kind of free will which it is good that humans should have, and which I argue elsewhere [Swinburne 2014: 174–209] that fairly probably they do have, is “libertarian free will” to choose between good and bad, that is freedom to choose even given all the causes influencing us. If we have such free will, in my view it is not logically possible for God infallibly to foreknow how we will choose; he can only predict on the evidence available to him before we choose, how probable it is that we will make the good choice. So although no doubt God can predict our choices far better than we can, he cannot predict perfectly and so sometimes may regret the freedom he gives us. The book of Genesis (6:6) claims that when God saw the evil in the world before the Flood, he “was sorry that he had made humankind on the earth”. So it may be probable on all the evidence available even to God, that we will make the good choice, but actually we make the bad choice, and the bad effect of that choice may sometimes be worse than the good of our having that freedom.

Thirdly, a theodicy only becomes plausible on a view of what the goodness of a human life consists in. It does not, I suggest, consist merely in enjoying an anxiety-free life, in which we can pursue together with others, sporting and intellectual achievements for a few decades. Rather, it consists also in overcoming, and helping others to overcome, the bad desires to which humans are inevitably subject if they are to have a choice between good and evil, and helping them to form good characters which will lead them to want to help others in all these respects; and also to reverence the good and help others to reverence the good, and so to reverence God himself.

And fourthly, a God who really trusted humans and wanted them to make a difference to themselves and the world would seek to give them real choices of enormous importance of whether to cause evil or good, and whether to cope with suffering in the right way; and thereby to form either a saintly character fitted for heaven, or an evil character fitted for some form of “damnation” (in its original sense of “loss of God”). Permitting the great evils to which Shokhin draws our attention, gives humans these choices of enormous importance. This is because we are so made that each time we make a good choice of some kind, it becomes easier to make a good choice of that kind next time; and each time we make a bad choice of some kind, it becomes easier to make a bad choice of that kind next time. (Of course, no one, except God who is totally responsible for our existence from moment to moment, has the right to permit us to cause or suffer real bad evils for the sake of a comparable good.)

These points need detailed filling out to make them plausible, but I do not sense that Shokhin’s quick dismissal of theodicy has taken any account of them.

**Mark Wynn** (2022) argued that my theodicy, while perhaps valuable in showing that there is no good argument *against* the existence of God, would not be

of much help in supporting probabilistic arguments for the existence of God. He correctly pointed out that a probabilistic argument for the existence of God, could only succeed if it could show that the general character of the universe is such that it is the kind of universe which God would bring about. He then pointed out that God's obligation which I described above, to ensure that there is an overall balance of good over bad in the life of every human being, could always be fulfilled for every human whose life on earth was on balance bad, by providing for that human a life after death better than their life on earth. Wynn then claims that in that case, we have no reason to suppose that God would create any particular segment of a universe observable by humans on earth rather than any observable segment of a different possible universe, since, however much evil any rational agents suffered on earth, they could always be compensated for that in a life after death. And in that case, there could be no cogent argument from the particular character of the balance on earth (e.g. whether or not in the life of any human there is more good than bad or less good than bad) to the existence of God. If that were the only consequence of my theodicy, his objection would be correct. But, as I pointed out in the second point of my response to Shokhin about, on my theodicy God has an obligation not to permit an evil unless it is logically necessary for the occurrence of a comparable good. It is therefore a consequence of my theodicy, that there is no such evil; and whether or not there is such an evil depends on what kinds of evil occur on earth; and that limits the kinds of evils which God could allow to occur in a human life on earth.

But of course to recognise that there is or is not such an evil, we need to be able to distinguish evils from goods, and to recognise how important are some goods and how awful are some evils. **Kirill Karpov** pointed out that there are vast disagreements among humans about these matters. But, if the disagreements are not resolvable, all that that point would show is that each of us must assess whether there is a cogent theodicy by their own criteria of what is good and what is bad. It does not follow that there is no truth about whether there is a cogent theodicy; it merely follows that some humans are unable to recognise whether or not there is a cogent theodicy. However, many moral disagreements are resolvable by patient and open-minded argument, and in particular by the method called by John Rawls [1972: 20–21] "reflective equilibrium". The way I understand this method is as follows. Each of us starts from many "basic beliefs" about the moral worth – "good", "bad", "obligatory", "wrong" – of many particular actions. We then note that there is some general principle which would justify some of these basic beliefs (for example, the principle that "it is always wrong to kill a human except to prevent some other human being killed, or in retribution for another human having been killed"). We then find that that principle has the consequence that some other basic moral belief of ours (for example, that it is not wrong to kill a thief who is stealing your possessions) would be false. We then reflect on whether we are so convinced about the latter basic belief as to reject the general principle; or whether the general principle seems to strengthen our other basic beliefs and for that reason to be very plausible, and so to lead us to reject the solitary basic belief inconsistent with it. And so we continue to look for underlying basic principles which make justify many of our basic moral beliefs, and thereby to make further progress. We are often helped to make progress by others who present us with

new examples of actions for moral assessment, which may strengthen or weaken our belief in some moral principle: and new suggestions of general moral principles which might justify many of our basic moral beliefs. In this way humans who disagree about moral matters may come into greater agreement. I see no reason to doubt that some atheists can and do convince some theists that their moral standards are incorrect in certain respects which would have the consequence that there cannot be a successful theodicy; and that opens the possibility that theists can convince some atheists that their moral standards are incorrect and so there can be a successful theodicy. The mere fact of initial disagreement about moral matters is no ground at all for claiming that there are no truths about these matters.

### God's morality

**Mark Murphy** rightly emphasises, as do all the other contributors, that God is a very different kind of being from humans. That leads him to hold that God, as the most perfect being, would have a morality very different from the “familiar welfare orientated” morality [Murphy 2022: note 12], which humans are obliged to follow: and so he denies that God has requiring reasons, by which I assume that he means obligations “to promote and prevent setbacks to the well-being of creatures”.

That is not inconsistent with the view that “all differences between agents’ reasons must be rooted in some common reasons”, a principle which Murphy [2017: 47] calls “quasi-Kantian”. It would follow from this principle that, while the most general truths of morality apply both to God and humans, their application varies with the degree of power, knowledge and freedom possessed, and the causal power exercised, by humans and by God. Human parents are only to a very small degree the cause of the existence and subsequent life of their own children. God however, has a very much greater responsibility for the existence and subsequent life of all human children. So while both God and human parents, as the benefactors of human children, have obligations to promote the well-being of children, parents have only limited obligations to do this for the limited time of the earthly life of their own children while they remain children, and limited means which they have the right to use, to fulfil these obligations. God however has far less limited obligations to promote the well-being of all human children for their lives both before and after death, and the right to use means to fulfil these obligations of kinds forbidden to human parents, such as imposing very serious suffering on the children to provide some good for them or for others. Murphy, however [Murphy 2022: 46], denies the quasi-Kantian principle, and claims that while God has “justifying reasons for promoting the good of creatures”, that is reasons for doing this if in fact he does it, he does not have requiring reasons to promote that good, reasons which make it obligatory for him to do it.

The main reason which Murphy gives for claiming this is that “God cannot be constrained and required by creaturely goodness” since God is “the ultimate source and explainer of the goodness of any created thing” [Ibid.: 45]. This view however leads to a variant of the Euthyphro dilemma. Is what God does good just because God does it, or does God do it just because it is good (for reasons other than that God does it)? Murphy seems to reject the second horn of this dilemma because

“the notion that the agency of the source of goodness in all good things is constrained and required by creaturely goodness... seems very implausible”. So presumably he favours the first horn. But an omnipotent God is not supposed to be able to do the logically impossible, as Aquinas [1963, Ia. 25.3] emphasised: “whatever does not involve a contradiction is in that realm of the possible with respect to which God is called omnipotent”. “Morally good”, I suggest, is one of those many expressions whose meaning is defined in part by the objects to which they apply. Moral goodness just is the sort of goodness that involves (no doubt as well as other things) “promoting and preventing setbacks to the well-being of rational creatures”. So its negation involves a contradiction, and so it is no constraint on God’s omnipotence that he is morally required to promote and prevent setbacks to the well-being of creatures.

Murphy claims that although “God intended natural selection as a means to bring about rational animals” and God knew that natural selection involves creaturely evils [Murphy 2022: 47], God did not intend the evils, even as a means. There is, as Murphy argues, a distinction between intending an evil, and making use of an evil. One can make use of an evil which one knows will occur if one does some action, as a means to bring about some good, without intending the evil to occur as a means to the good – but only if one cannot bring about the good by any means which doesn’t involve the evil. But if one can bring about some good by a means which doesn’t involve the evil, but chooses to use the means which does involve the evil, then one does intend the evil as a means to the good. Murphy’s example of crossing the room to get a cup of coffee by a route that involves stepping on someone’s toes, when he could have chosen a different route which did not involve stepping on their toes, is a case of intending an evil as a means to a good. Murphy’s reason [Ibid.: 48] for denying that we can “extend this reasoning to the divine case” is that “an Anselmian being does not have requiring reasons to look to the well-being of creatures”. But, whether or not an Anselmian being has requiring reasons to prevent his creatures being harmed, Murphy claims that such a being has requiring reasons not to intend evil – “God’s nature precludes God’s intending evil, and so there are no goods that could justify God’s intending evil for the sake of those goods” [Ibid.: 111]. Yet since Murphy allows that evils are involved in natural selection, the objection shows that, if God has such reasons, he does not act on them! Such a being is not perfect and does not deserve worship.

Murphy objects that I give no arguments in defence of my claim [Swinburne 2022: 12] that “surely a perfect being would not allow his creatures to suffer for no good reason.” The “surely” was meant to appeal to the natural reaction, not merely of myself, but – I suggest – of almost all believers and unbelievers, that the claim is initially implausible and so needs justification.

In his discussion of my “fourth objection”, Murphy suggests that having the perfections that we humans have “in a more eminent way” does not involve God being bound by the same requirements as we are bound by, but requiring “more from God, due to God’s having so much more knowledge and power than we humans have” [Murphy 2022: 53]. Rather, according to Murphy, it involves God being bound by “a higher morality” than we are. I suggest that my understanding of “in a more eminent way” is a more natural one than Murphy’s. Murphy distinguishes between “impure perfections” such as “being fast” or “being perceptive”

which presuppose some kind-limitation on the part of their bearer, and pure perfections such as “being powerful” or “being knowledgeable” which do not presuppose any limitation. He claims that this is the distinction which Aquinas makes between properties which can be “predicated positively” of God, and so are predicated analogically and literally, and properties which are predicated only metaphorically. He then claims [Murphy 2022: 53–54] that “it is no more than metaphorical to say that God is ‘morally good’ but in an eminent way.” But he cannot claim Aquinas as an ally, because in the very article of *Summa Theologiae* [Ia.13.3] which we both cite, Aquinas gives “good” (*bonum*) along with “being” and “living”, as an example of a word used literally to denote a perfection possessed by God. God’s “goodness”, which presumably includes “moral goodness”, writes Aquinas, is predicated literally of God.

**Vladimir Shokhin** claims that God is too great for humans to understand his ways. He seeks to support this view by various quotations from Scripture which might seem to suggest that God’s reasons are so far above ours, that we cannot understand them. That does indeed seem to be the Old Testament message of the book of Job, and the passage from Isaiah (55:8–9), cited by Shokhin [2023: 16]. On the other hand, Genesis (1:27) in its claim that God “created humankind in his image” claims that there is a considerable similarity between humans and God, which would suggest that we might expect to have some knowledge of his reasons for his actions. The Christian view has always been that a new revelation was given to humans by Christ, which went beyond and filled out the revelation of the old covenant, and I suggest that the New Testament, and in particular the teaching of Christ as recorded in the Gospels, sometimes provides reasons why God causes or allows sin and suffering. In his parable of the tares and the wheat (Matt 13:24–30), Christ makes the general point that if God were immediately to abolish evil, he would thereby abolish good at the same time. In John (9:1–2) Christ gives the reason why a particular man was born blind – “so that God’s works might be revealed in his works”. In (Rom 9–11) Paul gives what he takes to be God’s reasons for causing or allowing various superficially bad events; for example, that the reason that Israel “did not succeed in fulfilling the law” (Rom 9:32) was that “they did not strive for it on the basis of faith”. And the moral of the comparison of God to a potter who uses clay for different purposes, is that he uses different groups for different good purposes – “one object for special use and another for ordinary use” (Rom 9:21). Shokhin is mistaken in claiming [Ibid.: 15] that Scripture has no mention of any “obligations” of God to humans in his role as their father. The parable of the labourers in the vineyard (Matt 20:12–16) clearly shows that God does fulfil his obligations, similar to those of a human employer, since the landowner says to those who worked a whole day “I am doing you no wrong; did you not agree with me for the usual daily wage?”. “Doing no wrong” means the same as “fulfilling obligations”. The parable does of course make the further point that the landowner is supererogatorily generous to those who were unable to get work earlier in the day. A perfectly good God in his relation to his creatures often goes far beyond his obligations, but that does not mean that he does not fulfil his obligations. Christ compared God to human parents, when he pointed out that parents normally satisfy the requests of children for food, continuing “if you then who are evil,

know how to give good gifts to your children, how much more will your Father in heaven give good things to those who ask him" (Matt 7:11). God is better than human parents, and so he will know "much more" (that is more on the same scale) than human parents, how to give good gifts to us.

### God's feelings

The final section of my earlier paper claimed that God was not merely a "best acting" God, but also a "best feeling" God, and that the declaration of the Council of Ephesus that God is "impassible" is to be understood as claiming that God cannot have certain kinds of feeling, but can have other kinds of feeling. I was very surprised to find that none of the commentators objected to my account, and that the one commentator who discussed this issue, **Vladimir Shokhin** [2023: 18–19] agreed with me. I welcome this agreed conclusion to our exchange of ideas.

### References

- Aquinas, T. *Summa Theologiae*. London: Blackfrairs, 1963.
- Gasparov, I. "Is Swinburne's God as simple as possible?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, 2022, pp. 28–38.
- Karpov, K. "Evidentialism, the problem of evil, and the hypothesis of the simple God of theism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 19–27.
- Murphy, M. "God is not best-acting", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 39–55.
- Murphy, M. *God's Own Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2017. 224 p.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972. 607 p.
- Shokhin, V.K. "Richard Swinburne's ethical theology and Some Facets of Christian Creationism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 5–21.
- Swinburne, R. "God's Moral Goodness", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 5–18.
- Swinburne, R. "Natural theology for today," in: D. Bradshaw, R. Swinburne, *Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition*, ed. by D. Bradshaw, R. Swinburne. St Paul, Minnesota: IOTA Publ. 2021.
- Swinburne, R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press. 2013. 242 p.
- Swinburne, R. *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press, 2004. 363 p.
- Swinburne, R. *Are we bodies or souls?* Oxford: Oxford University Press. 2019. 208 p.
- Wynn, M. "Some reflections on Richard Swinburne's 'God's Moral Goodness'", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 56–66.

## ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

С.А. Домусчи

### Категория совести в нравственном богословии XVIII – первой половины XIX в.

**Стефан Александрович Домусчи** – кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии. Российская Федерация, 141309, г. Сергиев Посад, Лавра, Академия;

e-mail: staldom@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7823-8495>

Статья представляет собой общий обзор трактовок категории совести в синодальный период. В качестве богословского термина слово *совесть* пришло в древнерусский язык вместе с христианством, почему практически все его смыслы были связаны с новозаветными и святоотеческими текстами. Говоря о совести, книжники досинодальной поры понимали ее в традиционном для восточного христианства ключе. В конце XVII – начале XVIII в. систематическое описание совести как нравственной категории возникло под влиянием методологии, сформировавшейся на Западе в первую очередь в контексте того, что принято называть казуистикой. Особенностью этого подхода был акцент на мнительной или скрупулезной совести и ее ошибках. Позже, во второй половине XVIII в. католическое влияние сменилось протестантским, что сказалось на традициях осмысления совести и в первой половине следующего столетия. Учение о совести стало более взвешенным, так как акцент теперь делался не только на ошибках совести, но на ее преображении благодатью крещения. Наконец, в первой половине XIX в. появились первые опыты самостоятельных курсов по нравственному богословию, авторы которых рассматривали совесть в контексте святоотеческого богословия.

**Ключевые слова:** совесть, нравственное богословие, синодальный период, пробабиллизм, святоотеческое богословие

**Ссылка для цитирования:** Домусчи С.А. Категория совести в нравственном богословии XVIII – первой половины XIX в. // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 1. С. 36–57.

## The Category of Conscience in Moral Theology in the 18<sup>th</sup> and the First Half of the 19<sup>th</sup> Centuries

*Stefan A. Domuschi*

Moscow Theological Academy. Russian Federation, 141309, Sergiev Posad, Lavra, Academy;

e-mail: staldom@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7823-8495>

The article presents a general overview of the interpretation of the category of conscience in the Synodal period. As a theological term, the word “conscience” entered the Old Russian language together with Christianity, that is why virtually all its meanings were associated with the New Testament and the texts of the Holy Fathers. Speaking of conscience, the scribes of the pre-Synodal pore understood it in a traditional way for Eastern Christianity. In the late seventeenth and early eighteenth centuries, a systematic description of conscience as a moral category emerged under the influence of a methodology that had taken shape in the West, primarily in the context of what was commonly referred to as casuistry. A peculiarity of this approach was the emphasis on a vague or scrupulous conscience and its errors. Later in the second half of the 18<sup>th</sup> century, the Catholic influence was replaced by a Protestant one, which affected the way of thinking about conscience in the first half of the next century as well. The doctrine of conscience became more balanced, because the emphasis was no longer only on error, but on its transformation by the grace of baptism. Finally, in the first half of the nineteenth century, the first experiments in the independent courses in moral theology appeared, the authors of which considered conscience in the context of sacred theology.

**Keywords:** conscience, moral theology, synodal period, probabilism, theology of the holy fathers

**Citation:** Domuschi S.A. “The Category of Conscience in Moral Theology in the 18<sup>th</sup> and the First Half of the 19<sup>th</sup> Centuries”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 36–57.

### Византийская традиция понимания совести на русской почве

С момента появления в произведениях древнегреческих трагиков V в., слово *συνείδησις* могло пониматься как знание и/или ощущение, выражающие нравственную оценку, которую человек дает собственным поступкам. Восприняв слово *συνείδησις* из народного языка, апостол Павел много пишет о различных состояниях и действиях совести, но само понятие употребляет без каких-либо объяснений, в подавляющем большинстве случаев подразумевая общепризнанное нравственное значение. В Византии о совести говорили и писали довольно много, однако как антропологическую категорию ее рассматривали довольно редко.

Судя по всему, на древнерусской почве не только слово *совесть*, но и сама концепция внутреннего судящего появилась с приходом христианства, а также переводом библейских и святоотеческих текстов [Прохоров 2004: 523]. При

этом отсутствие развитой концепции не говорит об отсутствии самой способности оценивать свои поступки с точки зрения добра и зла. Зачастую в древних сообществах эта способность мыслилась не как внутренняя, но как внешняя, существующая в качестве общественной нормы. Отсутствие устойчивой концепции совести очевидно так же из того, что сама лексема использовалась древнерусскими книжниками [Срезневский 1912: 679–680] для перевода самых разных греческих слов: *διάνοια* (замысел, мысль, размышление), *εἶδησις* (известие) и др. Наконец, вплоть до XVII в. уже в собственно русских, неперевожденных текстах слово *совесть* могло использоваться в значении разумения, знания, воли, образа мыслей и, конечно, собственно нравственного сознания [Словарь 1996: 133–134].

Впрочем, процесс перехода в древнерусскую языковую картину мира уже сформированного богословского понятия был не только языковым. Вместе со словом *совесть* древнерусские книжники восприняли специфический христианский взгляд на нравственное сознание человека, на его восприятие категорий добра и зла, ответственности, долга, праведности или виновности. Так, они знали, что, говоря о совести, апостол Павел видит в ней свидетеля (Рим 2:15), благодаря которому человеку открывается нравственный закон, содержащийся в его сердце. Совесть может быть чистой (1 Тим 3:9) и доброй (1 Тим 1:5), и человек может поступать «по совести» (Рим 13:5), т.е. действовать в соответствии с ее указаниями. Однако, она же может быть нечистой, если осквернена грехами (Тит 1:15) и даже немощной (1 Кор 8:12), если знание человека неполно и ошибочно (1 Кор 8:7). Наконец, для них было очевидно, что совесть грешника нуждается в очищении (Евр 9:14).

Византийские авторы, которых читали древнерусские книжники, в своих рассуждениях о совести зачастую развивали идеи, содержащиеся в Новом Завете. Основным их вкладом было описание совести и ее характеристик в контексте богословской антропологии и аскетической практики. Наиболее подробно о совести в своих проповедях говорит свт. Иоанн Златоуст, определяя ее как врожденную способность к «познанию добра и зла» [Иоанн Златоуст, свт. 1899: 153], она буквально расположена «любить добродетель» и «враждовать против греха» [Там же]. Представления Златоуста о совести отличались тем, что можно было бы назвать оптимистическим взглядом, т.к. он ставил совесть очень высоко и зачастую ее свидетельства оценивались им положительно. Впрочем, он всё же соглашался с тем, что иногда она вынуждена ориентироваться на внешние законы [Там же: 156]. Учитывая, что Златоуст подробно прокомментировал все апостольские послания, в его творениях можно найти упоминания совести благой, доброй и чистой, а также судящей и терзающей.

Первым, если не единственным, кто дал систематическое описание совести, был прп. авва Дорофей, писавший о ней как о Божественном помысле «который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое» [Дорофей Газский, прп.: 62–63]. Особенно важно, что при описании совести он говорит о ней как о «естественном законе» [Там же], принадлежащем человеческому естеству, после чего становится невозможно говорить о ней в стоическом смысле, как о голосе Бога или даже самом Боге, присутствующем в человеке. По мысли преподобного, совесть искажена грехом. При этом под искажением

он понимает не ее собственные ошибки, но ошибки людей, которые ее попрали и не слышат ее голоса. Он уверен, что, будучи божественным даром, она никогда не погибает, но «всегда напоминает нам полезное» [Дорофей Газский, прп.: 63]. В связи с этим он очень подробно развивает учение о хранении совести в чистоте.

Интересно, что такие авторы, как прп. Макарий Египетский [Макарий Великий, прп. 2002: 254] и блаж. Иероним Стридонский [Иероним Стридонский, блаж. 1886: 10] называют ее одной из высших сил души и при этом буквально или в несколько измененном виде пересказывают представления о силах души, сформулированные Платоном в Государстве. Главной функцией совести, по их мнению, оказывается контроль нравственной жизни.

В святоотеческом богословии довольно редко встречаются упоминания ошибок совести и ее болезней. Так, свт. Диадок Фотикийский говорит о возможности для нее грешить в силу падшего состояния человеческой природы [Попов 1892: 466]. Впрочем, всё же значительно чаще говорится о грехах человека по отношению к совести, чем о грехах самой совести. Называя совесть чистой или нечистой, говоря об ее угрызениях или похвале, подразумевают, что совесть правильно выполняет свои функции, оценивая поведение человека с точки зрения добра и зла.

Хотя представления о совести в древнерусской традиции – это тема для отдельного обширного исследования, важно напомнить, что такой ключевой для понимания категории совести византийский автор, как прп. авва Дорофей (Газский), стал известен на Руси в конце XIV в., а комментарии свт. Иоанна Златоуста на послания ап. Павла были частью «Толкового Апостола», который в древнерусском варианте существовал уже в XII в. Иными словами, концепция совести, разрабатываемая православными богословами синодального периода, несомненно, представляла собой научное осмысление вполне традиционных для восточного христианства, нравственных и антропологических представлений. К примеру, прп. Нил Сорский (1433–1058), произведения которого А.А. Бронзов называет «более или менее самостоятельными» [Бронзов 1901: 17], упоминает совесть во вполне традиционных контекстах. Он пишет об «обличениях совести» [Нил Сорский, прп.: 267], о том, что ее необходимо «воздвигать к лучшему» [Там же: 255], в то время как враг рода человеческого стремится ее «всячески осквернить». Впрочем, люди так же со всей очевидностью способны «попрать совесть» [Там же: 139]. Подобным образом прп. Иннокентий Комельской (ум. 1491) говорит о наказании, бываемом от совести за грехи [Там же: 333], но также говорит о возможности растлить совесть [Там же: 355], т.е. через постоянное поправление сделать ее молчащей, позволяющей человеку самые разные грехи.

### **Казуистика и новое богословие совести**

Начиная с XII в. в западном богословии проходили процессы, которые на многие годы определили содержание не только курсов нравственного богословия в целом, но и понимания совести в частности. Происходит первая

фиксация Декрета Грациана (*Decretum Gratiani*), канонического сборника, который спровоцировал интерес к вопросам нравственной жизни. Под влиянием схоластического метода обращение к канонам (правилам) породило практику, которая позже, уже в XVII в., получила название казуистики. Суть ее в разных направлениях сводилась к тому, чтобы помочь верующему избежать греха, правильно оценив поступок в конкретных обстоятельствах. При этом, оценивая поступок, человек мог использовать различные мнения, которые могли быть более достоверными или менее достоверными в смысле истинности и авторитетности суждения, а также более безопасными или менее безопасными в смысле греховности. В соотношении этих характеристик родились четыре направления казуистики, из которых крайним ригоризмом отличался туциоризм<sup>1</sup>, а крайним релятивизмом пробабиллизм<sup>2</sup>. Последний зародился в Испании в XVI в. и трудами иезуитов Антонио Дианы (1585–1663), Антонио Эскобара-и-Мендозы (1589–1669), Хуана Карамуэля-и-Лобковица (1606–1682) к следующему столетию приобрел чрезвычайную популярность. Суть пробабиллизма сводилась к тому, что он позволял в определенных обстоятельствах следовать мнениям как менее вероятным, так и менее безопасным. Представители этого течения подчеркивали возможную немощь совести, выбирающей между различными точками зрения и искали любую возможность оправдать человека.

Здесь важно отметить, что практически вся аскетическая традиция, существовавшая до этого на Востоке, также говорила о возможности ошибок совести. Довольно часто ее подозревали в том, что под влиянием греха она не исполняет своих функций, но в том, что она чрезмерно усердствовала, ее не подозревали практически никогда. Конечно, комментарии на Послания к Коринфянам, в которых апостол недвусмысленно говорил о немощной и незнающей совести, были известны, но в аскетической практике роли они практически не сыграли. Еще хуже дело обстояло с известным высказыванием апостола, в котором он обличает лицемеров *κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν*<sup>3</sup> (1 Тим 4:2). Приведенный греческий текст скорее предполагает, что совесть есть субъект действий и она, будучи мнительной, сжигает тех, кто хочет казаться праведником<sup>4</sup>. Хотя указанный греческий вариант прочтения слов апостола не был единственным и не привел к развитию учения о «мнительной совести» на Востоке, он всё же позволил некоторым авторам, и в том числе свт. Григорию Нисскому, говорить о тех, кто «избыточествует целомудрием» [Григорий Нисский, свт.: 366]. В свою очередь Вульгата однозначно предполагает, что эти лицемеры «*cauteriatam habentium suam conscientiam*», т.е. дословно «заклеймленную имеют свою совесть». Совесть здесь оказывается объектом

<sup>1</sup> Странники туциоризма (от лат. *tutior* «безопасное») предполагали, что, оказываясь перед выбором, человек должен предпочесть мнение наиболее безопасное, несмотря на то, что оно может быть менее правдоподобным. Одним из самых известных туциористов был испанский иезуит Хуан Альфонсо де Поланко, автор «Краткого руководства для духовников и исповедующихся» (1554).

<sup>2</sup> От лат. *probabilis* – вероятный.

<sup>3</sup> В синодальном переводе «сожженных в совести своей».

<sup>4</sup> В этом за греческим текстом следует церковно-славянский, говорящий о лицемерах, «сожженных своею совестию».

воздействия грешников и никак не может быть понята как мнительная, что было бы очень кстати тем же пробабилистам.

Хотя отцы золотого века патристики ставили совесть очень высоко, они всё же говорили, что она может становиться лукавой, т.е. оправдывать человека в его грехах. Однако в казуистике и в первую очередь в пробабилизме речь шла о том, что совесть может не только потакать человеку, но ошибаться в строгости или скрупулезности. Со стороны это могло выглядеть как подрыв авторитета совести, ведь теперь ее осуждение можно было связать с излишней строгостью. В то же время, несмотря на противодействие янсенистов<sup>5</sup> и возможные моральные издержки «проблема “мелочной” совести оставалась актуальной на протяжении всего раннего Нового времени, о чем свидетельствует огромное количество сочинений самых разных жанров на эту тему в XVI–XVII вв.» [Корзо 2019: 73].

Очевидно, что учение о совести, существовавшее в протестантской среде, не могло совершенно отличаться от католического, ведь те и другие авторы опирались на одну и ту же библейскую традицию. Однако при всей общности источников, акценты были очень разными. Совесть, несомненно, оказывается связана с Законом Божиим и в этом смысле она является тем, что человека, как грешника, мучает. В то же время апостол Павел довольно часто пишет о совести чистой и благой, просвещенной Евангелием. Неслучайно, отмечая сложность и кажущуюся противоречивость учения Лютера о совести, Н.В. Еремеева пишет, что для него «совесть – это тот голос, который несет человеку страдания или утешение, в зависимости от того, является ли она словом Закона или вестью Евангелия» [Еремеева 2014: 117]. Кроме того, в контексте нашей темы оказывается важным, что для Лютера совершенно чужда проблематика «казусов совести», бывшая столь актуальной в иезуитской казуистической среде. И хотя протестантская традиция значительно сложнее и разнообразнее, для нее действительно не характерно повышенное внимание к ошибкам совести.

### **Западное влияние на понимание совести в досинодальный период**

Исследуя формы, которые принимало «богословие совести» в досинодальный период, имеет смысл обратиться к авторам, в трудах которых традиционно видят пример западного влияния. В первую очередь речь, конечно, должна идти о свт. Петре (Могиле) (1596–1647). С первых страниц «Православного исповедания Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» свт. Петр употребляет слово *совесть*, но при этом никак его не поясняет. Зачастую, он говорит о совести в контексте таинств и особенно таинства покаяния. В частности, свт. Петр пишет: «Хотя и невозможно человеку совершенно и всецело избежать греха, но при всем том каждый из православных, согласуясь со своею совестью, обязан от одной исповеди до другой, сколько возможно, стараться

<sup>5</sup> Так, в «Письмах к провинциалу» Блез Паскаль обличал пробабилизм за попрание авторитета совести [Паскаль 1997: 112–117].

об исправлении жизни своей». При этом необходимость ориентироваться на совесть не означает ее совершенства, так как и сама совесть требует «очищения исповедью» [Петр (Могила), свт. 1900: 62]. Впрочем, речь не идет о том, что сама совесть становится порочной. По мысли свт. Петра «чрез грех входят в совесть нашу стыд и страх, так чрез покаяние возвращается к нам мир» [Там же: 76]. Прочие менее значимые упоминания совести автором зачастую сводятся к указанию на необходимость иметь благую или чистую совесть и жить «по совести». Святитель Петр (Могила) явно не создавал и даже не заимствовал никакой специфической концепции, связанной с нравственным сознанием, но, насколько можно судить, оставался в рамках вполне традиционных восточных подходов.

Более подробный, хотя и несколько противоречивый взгляд можно встретить у Симеона Полоцкого (1629–1680), творения которого также упоминают в связи с западным влиянием. Учитывая, что его богословские сочинения в большей степени зависят от западных источников, чем вирши, в последних можно ожидать наиболее самобытные представления о совести. Так, с одной стороны, совесть для него – одна из «книг», через которые люди «благонаравно жити будут научены». В качестве книг он называет Ветхий Завет, Иисуса Христа и Богородицу и при этом подчеркивает, что в отличие от них совесть «каждому свойственна», т.е. дана всем людям. Однако, с другой стороны, в жизни она «пред людьми лежит заключенна» и откроется только на «всестрашном суде» [Симеон Полоцкий 2014: 146], сделав явными благие и злые поступки, которые совершил человек. Впрочем, в цикле «Совесть» он высказывается во вполне традиционном ключе, говоря, что «совесть коегождо есть грехов свидетель и зело досадный во уме томитель» [Симеон Полоцкий 2000: 167]. Если после совершения греха совесть человека не осуждает, это надо воспринимать как «злое знамение» и «прельщение от врага». Обличение же, напротив, надо воспринимать как «знамя благодати» [Там же: 168]. Основной акцент в виршах делается на том, что чистая совесть – гарант спокойной жизни, в то время как совесть, отягченная грехами, оказывается источником непрекращающихся мучений. Роль сохранения благой совести оказывается настолько велика, что, по мысли Симеона, это оказывается важнее, «нежели ведение сущих набывати» [Там же: 169], т.е. приобретать знание о вещах. Если же сохранить ее не удалось, ее необходимо очищать через «умывание лица совести... слезными водами» [Там же: 170]. И если человек не совершает этого очищения сам, оно происходит посредством скорбей [Там же: 103]. Особенно важно для нашего исследования, что, как и для других авторов, для Симеона очевидно, что совесть может быть развращена [Там же: 251], попрапа [Симеон Полоцкий 2014: 235] и помрачена прелестями мира [Там же: 222]. При этом речь не идет о полном уничтожении совести и ее молчании по поводу всех пороков. Оказывается, что в зависимости от навыка, она может быть сконцентрирована на малых грехах, не справляясь при этом с большими [Там же: 351]. Приведенные примеры ясно свидетельствуют о том, что зачастую прп. Симеон воспринимает совесть вполне традиционно, творчески осмысляя святоотеческое наследие.

Одним из первых текстов, в котором явно видно влияние западных подходов к нравственной проблематике, стал трактат «Мир с Богом» (1669), который

в своем учении о совести оказывается полностью зависим от произведения «*Medulla theologiae moralis*» («Основы нравственного богословия») (1645), автором которого был немецкий казуист Герман Бузенбаум. Книга последнего начинается с трактата о совести, в котором он не только дает определение, но и рассуждает о том, что такое совесть сомнительная и скрупулезная [Busenbaum 1776: 3–13]. Сразу стоит отметить, что о последней прямо говорится как о «*inanis apprehensio*» – пустом опасении [Ibid.: 11], а о «вероятном суждении», что оно «достаточно для правильного поведения» [Ibid.: 12]. По словам М.А. Корзо, определение совести, которое дается в трактате «Мир с Богом», совпадает с определением Бузенбаума практически дословно [Корзо 2018: 57]. При этом наиболее подробно в трактате говорится о проблемах неуверенной или смущенной совести.

Одной из парадоксальных особенностей духовного образования предсинодального и начала синодального периода было господство в нем пролатинских симпатий при том, что в церковном руководстве чаще встречались люди, увлекавшиеся идеями протестантскими. Очевидно, что православные авторы, учившиеся в католических учебных заведениях, стремились к тому, чтобы учредить и на родине учебные заведения того же типа. В конце XVII в. из преподавателей Киевского коллегиума самое большое внимание к вопросам нравственного богословия проявлял митр. Стефан Яворский, начавший преподавать в 1693 г. При обращении к рукописям митр. Стефана Яворского выясняется, что он явно следует за уже упоминавшимся Германом Бузенбаумом и стоит на позициях пробабиллизма, так как, по его мнению, «в сомнительных случаях можно следовать мнению вероятному, хотя и менее надежному, не принимая во внимание мнение более вероятное» [Суториус 2018: 14]. В то же время в известном произведении «Камень веры», которое было написано в 1713 г., нет не только такого специфического внимания к совести, с которым мы встречаемся в труде Бузенбаума, нет даже формулировок, которые были бы похожи на пробабилистские. Например, если немецкий казуист определяет совесть как «*dictamen rationis, seu actus intellectus*»<sup>7</sup> [Busenbaum 1776: 1], то митр. Стефан говорит, что она «естественный закон, с помощью которого [человек] управляет свои дела» [Стефан Яворский, митр. 2010: 483]. В связи с этим очевидно, что совесть грешника «знает всё» [Там же: 612] и в критической ситуации, на грани жизни и смерти она предъявляет ему грехи [Там же: 447]. Идея о том, что совесть может ориентироваться не только на естественный закон, но и на внешние нормы, получает в «Камне» интересное оформление. Так, обращаясь к оппонентам, митр. Стефан сомневается в том, что они обладают «христианской совестью» [Там же: 378], очевидно, полагая, что свидетельство совести зависит в том числе и от убеждений. Нередко он говорит об «отягощении» или «повреждении» совести, которую необходимо очищать в таинстве покаяния, так как причащаться достойно можно только с чистой совестью [Там же: 420].

<sup>6</sup> «Ratio est, quia talis nulli periculo se exponit cum ad bene operandum suscipiat iudicium probabile aliquid licere».

<sup>7</sup> «Суждение разума или умственное действие».

Отдельно стоит коснуться комментария митр. Стефана к словам апостола «всё, что не по вере, грех» (Рим 14:23). Вслед за свт. Иоанном Златоустом автор уверен, что под верой здесь необходимо понимать совесть. Если же фраза «всё, что не по совести, грех» верна, то верно и обратное: «всё, что по совести, не грех». Митр. Стефан (Яворский) прямо пишет: «Если кто верит, что совершаемое им запрещено, то это так и есть, ибо всё, что мы делаем, хотя бы и было добром, но если мы верим, что это зло и совесть нас обличает в этом, то это грех» и далее «Если же верим, что это не зло, и совесть нас в этом не обличает, то, если бы это и было зло само по себе, то это не грех» [Стефан Яворский, митр. 2010: 483]. Подобное утверждение делает совесть окончательным судьей всех человеческих дел, т.к. люди могут ориентироваться на совесть, не боясь согрешить, если не чувствуют ее осуждения и, более того, обретая уверенность в собственной правоте, при исходящем от нее оправдании. Известно, что современники обвиняли митр. Стефана в «папешском духе», однако если говорить о концепции совести, представляется очевидным, что влияние иезуитских казуистических подходов, выразившееся в буквальном копировании пробабилистского учебника, хотя и присутствовало, зачастую оставалось в рамках учебного курса и практически не сказывалось в остальном творчестве.

Последним автором досинодального периода, к творчеству которого стоит обратиться, был свт. Иоанн (Максимович) (1651–1715), который перевел и издал в 1714 г. под своим именем произведение немецкого иезуита Иеремии Дрегсиля «*Heliotropium, seu conformatio humanae voluntatis cum divina*» («Илиотропион, сообразование воли человеческой с божественной показующий»). Говоря о совести, автор называет ее «беспристрастным внутренним оком» [Иоанн (Максимович), митр. 1909: 24–25], на которое человек должен ориентироваться в нравственной жизни. Однако с самого начала в тексте допускается некоторая двойственность, так как, с одной стороны, утверждается, что «Во всех сомнительных суждениях весьма полезными бывают два советчика: разум и совесть. Если оба они прилежно займутся изучением сомнительного дела, то беспрепятственно найдут истинное разрешение о том, как лучше поступить...» [Там же: 50]. С другой стороны, здесь же автор пишет: «Случается, однако ж, и людям с чистой совестью заблуждаться в лабиринте многочисленных столкновений духа с плотью, причем дух находится иногда в таком смущении, что не знает сам, что он должен избрать и совершить, чтоб не поступить против воли Божией» [Там же]. Таким образом, первоначальное утверждение, в котором совесть должна быть способна ответить на все вопросы, соседствует с представлениями о совести неуверенной. В сложных случаях свт. Иоанн предлагает обращаться к духовным отцам и наставникам, которым верующие «поручили свою совесть» [Там же: 46]. Подобная противоречивость свойственна и дальнейшему повествованию, в котором совесть всё же чаще оказывается заслуживающей доверия. Так, несколько позже автор пишет: «Мы обязаны делать всё то, что содержится в бессмертной и разумной душе нашей, чего требует наш здравый разум, совесть и сердце» [Там же: 163] и даже называет внимание к совести «единственным истинным средством для достижения нашего благополучия» [Там же: 83].

Помимо этих противоречий, свт. Иоанн усваивает совести вполне традиционные свойства. Например, человека, «имеющего добрую совесть» [Иоанн (Максимович), митр. 1909: 177], обходят стороной беды, приходящие на тех, кто не соблюдает заповедей: «никакое горькое приключение не побеждает людей с чистой совестью, и чистым сердцем, и духом смиренным» [Там же: 178]. Грешника совесть, напротив, «уличает в неправде» [Там же: 183], «упрекает и мучает» [Там же: 242], в то время как он, совершая грехи, приходит к ее «заглушению» [Там же: 194].

В целом можно сказать, что западное влияние, которое связывают с именем свт. Петра (Могилы) и Киево-Могилянской школой, было сложным и далеко не равномерным процессом, который сказывался по-разному в тех или иных сферах богословской науки. Сама методология порой буквально копировалась с западных образов, в то время как восприятие содержания часто зависело от вероучительных расхождений, которые в сфере догматики были более значительными, чем в сфере этики. В популярных сборниках и конспектах лекций часто встречались переводы западных образцов, однако вне учебных курсов в проповедях и собственных богословских сочинениях авторы нередко говорили о совести во вполне традиционном ключе.

### Категория совести в богословии XVIII в.

После митр. Стефана Яворского в Киевском коллегиуме чтение богословских дисциплин поручалось разным преподавателям. Курсы некоторых из них «совпадают с сочинением иезуита Мартина Бекана (1563–1624) «Theologia scholastic» [Суториус 2018: 15], что позволяет сделать вывод, что до начала 1740-х гг. практически все богословские курсы в своем нравственном содержании «были близки к пробабиллизму» [Там же: 17]. Впрочем, при чтении курсов по богословию пользовались и более традиционными католическими источниками. Например, выпускник той же Киевской духовной академии архиеп. Феофилакт (Лопатинский), ставший впоследствии ректором Московской духовной академии, составил свою богословскую систему «Scientia sacra» (1706–1710) «по руководству Фомы Аквинского» [Бронзов 1901: 24].

В богословских сочинениях архиеп. Феофана (Прокоповича), преподававшего в Киевской академии, вероятно, на рубеже XVII–XVIII вв., внимание категории совести практически не уделяется. Он пишет о ней в контексте нарушения волей обозначенных ей пределов следующее: «и когда случится оной воле те пределы переступить, тогда сицевым ума нашего обращением тое ея безмерие усматривает, и се-то есть совесть; а усматревши тем же действием увещаваем оную волю к сокращению той власти, или к пременению» [Феофан (Прокопович), митр. 1784: 31–32]. Совесть оказывается для Феофана способностью ума указывать воле на ее «безмерие». Такое учение о совести было важно для него в политическом плане, так как под «безмерием» можно было понимать и антиправительственную позицию. Примечательно, что наиболее подробно он говорит о совести в проповеди 1718 г. «О власти и чести царской, яко от Самого Бога в мире чинена есть». Утверждая, что мысль о необходимости

царской власти является частью естественного закона, Феофан пишет: «кроме писания, есть в самом естестве закон, от Бога положенный». Ссылаясь на известное выражение ап. Павла (Рим 2:15) он говорит: «таковых же законов и учитель и свидетель есть совесть наша» [Феофан (Прокопович), митр. 1961: 81]. Она знает тайны и явные наши несовершенства потому, что «от Создателя сила сия в естестве нашем всеяна есть» [Там же]. Более того, несколько позже он скажет о ней, что она есть «семя Божие» [Там же: 82] и что через нее «нам... указывает Бог» [Там же: 83]. В этом слове он многократно упоминает и те слова апостола, в которых он говорит о повиновении властям «за совесть» [Там же: 84, 85, 93]. Естественно, при таком подходе к совести указывать на возможность ее ошибок, как это делали богословы «латинской школы», представлялось практически невозможным и даже опасным.

При этом нельзя сказать, что старые подходы сразу же и везде были заменены новыми. Как известно, Стефан (Яворский) писал «Камень веры» в борьбе с постепенно проникавшими в русскую богословскую науку протестантскими тенденциями, главным выразителем которых традиционно считается архиеп. Феофан (Прокопович). Учитывая, что Феофан пережил Стефана на 15 лет, по крайней мере, временная победа протестантской партии была неизбежна. В связи с этим, хотя и несколько отставая по времени от актуальной богословской полемики, содержание богословских курсов стало более сложным. Уже с начала 1740-х гг. в курсах могла отсутствовать пробабилистская тематика, а с начала 50-х гг. в содержании и вовсе стали превалировать тексты, близкие к направлению архиеп. Феофана (Прокоповича). Из протестантских авторов распространенными и читаемыми в это время оказываются Иоганн Лоренц фон Мосхайм и Иоганн Франц Будде и некоторые другие. Впрочем, причиной исчезновения идей пробабилизма из читавшихся курсов была не только победа в русской богословской науке протестантских подходов, близких Феофану, но и кризис пробабилизма в самом католическом богословии [Schuessler 2022: 18–19].

Перемены в отношении к категории совести очень заметны в творчестве митр. Платона (Левшина) (1737–1812), опубликовавшего в 1765 г. труд «Богословия или православное христианское учение, сочиненная для наследника Российского престола». Взяв за основу курсы лютеранина Иоганна Андреаса Квенштедта и митр. Феофана (Прокоповича), автор утверждает, что закон, написанный в сердце, есть тот же закон, что дан в десяти заповедях. Называя сердечный закон «способностью различения добра и зла», он характеризует его как «естественный, природный и врожденный» [Левшин 1913: 770]. В другом месте, отвечая на вопрос «Откуда же сей у всех народов постоянный закон?», он пишет: «по истине от справедливого признания совести», в то время как сама совесть «от Того, Который “создал на едине сердца наши”» [Там же: 118].

Одной из важных тем, которые связаны с совестью, для митр. Платона была невозможность абсолютного атеизма. Он был убежден, что совесть так или иначе свидетельствует человеку о Боге, даже если тот отвергает ее свидетельство. Ссылаясь на апостола Павла, который писал, что существование Божие доказывается величием творения (Рим 1:20), митр. Платон писал, что люди,

которые отвергают бытие Божие, на суде будут безответны, потому что «истину столь ясную не признавали, делая насилие совести своей» [Левшин 1913: 130]. При этом, хотя совесть и свидетельствует, она же оказывается ответственна за человеческое падение. На суде «сама совесть будет всему тому доноситель, свидетель и некоторым образом судия, да и она же сама будет, которая осудится или оправдается» [Там же: 136]. Последнее утверждение может показаться противоречивым, ведь если совесть – это закон, данный от Бога, то она должна быть безупречна. Однако для самого автора в этом никакого противоречия нет. Митр. Платон действительно называет совесть неумолимым судьей, который «беспристрастно разбирает дело и осуждает или оправдывает». Он говорит, что хотя она и может быть «несколько потемнена, понеже не есть Бог, но не может быть совсем погашена, понеже от Бога есть» [Там же: 119].

В данном случае он буквально дословно повторяет прп. Авву Дорофея, который полагал, что искра совести погребается под пеплом грехов и ее может быть не видно, но сама она не искажается. Впрочем, залогом неусыпного свидетельства совести оказывается обращенность человека к Священному Писанию. По мысли митр. Платона, «просвещение почерпается из двух источников... из совести непорочной и слова Божия» и они существуют во взаимодействии. Это происходит следующим образом: «Совесть непорочная чувствует правило добродетели, а слово Божие изъясняет оное. Слово Божие открывает путь, совесть чистая руководствует по оному. Если бы слово веры стало в памяти заглажаться, совесть очищает мрак сей, если бы совесть начала дремать от страстей, слово Божие разбудает» [Там же: 355]. В то же время, порой страсти могут взять над человеком верх, тогда «разум не действует, совесть усыплена, склонность к добру истреблена... когда порок взял правление над умом и совестью: то, где – образ Божий, где – прямой вид человеческий, где естественная свобода погинула, а вместо того наступили мрак, расстройство, рабство и тягость» [Там же: 466]. Для того, чтобы этого не произошло, для человека важно иметь правильное воспитание, которое должно быть направлено на соблюдение «непорочной совести». О делах человеческих он говорит, что «хороши они, если от доброй совести происходят; но худы, если от худой» [Там же: 490]. Проблема в том, что внешне дела могут мотивироваться одним образом, но внутри совести могут лежать другие мотивы.

Таким образом, жизнь подсказывает некоторую более сложную схему, чем простое утверждение того, что совесть либо свидетельствует о правде, либо свидетельство ее оказывается затемнено. Возникает вопрос: может ли само свидетельство совести стать другим? Рассуждая об этом, митр. Платон говорит о людях, в которых страсть и искаженность понятий, а также о том, что дурные примеры «нередко заглушают сей естественный непорочный глас, или дают ему тон другой, нежели как он от Творца настроен» [Там же]. Последняя идея возникает у православных авторов крайне редко, потому что ставит под сомнение не активность совести, а само качество ее свидетельства.

Курсы нравственного богословия, читавшиеся в последней четверти XVIII в. в различных учебных заведениях Российской империи, представляли собой довольно пеструю картину. Одни преподаватели брали за основу католические теологии и порой попросту дословно их переводили [Гренков 1875: 385]:

Например, в Киевской академии к этому времени нравственное богословие читалось с использованием пособия «*Moralis christiana*» католического богослова Венцеля Шанца [Суториус 2018: 20], который был близок к янсенистам, жестко критикующим пробабиллизм. Другие, как, например, ректор Славяно-Греко-Латинской академии архиеп. Феофилакт Горский, основывались на Феофане (Прокоповиче) и лютеранском богослове И.Ф. Будде. Впрочем, при всей пестроте взглядов важно отметить, что к концу XVIII в. иезуитские казуистические идеи, столь популярные в его начале, из богословских курсов практически исчезли, и представления о совести, хотя и формулировались теперь в более систематическом виде, в большей степени соответствовали традиционным взглядам отцов восточной церкви.

### **Категория совести в богословских курсах и учебниках в начале XIX в.**

Иногда указанная идейная пестрота могла присутствовать в творчестве одного автора. Так, в труде прот. Иакова Воскресенского «Нравоучение для благородных воспитанниц общества благородных девиц...», опубликованном в 1813 г., учение о совести излагается довольно подробно с опорой на философа Христиана Вольфа. Автор определяет совесть как «суд человека о делах закона» [Воскресенский 1813: 33] и тут же дает определение из работы Вольфа: «она есть способность судить о нравственности деяний, хороши они или худы». Первое, что он подчеркивает после определения: совесть может быть правой и неправой, в зависимости от того, насколько ее суд справедлив. Очень кратко и практически конспективно он обозначает большой спектр черт и особенностей совести, по которым она может быть охарактеризована. Так, в зависимости от того, насколько закон, на который она опирается, является верным или насколько его правильно применяют к частным действиям, она может быть истинной, вероятной, сомнительной и погрешительной. Причем суть погрешности в том, что она признает законом то, что законом не является. По характеру действий совесть может быть свободной и порабощенной, а исходя из характера поведения – спокойной или беспокойной [Там же: 36]. По времени свидетельства – предыдущей и последующей, по справедливости – правой и неправой. Совесть, по мысли автора, может быть согласной с человеком или несогласной, вследствие чего она может обвинять его или, напротив, извинять. По оценке человеческого дела она может быть доброй или худой [Там же: 39].

Правильному свидетельству совести, по мнению Воскресенского, способствует, во-первых, оценка результатов поступка, во-вторых, сравнение своих намерений с «законом ума и веры», в-третьих, «борьба со страстями» [Там же: 41]. Из состояний совести прот. Иаков отмечает «пространную», которая всё позволяет, «тесную», которая оказывается очень требовательной и «нежную», т.е. замечающую любую мелочь, и немощную, которая смущается пустыми сомнениями [Там же: 43]. Далее, хотя это и выглядит несколько странно при столь частом упоминании ошибок совести, идет пространный

параграф, который посвящен «случаям совести», которые были во внимании у западных казуистов<sup>8</sup>.

В первую очередь автор утверждает, что совесть полностью зависит от познания закона, и там, где его нет, и «совесть места не имеет [Воскресенский 1813: 44].

Далее, автор указывает на тесную связь совести с разумом, так как только разумом человек познает закон Божий, указывающий ему на добро и зло. Это значит, что суждение человека о нравственности зависит от обстоятельств, знаний и того, насколько человек пленен страстями. Для автора очевидно, что особенно важна в этом смысле свобода от страстей, потому что только рассудок, свободный от страстей, «может управлять движениями воли» [Там же: 46]. Если же человек пленен страстями, его совесть погрешительна, так как считает добро злом и зло добром. В таком случае, как поступки совершенные по погрешительной совести, так и против нее, оказываются грехами. В первом случае совесть ошибается и вместе с ней ошибается человек, во втором же случае, хотя совесть неправа, он идет против нее, противясь тому, что осознается и ощущается им как закон.

Примечательно, что сам человек, поступаая против совести, может не знать меру греха, т.к. субъективно будет ощущать себя правым. Завершая параграф о «делах совести», автор, хотя и не упоминает пробабиллизм, явно с ним спорит. Так, он утверждает, что, живя «по совести», делать можно только то, что есть «добро само по себе» и в правоте чего ты уверен. Напротив, того, в чем совесть сомневается, делать нельзя, так как неведение закона не извиняет грешника. Задумываясь о том, какой путь выбрать, человек должен выбирать мнение, «которое кажется вероятнейшим» [Там же: 48]. Похожий ход мыслей встречался в работах такого казуистического течения, как туциоризм, т.е. тех, чье учение было самым строгим и в нравственном отношении противопоставляло себя пробабиллизму.

Важной вехой в нравственном богословии 1820-х гг. стал труд свт. Иннокентия Пензенского «Богословие деятельное подлежащее и практическое», вышедший в 1821 г. За основу нравственной системы преосв. Иннокентием были взяты работы уже упоминавшихся Будде и Мосхайма. Говоря о совести, автор называет ее «высшей способностью» и «внутренним законодателем, свидетелем и судьей» [Иннокентий (Смирнов), еп. 1845: 16], что является, вероятно, первым в русской богословской науке предвестником учения о трех функциях души: законодательной, судебной и исполнительной, которое станет общепринятым во второй половине XIX в. Однако, дав самое сокращенное определение совести, автор тут же говорит о ее поврежденности, которое проявляется в том, что она во все «не внушает человеку того, что надобно делать, не свидетельствует о том, что сделано» [Там же: 19]. Он убежден, что апостол имеет ввиду совесть, когда пишет о «превратном уме» (Рим 1:28) и об ожесточении сердца (Еф 4:19). Падший

<sup>8</sup> В качестве примеров он анализирует то, как совесть соотносится с законом, как действует в разных обстоятельствах, что бывает с совестью тех, кто подвержен страстям, у кого она называется погрешительной, и что бывает с теми, у кого совесть сомневается или, напротив, не чувствует сомнений.

человек бывает обуравем тем, что автор называет плотской силой, которая первоначально (в т.н. младенческом возрасте) так воздействует на совесть, что, «хотя человек и знает, что делает, и делает то, что знает, но делает неправильно» [Иннокентий (Смирнов), еп. 1845: 36]. Наконец, на следующем этапе (в т.н. юношеском возрасте) плотская сила «приобретает характер привычки» и человек перестает советовать с совестью и «не чувствует ее угрызений» [Там же: 38].

Впрочем, искаженное состояние совести не отменяет ее первоначальной роли, в связи с чем автор называет ее Словом Божиим, «которое слышится во внутренней природе человека». Таким образом, как кажется, вместе с явно негативной оценкой он в итоге усваивает совести вполне традиционную связь с Богом, к которой она возвращается после крещения. Автор говорит, что она всегда действует свойственным ей образом и всегда бодрствует (1Фес. 5:6), что она всегда та же и действует правильно, так как праведна, свободна, чиста (1Тим. 3:9; 2Тим. 1:3). Кроме того, она добра (Евр. 13:18), имеет дерзновение (1Ин. 3:21) явиться пред престолом благодати (Евр. 4:16), что дает право надеяться на спасение. Таким образом, оказывается возможным примирить учение об ошибках самого совестного свидетельства и его правоты, так как в первом случае речь идет о человеке некрещеном, а во втором уже о возрожденном благодатью.

Нельзя говорить о русском богословии XIX в., не обратившись к наследию митр. Филарета (Дроздова), автора «Пространного христианского Катехизиса Православной Кафолической Восточной Церкви», изданного в 1823 г. Однако стоит признать, что никакого подробного учения о совести свт. Филарет не сформулировал. Чаще всего в проповедях он говорит о ее способности к осуждению грехов, и о необходимости грешников бороться за ее чистоту. В связи с этим он призывает слушателей и читателей быть внимательным к ее состоянию и находиться с ней в постоянном диалоге. В одной из ранних проповедей он говорит: «Благо добрым, зло злым: сей вечный закон неизгладимо написан в книге совести нашей и во внутреннем составе всех обществ» [Филарет Московский, свт. 2003: 119]. Примечательно, что совесть связана с естественным законом и оказывается свидетелем собственных поступков, но и позволяет оценить поступки других. Подобные представления о совести сохраняются и в Катехизисе. Так, на вопрос «Какие имеем мы средства распознавать добрые дела от худых?» свт. Филарет отвечает «Закон Божий внутренний, или свидетельство совести, и закон Божий внешний, или заповеди Божии» [Филарет Московский, свт. 1886: 100]. В эсхатологической перспективе это свидетельство окажется основанием для суда Божьего: «Совесть каждого человека откроется перед всеми, и обнаружатся не только все дела, какие кто сделал во всю свою жизнь на земле, но и все сказанные слова, тайные желания и помышления» [Там же: 48]. Естественно, для того чтобы избежать осуждения, человек должен очищать совесть «покаянием в грехах» [Там же: 70] и «несением епитимии» [Там же: 73]. Интересно, что проблеме совестных ошибок святитель практически не уделяет внимания.

В 1824 г. вышла книга свящ. Иоакима Кочетова «Черты деятельного учения веры, или краткое учение о христианской нравственности, изложенное в духе православной греко-российской церкви». В изданных лекциях совесть

называлась «внутренним, врожденным человеку чувством» [Кочетов 1842: 130], по которому он знает волю Божию и может сравнивать с ней свои поступки. По мысли автора, совесть присуща всем, но не во всех действует одинаково: в одних она раскрывает волю Божию, в других не дает о ней «ясного понятия». В таком случае она может ошибаться в оценке (т.е. не знать закона), или неверно судить. В том, как необходимо поступить с совестью «сомнительной и несправедливой», о. Иоаким следует традиции митр. Стефана Яворского, т.к. считает необходимым следовать любому свидетельству совести, поскольку иначе это будет сознательным противоречием тому, что осознается человеком как воля Божия. В то же время, автор пишет, что, несмотря на связь совести с Богом, о ней необходимо заботиться и поверять ее Священным Писанием. Совесть необходимо подкреплять страхом Божиим и страхом смертным. Подобная забота о совести позволяет человеку надеяться на спасение [Кочетов 1842: 226].

Несомненно, значительным явлением в развитии нравственного богословия стали лекции преосв. Иннокентия (Борисова), вышедшие в свет в период с 1833 по 1854 гг. Критикуя его подход, А.А. Бронзов говорит, что свт. Иннокентий написал о совести мало и понимал ее «в духе средневековой схоластики, определявшей совесть как «*sylogisms practicus*» и пр. и ничего более» [Бронзов 1901: 95]. Впрочем, забегая вперед, стоит сказать, что с подобной критикой никак нельзя согласиться.

По мысли свт. Иннокентия, Бог сообщается с человеком сообразно трем способностям духа: познается умом, любится волей, вкушается чувством. Эти три способности духа восходят к святоотеческому и еще раньше платоническому учению о разумной, аффективной и желательной силах души. Несмотря на то, что преосвященный Иннокентий не перечисляет с остальными совесть, он тут же особо говорит и о ней: в мире внешнем Бог есть Творец всего, в мире внутреннем Он же представляется «беспреданно изрекающим законы нравственные в совести человека» и «распоряжает все... в мире внутреннем – силой совести...» [Иннокентий (Борисов), свт. 1908: 28]. В этом отношении человек должен признать бытие Божие как в области познания, т.е. разумно с идеей его бытия согласиться, так и в области чувств, сердечно приняв бытие Божие в качестве основы своей деятельности. Автор утверждает, что закон Божественный открывается через совесть – он для нас есть «закон естественный и вечный» [Там же: 134], но считает образ откровения этого закона непостижимым и таинственным.

О самом существовании совести он утверждает следующее: «...Как существо души для нас непонятно, так непонятно и существо совести». Однако, не оставляя этого вопроса неразрешенным, делает свое предположение: «не есть ли ее свойство огненное?» и продолжает: «...ибо она, или светит, или жжет: светит, когда изрекает закон, жжет, когда наказывает за нарушение его; в последнем случае она подобна зажигательному стеклу» [Там же: 136].

Очень важно, что в лекциях свт. Иннокентия мы впервые встречаемся с попыткой говорить о совести, обращаясь к данным этимологии. Обращаясь к первой части определения, выведенной из самого слова, он пишет, что само слово «сознание» предполагает «участие двух лиц: мы с кем-то другим сознаем,

приобщаемся знанию другого». На вопрос о том, кто именно знает и «с кем мы сознаем» как произвольно, так и непроизвольно, он, во-первых, подчеркивает, что в этом процессе наше только «со», и, во-вторых, что тот, кто постоянно знает, внутри нас: «Это – Бог, действующий непрерывно в сердцах наших». При этом он приводит в пример античную поговорку *est Deus in nobis*. Интересно, что для подтверждения своей позиции автору приходится цитировать языческие источники, потому что евангельских слов, подобных приведенным, найти не удастся. Однако чуть позже свт. Иннокентий меняет формулировки, возвращаясь к святоотеческой парадигме. Он называет совесть «свободным приемником воли Божией» [Иннокентий (Борисов), свт. 1908: 205]. Совесть может принимать Дух от Бога, но может и отвергать. Таким образом, «со стороны Бога самое важное – благодать; а со стороны человека – совесть, поступающая всегда по воле Божией, не изменяющая Христу». Дальнейшие рассуждения сближают свт. Иннокентия с традицией Аввы Дорофея, так как он пишет: «Обращая внимание на действие совести, мы видим, что она не в нашей воле: мы можем иногда потемнять ее, подавлять, а совершенно уничтожить не можем» [Там же: 206]. Чуть позже, говоря о совести, он утверждает, что она – «участие наше в знании Божественном», именно поэтому она есть судья неподкупный и верный. Кроме этого, автор уже традиционно делит ее на законодательную, судебную и исполнительную. В этом отношении позиция свт. Иннокентия явно противоположна мнению митр. Платона Левшина и других авторов, которые предполагали возможность искажения совестного свидетельства.

Наконец, богослов подчеркивает, что совесть является не только сознанием, но и ощущением. Он возвращается к схеме, по которой «воля есть единственная производительница действий», но делает она это, основываясь на уме и чувстве, из чего он делает вывод, что «ум, приложенный к деятельности, становится совестью; и чувство становится так же совестью или, правильнее, соощущением» [Там же: 180]. Через соотношение совести и соощущения он предлагает решать проблему подавленной совести.

По его мысли, рациональные представления о добре и зле могут меняться в зависимости от уровня образования или воспитания. В свою очередь, чувства он считает более устойчивыми и менее подверженными изменениям. И если рационально человек убедил себя в оценке того или иного поступка, своих чувств до конца подавить он не сможет и ощущение правильности или неправильности поступка останется. В связи с этим он считал, что совесть в качестве соощущения «есть нечто неизгладимое» [Там же: 181].

Свет совести, исходя из ума, должен отражаться во всех поступках. В искаженном грехом уме лучи совести рассеиваются и не освещают всех дел. При покаянии свет концентрируется до такой степени, что человек чувствует физическое жжение в груди. По его мысли, «сильное действие совести в груди доходит до сожжения» [Там же].

В то же время святитель не воспринимает совесть как нечто безгрешное. Хотя она и сохранилась «в человеке неизгладимо», она может быть колеблющейся или заблуждающейся, иногда она «изрекает закон в пользу порока, а законом правды пренебрегает». По его мнению, «свидетельствуя, она свидетельствует большей частью ложно» [Там же: 249].

Наконец, последним трудом, к которому необходимо обратиться, является книга архим. Платона (Фивейского) «Православное нравственное богословие», опубликованная в 1855 г. Работа была очень популярна, хотя, по выражению критиков, не содействовала развитию богословской науки. Несколькo пренебрежительное отношение к ней, как малонаучной, должно быть уравновешено упоминанием того факта, что архимандрит Платон, судя по всему, впервые за десятилетия развития школьной науки о нравственности, рассуждая о совести, наряду со Священным Писанием начинает цитировать и святоотеческую литературу. Последнее может быть связано с тем, что с 1843 г. в Московской духовной академии начинают на регулярной основе издаваться «Творения святых отцов в русском переводе». В частности, он приводит свидетельства свт. Иоанна Златоуста и прп. Аввы Дорофея, которые писали о совести больше других авторов своего времени. По мысли архимандрита Платона, «совесть есть способность души сознавать и различать доброе и злое и прилагать сие сознание и различение к действиям человека». Она проявляется в уме через сознание и рассуждение добра и зла (Евр. 5:14), в сердце – через услаждение Закону Божьему (Рим. 7:22), в воле – через возбуждение к деланию добра...» [Платон (Фиввейский), архим. 1855: 19]. Говоря о функции совести, автор уточняет, что «совесть предписывает нам от имени Божия то, что в ней самой вложено Богом» [Там же: 21]. Кроме законодательства, совесть свидетельствует и судит. Вынося суждение, она «произносит приговор о достоинстве действий, оправдывая или осуждая оные...» [Там же: 22]. В то же время для автора очевидно, что совесть «иногда совершенно заблуждает» [Там же].

Говоря о традиции осмысления совести в богословии XVIII – первой половины XIX в., можно с уверенностью констатировать, что в течение всего этого времени «богословие совести» существовало в двух планах: школьном и пастырском. Школьное богословие, особенно в начале XVIII в., в значительной степени зависело от католических, а затем и протестантских образцов. Несмотря на то, что переводы таких ключевых для этой проблематики авторов, как прп. авва Дорофей и свт. Иоанн Златоуст уже существовали, преподаватели коллегиумов, семинарий и академий в школьных курсах цитировали иезуитов и классиков лютеранского богословия, подходы которых часто были юридическими. В то же время, вне школьных курсов, в своей пастырской практике епископы и священники, преподававшие «Нравственное богословие», продолжали говорить о совести, используя выражения, которые были традиционными для православного богословия. Особенно это было характерно для гомилетического наследия, в котором проповедники, так или иначе были вынуждены использовать традиционные библейские выражения.

Несомненно, под влиянием западных образцов юридическим оставался не только язык, с помощью которого описывали совесть, но создавалась сама методология этого описания. Так, вполне классическими стали темы, связанные с законодательной, судебной и исполнительной функциями совести, а также с ее состояниями и возможными ошибками. Этот вопрос оказывался наиболее сложным, хотя и не вызывал открытых споров. Традиционное определение совести как закона, который дан от Бога, получившее распространение не без влияния стоиков, чьи труды были популярны в XVIII в., сталкивалось с житейским

опытом, который указывал на возможность ошибок совести. В первом случае авторы утверждали, что эти проблемы связаны не с самой совестью, но с греховным отказом от ее свидетельства. Человек, подверженный страстям, просто не слышал ее голоса. Во втором случае речь шла о том, что под влиянием грехопадения в человеке не осталось ни одной силы, которая существовала бы в первоначальном и неповрежденном виде. В свою очередь, это позволяло говорить об ошибках самой совести, которая нуждается в восстановлении и исправлении.

### Список литературы

- Арсеньев 1804 – Богословия нравственные или христианские наставления. М., 1804. 683 с.
- Бронзов 1901 – *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901. 352 с.
- Воскресенский 1813 – *Воскресенский И., прот.* Нравоучение для благородных воспитанниц общества благородных девиц и института ордена св. Екатерины. Ч. I. СПб., 1813. 199 с.
- Гренков 1875 – *Гренков А.И.* Первоначальное происхождение науки о христианском нравоучении и краткая ее история // Православный собеседник. 1875. Апрель. С. 349–391.
- Григорий Нисский, свт. 1861 – *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя // Творения в 8 т. Т. 1. М., 1861. 469 с.
- Дорофей Газский, прп. 2007 – *Дорофей Газский, авва, прп.,* Душеполезные поучения, послания: вопросы прп. Дорофея и ответы, данные на них старцами Варсонофием Великим и Иоанном Пророком. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. 303 с.
- Еремеева 2014 – *Еремеева Н.В.* Совесть как голос Бога в учении Мартина Лютера // Verbum. 2014. № 16. С. 108–121.
- Иероним Стридонский блаж. – 1886 *Иероним Стридонский, блаж.* Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля. Кн. 1 / Иероним Стридонский блаж. // Творения: в 17 т. Т. 10. Киев, 1886. 401 с.
- Иннокентий (Борисов) свт. 1908 – *Иннокентий (Борисов) свт.* Сочинения Иннокентия Архиепископа Херсонского. Т. VI. СПб., 1908. 624 с.
- Иннокентий (Смирнов) еп. 1845 – *Иннокентий (Смирнов) еп.* Сочинения: в 3 ч. Ч. I. СПб., 1845. 346 с.
- Иоанн (Максимович) митр. 1909 – *Иоанн (Максимович) митр.* Илиотропион, или соображение с Божественной волей. Киев, 1909. 450 с.
- Иоанн Златоуст свт. 1899 – *Иоанн Златоуст свт.* Беседа XIII О статуях / Иоанн Златоуст, свт. // Творения: в 12 т. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899. С. 150–158.
- Корзо 2018 – *Корзо М.А.* Православное нравственное богословие XVII в. и его специфика: «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669) // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 2. С. 56–71.
- Корзо 2019 – *Корзо М.А.* Пробабилизм и проблема «неуверенной» совести в раннее Новое время: историко-теоретические контексты // Этическая мысль. 2019. Т. 19. № 1. С. 63–75.
- Кочетов 1842 – *Кочетов Иоаким, прот.* Черты деятельного учения веры, или краткое учение о христианской нравственности. СПб., 1842. 385 с.
- Макарий Великий прп. 2002 – *Макарий Великий прп.* Творения / Марий Великий, Египетский, прп. [общ. ред., авт. вступ. ст. А.И. Сидоров]. М.: Паломник, 2002. 693 с.
- Нил Сорский прп. 2008 – *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский.* Сочинения / Изд. подгот. Г.М. Прохоров. 2-е изд., испр. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 424 с.

- Паскаль 1997 – *Блез Паскаль*. Письма к провинциалу: Пер. с фр. Киев: Port-Royal, 1997. 592 с.
- Платон (Левшин) митр. 1913 – *Платон (Левшин) митр.* Полное собрание сочинений. СПб., 1913. Т. 1. 976 с.
- Платон (Фивейский) архим. 1855 – *Платон (Фивейский) архим.* Православное нравственное богословие. М., 1855. 319 с.
- Попов 1903 – *Попов К.Д.* Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фитикии Древнего Эпира, и его творения / К. Попов. Т. 1. Творения блаж. Диодоха. Киев, 1903. 620 с.
- Прохоров 2004 – *Прохоров Г.М.* Древнерусское слово «совесть» и современные русские слова «совесть» и «сознание» // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 523–535.
- Симеон Полоцкий 2000 – *Вертоград многоцветный / Симеон Полоцкий*; подгот. текста, ст. и коммент. А. Хипписли и Л.И. Сазоновой; предисл. Д.С. Лихачева. Т. 3. Böhlau, 2000. 767 с.
- Симеон Полоцкий 2014 – *Симеон Полоцкий*. Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, Н.В. Поньрко; подгот. текстов и коммент. С.И. Николаева. Т. 18: XVII век. СПб.: Наука, 2014. 639 с.
- Словарь 1996 – *Словарь русского языка XI–XVII веков*. Вып. 23 (Съ – сдымка). Ин-т рус. языка. М.: Наука, 1996. 253 с.
- Срезневский 1912 – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3: Р–С. СПб., 1912. 996 с.
- Стефан Яворский митр. 2010 – *Стефан Яворский, Митрополит Рязанский и Муромский*. Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Общество памяти игумении Тарасии, 2010. 768 с.
- Суториус 2018 – *Суториус К.В.* Нравственное богословие в Киево-Могилянской академии по материалам рукописных источников // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2018. Т. 63. Вып. 1. С. 5–28.
- Феофан (Прокопович) 1961 – *Феофан (Прокопович)*. Сочинения / Под ред. И.П. Еремина. М.; Л., 1961. 502 с.
- Феофан (Прокопович) архиеп. 1784 – *Феофан (Прокопович) архиеп.* Рассуждение о безбожии. М., 1784. 54 с.
- Филарет Московский, свт. 2003 – *Филарет Московский, свт.* Слово на день торжества освобождения обители прп. Сергия от нашествия врагов // Творения. Слова и речи: в 5 т. Т. 1. М., 2003. 302 с.
- Филарет Московский, свт. 1886 – *Филарет Московский, свт.* Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1886. 128 с.
- Busenbaum 1655 – *Busenbaum H.* Medulla Theologiae Moralis. Lublin: Jerzy Förser, 1655. 621 p.
- Schüssler 2022 – *Schüssler R.* Casuistry and Probabilism // A Companion to The Spanish Scholastics / Eds. H.E. Braun, E. de Bom & P. Astorri. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff: Brill, 2022. 614 p.

## References

- Blez Paskal' . Pis'ma k provincialu* [Letters to a Provincial]. Kiev: Port-Royal, 1997. 592 p. (In Russian)
- Bogosloviya nravstvennye ili hristianskie nastavleniya* [Moral Theology or Christian Instruction], trans. by I. Arsenev, svyashch. Moscow, 1804. 683 p. (In Russian)
- Bronzov, A.A. *Nravstvennoe bogoslovie v Rossii v techenie XIX stoletiya* [Moral theology in Russia during the nineteenth century]. St. Petersburg, 1901. 352 p. (In Russian)

- Busenbaum, H. *Medulla Theologiae Moralis*. Lublin: Jerzy Förser, 1655. 621 p. (In Russian)
- Dorofej Gazskij, avva, prp. *Dushepoleznye poucheniya, poslaniya: voprosy prp. Dorofeya i otvety, dannye na nih starcami Varsonufiem Velikim i Ioannom Prorokom* [The Spiritual Exhortations and Epistles: The Questions of St Dorotheos and the Answers given by the Elders Barsonuphius the Great and John the Prophet]. Sergiev Posad: Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 2007. 303 p. (In Russian)
- Eremeeva, N.V. *Sovest' kak golos Boga v uchenii Martina Lyutera* [Conscience as the voice of God in the teachings of Martin Luther], in: *Verbum*. 2014. No. 16. P. 108–121. (In Russian)
- Feofan (Prokopovich), arhiep. *Rassuzhdenie o bezbozhii* [Discourse on godlessness]. Moscow, 1784. 54 p. (In Russian)
- Feofan (Prokopovich). *Sochineniya* [Works], ed. by I.P. Eremin. Moscow; Leningrad. 1961. 502 p. (In Russian)
- Filaret Moskovskij, svt. *Slovo na den' torzhestva osvobodzheniya obiteli prp. Sergiya ot nashestviya vragov* [Filaret Moskovsky, svt. The Word on the day of celebration of the liberation of the Monastery of St Sergius from the enemy invasion], in: *Tvoreniya. Slova i rechi*. V 5 t. T. 1. [Works. Words and speeches in 5 vols.], Moscow. 2003. 302 p. (In Russian)
- Filaret Moskovskij, svt. *Prostrannyj Pravoslavnyj Katehizis Pravoslavnoj Kafolicheskoj Vostочноj Cerkvi* [The Extended Orthodox Catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church]. Moscow, 1886. 128 p. (In Russian)
- Grenkov, A.I. *Pervonachal'noe proiskhozhdenie nauki o hristianskom npravouchenii i kratkaya ee istoriya* [The original beginning of the science of Christian moral teaching and a brief history of it], *Pravoslavnyj sobesednik*. 1875, April, pp. 349–391. (In Russian)
- Grigorij Nisskij, svt. *O zhizni Moiseya Zakonodatelya, Works in 8 vols.* [On the life of Moses the Lawgiver. *Tvoreniya v 8 t.*]. T. 1. Moscow, 1861. 469 p. (In Russian)
- Ieronim S., blazh. *Chetyrnadcat' knig tolkovanij na proroka Iezekiilya. Kn. 1.* [Fourteen Books of Interpretation of Ezekiel. Works in 17 vols. Book 1], Works in 17 vols. Vol. 10. Kiev, 1886. 401 p. (In Russian)
- Innokentij (Borisov), svt. *Sochineniya Innokentiya Arhiepiskopa Hersonskogo* [The Works of Innocent Archbishop of Kherson], T. VI. St. Petersburg, 1908. 624 p.
- Innokentij (Smirnov), ep. *Sochineniya v 3 ch. Ch. I.* [Works in 3 parts], St. Petersburg, 1845. 346 p. (In Russian)
- Ioann (Maksimovich) mitr. *Iliotropion, ili soobrazovanie s Bozhestvennoj volej* [Iliotropion, or concordance with God's will]. Kiev, 1909. 450 p. (In Russian)
- Ioann Zlatoust, svt. *Beseda XII O statuyah*. *Tvoreniya v 12 t. T. 2. Kn. 1* [Conversation XII On the statues. Works in 12 vols. Vol. 2. Book 1]. St. Petersburg, 1899, pp. 139–150. (In Russian)
- Ioann Zlatoust, svt. *Beseda XIII O statuyah* [Conversation XIII On the Statues], in: *Ioann Zlatoust, svt. Works*: in 12 vols. Vol. 2. Book 1. St. Petersburg, 1899, pp. 150–158. (In Russian)
- Kochetov Ioakim, prot. *Cherty deyatel'nogo ucheniya very, ili kratkoe uchenie o hristianskoj npravstvennosti* [Traits of the active doctrine of faith, or a brief doctrine of Christian morality]. St. Petersburg, 1842. 385 p. (In Russian)
- Korzo, M.A. *Pravoslavnoe npravstvennoe bogoslovie XVII v. i ego specifika: "Mir s Bogom cheloveku"* (Kiev, 1669) [Orthodox Moral Theology of the Seventeenth Century and its Specificity: "Peace with God to Man" (Kiev, 1669)] in: *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2018, T. 18, No. 2, pp. 56–71. (In Russian)
- Korzo, M.A. *Probabilizm i problema "neuverennoj" sovesti v rannee Novoe vremya: istoriko-teoreticheskie konteksty* [Probabilism and the Problem of "Uncertain" Conscience in Early Modernity: Historical and Theoretical Contexts] in: *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 2019, T. 19, No. 1, pp. 63–75. (In Russian)
- Makarij Velikij, prp. *Tvoreniya* [Works] in: *Makar Velikij, Egipetskij, prp.* [obshch. red., avt. vstup. st. A.I. Sidorov]. Moscow: Pilgrim, 2002. 693 p. (In Russian)

Platon (Fivejskij), arhim. *Pravoslavnoe npravstvennoe bogoslovie* [Orthodox moral theology]. Moscow, 1855. 319 p. (In Russian)

Platon (Levshin), mitr. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works]. T. 1. St. Petersburg, 1913. 976 p. (In Russian)

Popov, K.D. Blazhennyj Diadoh (V-go veka), episkop Fitikii Drevnego Epira, i ego tvoreniya [Blessed Diadochos (5<sup>th</sup> century), bishop of Phytikia of Ancient Epirus, and his creations], in: K. Popov. T. 1. *Tvoreniya blazh. Diadoha* [The Works of Blessed Diadochus]. Kiev, 1903. 620 p. (In Russian)

*Prepodobnye Nil Sorskij i Immokentij Komel'skij. Sochineniya* [Works], ed. by G.M. Prokhorov. 2<sup>nd</sup> ed. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2008. 424 p. (In Russian)

Prohorov G.M. Drevnerusskoe slovo "sovest'" i sovremennye russkie slova "sovest'" i "soznanie" [Ancient Russian word "conscience" and Modern Russian words "conscience" and "consciousness"], in: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*. T. LV. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 2004, pp. 523–535. (In Russian)

Schüssler, R. *Casistry and Probabilism. A Companion to The Spanish Scholastics*, eds. H.E. Braun, E. de Bom & P. Astorri. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff: Brill, 2022. 614 p.

Simeon Polockij. *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* [Biblioteka Literatury Drevnej Rusi] RAN IRLI, ed. by D.S. Likhachev, L.A. Dmitriev, N.V. Ponyrko. Texts and comments by S.I. Nikolaeva. T. 18: XVII century. SPb.: Nauka, 2014. 639 p. (In Russian)

*Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vekov*. Vyp. 23 (S" – sdymka) [Dictionary of Russian language of the XI–XVII centuries. Issue 23 (S" – sdymka)]. Institute of Russian Language. Moscow: Nauka, 1996. 253 p. (In Russian)

Sreznevskij, I.I. *Materialy dlya slovary drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam* [Materials for the Dictionary of Old Russian Language according to written monuments]. T. 3: R–S. St. Petersburg, 1912. 996 p. (In Russian)

Stefan Yavorskij, Mitropolit Ryazanskij i Muromskij. *Kamen' very Pravoslavno-Kafolicheskoj Vostochnoj Cerkvi* [The Stone of Faith of the Eastern Orthodox and Catholic Church]. St. Petersburg: The Monastic Society of Abbess Tarasiya, 2010. 768 p. (In Russian)

Sutorius, K.V. *Npravstvennoe bogoslovie v Kievo-Mogilyanskoj akademii po materialam rukopisnyh istochnikov* [Moral Theology in Kyiv-Mohyla Academy of Sciences according to manuscript sources], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of St. Petersburg University. History]. 2018, T. 63, pp. 5–28. (In Russian)

*Vertograd mnogocvetnyj* [Vertograd multicoloured], Simeon Polockij; The text is prepared by Antoni Hippisli and Lydia I. Sazonova. Preface by Dmitri S. Likhachev. Vol. 3. Böhlau, 2000. 767 p. (In Russian)

Voskresenskij, I., prot. *Nravouchenie dlya blagorodnyh vospitannic obshchestva blagorodnyh devic i instituta ordena sv. Ekateriny*. [Moral instruction for noblewomen of the society of noble maidens and Institute of the Order of St. Catherine]. Part I. St. Petersburg, 1813. 199 p. (In Russian)

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

*И.С. Вевюрко*

### **Кардинальные добродетели в книге Премудрости Соломона: эсхатологический контекст**

*Илья Сергеевич Вевюрко* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, доцент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы 1;

e-mail: [vevurka@mail.ru](mailto:vevurka@mail.ru)

Четверица кардинальных (так называемых платоновских) добродетелей (разумность, целомудрие, мужество, справедливость) дважды упомянута в Ветхом Завете по версии Септуагинты – в книге Премудрости Соломона и в Четвертой книге Маккавеев, из которых последняя редко оказывалась включенной в библейский канон. Внимание автора статьи было сконцентрировано на книге Премудрости как произведении, в котором представлен обобщенный библейский взгляд на мироздание и историческую, а также эсхатологическую судьбу еврейского народа. В библеистике до сих пор сохраняется устойчивое мнение, что философские интуиции этой книги, хотя и подчинены логике иудейского избранничества, сами по себе всецело заимствованы из античной мысли, а потому служат либо риторическим украшением, либо метафизическим углублением (и, соответственно, трансформацией) идей, почерпнутых из ветхозаветной традиции. Особенно это касается четверицы кардинальных добродетелей, которые вырваны из своего философского (платонического либо стоического, но скорее всего просто эклектического) контекста и перенесены на еврейскую почву, как кажется на первый взгляд, без специальной работы по их реинтерпретации. Исследователи находят в книге также учения о метемпсихозе и об индивидуальном спиритуалистическом бессмертии. При этом недостаточное внимание уделяется «общей» (в противовес «частной») эсхатологии Премудрости, для исследования которой требуется сквозной тематический, а не только обычно предпринимаемый структурно-композиционный анализ. Автор статьи делает вывод о том, что эсхатология книги построена вокруг образа праведника, предназначенного царствовать над миром и судить его, а бессмертие понимается в ней как воскресение. Кардинальные добродетели, заимствованные первоначально из политической этики, позволяют выстроить опосредование между моральным обликом праведника и его царственным достоинством.

**Ключевые слова:** Библия, кардинальные добродетели, Соломон, эсхатология, этика

**Ссылка для цитирования:** Вевурко И.С. Кардинальные добродетели в книге Премудрости Соломона: эсхатологический контекст // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 1. С. 58–74.

## **Cardinal Virtues in the Book of Wisdom: An Eschatological Context**

*Ilya S. Vevyurko*

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation;

e-mail: vevurka@mail.ru

The four cardinal (so-called Platonic) virtues are mentioned twice in the Old Testament according to the Septuagint version – in the Book of Wisdom of Solomon and in the Fourth Book of the Maccabees, of which the latter was rarely included in the biblical canon. We will focus on the Book of Wisdom as a work that presents a generalized biblical view of the universe and the historical, as well as eschatological fate of the Jewish people. There is still a strong opinion in the scientific literature that the philosophical intuitions of this book, although subordinated to the logic of the Jews' being chosen by God, are themselves entirely borrowed from ancient thought, and therefore serve either as a rhetorical refinement or a metaphysical improvement (and, accordingly, transformation) of ideas drawn from the Old Testament tradition. This should, of course, especially be suitable for the cardinal virtues, which are torn out of their philosophical (platonic or stoic, but most likely just eclectic) context and transferred to Jewish soil, as it seems at first glance, without special work on their reinterpretation. With this presumption about the nature of the book as a whole, scientists find in it teachings about metempsychosis and individual spiritualistic immortality. At the same time, not enough attention is paid, in our opinion, to the “general” (as opposed to the “private”) eschatology of Wisdom, which requires not only the usually undertaken structural and compositional, but cross-cutting thematical analysis. The eschatology of the book is built around the image of the righteous, destined to reign over the world and judge it. Immortality is justified by the author in such a way that its form turns out to be resurrection. Cardinal virtues, borrowed originally from political ethics, make it possible to build a mediation between the moral appearance of the righteous and his royal dignity.

**Keywords:** Bible, cardinal virtues, Solomon, eschatology, ethics

**Citation:** Vevyurko I.S. “Cardinal Virtues in the Book of Wisdom: An Eschatological Context”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 7, No. 1, pp. 58–74.

Книга Премудрости Соломона была написана, предположительно, в конце I в. до н.э. – начале I в. н.э. на греческом языке в Александрии [Scarpat 1967]. Четыре кардинальных (или «платоновских») добродетели приведены в ней списком, так что не возникает сомнения в сознательной отсылке к их комплексу,

однако не вполне ясно, какова философская этическая система, включенная автором в его иудейский контекст<sup>1</sup>. В этой статье мы рассмотрим ключевую цитату, положение упоминаемых в ней добродетелей в тексте Премудрости Соломона в целом и, наконец, место этических идей в структуре книги.

## 1. Контекст упоминания четверицы добродетелей

Мудрость (или Премудрость, σοφία)<sup>2</sup> является ключевой темой одноименной книги, постоянно возвращающейся к речи о ней. Наиболее полное описание, которое включает в себя набор онтологических пропозиций, дано в 7-й и начале 8-й главы. В конце этого описания мудрость как бы разделяется на четыре добродетели:

Прем 8:4-7

<sup>4</sup>μύστις γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἰρετικὸς τῶν ἔργων αὐτοῦ. <sup>5</sup>εἰ δὲ πλοῦτός ἐστιν ἐπιθυμητὸν κτήμα ἐν βίῳ, τί σοφίας πλουσιώτερον τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης; <sup>6</sup>εἰ δὲ φρόνησις ἐργάζεται, τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλον ἐστὶ τεχνίτις; <sup>7</sup>καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί· σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδὲν ἐστὶν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.

<sup>4</sup>Она есть таинница Божьего знания и избирательница дел Его. <sup>5</sup>Если богатство – желательное приобретение в жизни, что богаче мудрости, производящей всё? <sup>6</sup>Если же разумность производит, кто из сущих более, чем она, художница? <sup>7</sup>И если справедливость любит кто, плоды труда ее суть добродетели: целомудрию и разумности она учит, справедливости и мужеству, нужнее которых ничего нет в жизни человеческой.

По смыслу текста, мудрость посвящает человека в Божественную науку (слово μύστις может означать как посвящающую, так и посвящаемую в мистерию; первый смысл подходит к контексту этой и предшествующей главы), а со стороны Бога является как бы лицом, которое *избирает*, по всей видимости, действительное из возможного. Последнее можно понимать и как *согласование* Божьих дел друг с другом; и это, в связи с дальнейшим, наводит на мысль также о согласовании добродетелей посредством разума. Далее, в ст. 5

<sup>1</sup> В XX в. исследователями было в целом признано, что в Премудрости Соломона «отчетливо греческие понятия использовались автором для представления своего еврейского наследия» [Rad 1972: 182]. В то же время, в отношении к философии автора устойчивым является мнение, что она «происходит из греческого мира», цель же философской риторики для него сводится к демонстрации «первенства иудаизма по сравнению с греческой мыслью» [Law 2013: 69; ср. Jobses, Silva 2000: 303]. Мы полагаем, что подлинный мотив заключался в адаптации философских (в частности, этических) понятий, составлявших часть образовательного курикулума, к иудейской вере. Книга Премудрости была написана для учащихся, «чтобы подготовить их к жизни в такой культуре, в которой теология, философия и наука были... переплетены друг с другом» [Reese 1970: 147].

<sup>2</sup> «Премудрость» – имя, принятое в славянской традиции, чтобы различать мудрость Божию, или исходящую от Бога, и человеческую. Последняя обычно называется просто «мудростью». В еврейском и греческом языках Библии такого терминологического различения нет.

и б мудрость отождествляется как раз с разумностью (φρόνησις)<sup>3</sup> через способность производить (ἐργάζομαι). Следующей называется справедливость как предмет любви, что сразу же возвращает авторскую мысль к мудрости: трудясь над ней (или вместе с ней), можно получить любимое. Наконец, разумность и справедливость, а также целомудрие и мужество оказываются в одном ряду, как предметы учения (дидаскалии) со стороны мудрости, которая, очевидно, снова понимается как Божеское (а в ст. 5 и 6, судя по всему – человеческое) качество. В этом плетении словес, помимо связей, устанавливаемых между теологией и антропологией, имеет место также учение о добродетелях, сходное с некоторыми философскими образцами.

Само по себе перечисление качеств, традиционных для «древнеэллинической полисной этики» [Йегер 2001: 143], еще не свидетельствует о философском источнике. Однако текст отрывка имеет специфику, сближающую его с платоновским пониманием отношения между кардинальными добродетелями. Мы видим, что в ст. 6 и 7 особо выделяются разумность (φρόνησις) и справедливость (δικαιοσύνη). Они обе поставлены на главное место, например, в «Государстве» Платона [*Plato. Resp. IV. 430c*]. В диалоге «Менон» они регулярно называются в паре; кроме того, в «Меноне» возникает логический круг из-за того, что, хотя справедливость является частью добродетели, последняя может быть определена через справедливость [*Plato. Менон 79a*]<sup>4</sup>. Наконец, в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя (II в. н.э.) справедливость понимается как «гармония добродетелей»; она заключает в себе «полноту совершенства» трех других, причем способность к их упорядочению обеспечивает мышление (λογισμός) [*Alcin. Didasc. XXIX. 3*]. Для сравнения, Аристотель тоже определял справедливость как наиболее совершенную добродетель (поскольку она является отношением как к себе, так и к другому) [*Arist. Eth. Nic. V. 1129b*], однако в отношении разумности (φρόνησις) он отмечал, что она не тождественна мудрости и добродетелью вообще не является [*Arist. Eth. Nic. VI. 1140a–1144b*]. Напротив, автор Премудрости Соломона не только включает разумность в число добродетелей, но и отождествляет ее с мудростью в ст. 6, а также, как мы увидим, и в других местах.

Более системно, чем Платон, взаимоотношения добродетелей рассматривали стоики: согласно Зенону Китийскому, одна и та же разумность в различных применениях выступает как целомудрие, справедливость и мужество [*Plut. Mor. VI. II*]. Поскольку считается, что язык Премудрости Соломона во многих случаях апеллирует к стоической концепции «пневмы» [Edwards 2012: 19] (в наши планы здесь не входит рассмотрение этого вопроса), Стоя может оспорить у Академии статус источника философской терминологии в книге Премудрости. Но более всего вероятно, что александрийский эклектизм, предположительно интегрировавший все идеалистические системы и подготовивший создание новых, позднейших [Саврей 2006: 133], был этим источником [ср. Kaiser 2000: 336–337]. В остальном, однако, автор не много внимания уделяет четверице кардинальных добродетелей, что само по себе представляется важным для понимания его мысли.

<sup>3</sup> В современном английском переводе Септуагинты – understanding; в немецком – Klugheit.

<sup>4</sup> Таким образом, для Платона «в справедливости заложена вся арете» [Йегер 2001: 143].

## 2. Положение «разумности» в тексте книги

Важность φρόνησις среди кардинальных добродетелей в книге Премудрости Соломона подтверждается еще и тем, что о ней прямо и косвенно говорится чаще, чем о других. Мы пользуемся эквивалентом «разумность», который встречается в некоторых русских переводах (например, в переводе Ю.А. Шичалина «Учебника платоновской философии») и видится нам здесь более предпочтительным, чем, например, термин «рассудительность», более подходящий для аристотелевских текстов и употребленный Н.В. Брагинской в переводе «Никомаховой этики». Последний нагружен двусмысленностью глагола «рассуждать» и намекает на родство с «рассудком»<sup>5</sup>. Но, может быть, еще вернее было бы понять φρόνησις как «разумение», аналогично с церковнославянским переводом термина λογισμός – «помышление». Так лучше подчеркивается свойственный этим терминам оттенок актуальности, в отличие от простой способности (рассудок и т.п.), которая может оставаться потенциальной.

Отсюда мы можем понять отношение между разумностью и мудростью: они не просто образуют параллелизм (Прем 7:7), но заботиться или помышлять (ἐνθυμηθῆναι) о мудрости есть «совершенство» (τελειότης) разумности/разумения как деятельности (Прем 6:15). Иными словами, в качестве интенции разумность достигает предела при постоянном, усердном стремлении к своему предмету. Сравнение разумности с сединой (Прем 4:9) указывает на ее превращение в навык, что соответствует определению добродетели Аристотелем через ἔξις [Arist. Cat. 8b].

Специфику φρόνησις можно понять и из негативного, через описание неразумного человека (ἄφρων), ее определения в начале книги:

Прем 1:2–4

<sup>2</sup>ὅτι εὐρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ. <sup>3</sup>οκολοιοὶ γὰρ λογισμοὶ χωρίζουσιν ἀπὸ θεοῦ, δοκιμαζομένη τε ἡ δύναμις ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας. <sup>4</sup>ὅτι εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία, οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατὰχρεω ἁμαρτίας.

<sup>2</sup>Ибо Он (Бог) обретается не искушающими Его, являет Себя не неверным Ему. <sup>3</sup>Ведь лукавые помышления отлучают от Бога, а искушаемая сила обличает неразумных. <sup>4</sup>Ибо в злоискусную душу не войдет мудрость, и не будет она обитать в теле, заложенном греху.

Исходя из этой группы стихов, разумение заключается в бесхитростном доверии Богу и верности Ему (πίστις, «вера» означает то и другое). Неверующий есть то же, что неразумный, он лукав и находится в состоянии зависимости от греха; по всей видимости, двоедушие толкает его на то, чтобы испытывать

<sup>5</sup> Рассуждать можно двояко: ведя разговор с самим собой либо выслушивая тяжбу и вынося третейское решение. В обоих случаях рассуждение как бы колеблется между двумя сторонами, а оттого и слово «рассудительность» выражает прежде всего качество трезвенной внимательности к аргументам, но вовсе не обязательно усмотрение предмета как такового. Аналогичным образом употребляется слово «рассудок»: если это не синоним «ума», то, как правило, нечто менее пронизательное и более расчетливое.

Бога. Хотя здесь тоже можно провести параллель с некоторыми текстами платоновской традиции (например, с обсуждением проблематики молитвы в диалоге «Алкивиад II»), много ближе данное описание к традиционному описанию еврейских добродетелей в книге Притчей и разнообразных событийных сюжетах Ветхого Завета. Вполне в рамках традиции оказывается также первый стих книги:

Прем 1:1

ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν, φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι, καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν.

Возлюбите справедливость, судящие земли, разумеете о Господе во благодати, и в простоте сердца взыщите Его.

Здесь тоже, в силу хиастической структуры, толкуется одно через другое, так что любить справедливость, разумееть (φρονέω) Господа благим образом и искать Его в простоте сердца оказывается, в сущности, одним и тем же или гранями одного и того же. При этом вторая из кардинальных добродетелей принимает вид как бы практического приложения первой, а именно того, к осуществлению которого призваны судьи земли. Этот стих задает тематику всей книги, периодически возвращающейся к теме правителя и его ответственности. Он, «разумный царь» (βασιλεὺς φρόνιμος), является «благополучием народа» (εὐστάθεια δήμου, Прем 6:24).

### 3. Положение «справедливости» в тексте книги

Следует принять во внимание, что для еврейского автора слово δικαιοσύνη является эквивалентом ΠῚΤΥ («праведность»), что означает угождение Богу (Быт 6:9). Таким образом, эта добродетель не автономна, не мыслится вне Божественного закона, выраженного в Торе. Бог обладает правдой, обличающей человека (Прем 1:8), и эпитетом «праведный» (δικαίος, Прем 12:15), вследствие чего справедливость (δικαιοσύνη) может считаться Его качеством. Отсюда, видимо, проистекает ее тождество с бессмертием – δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατος ἐστίν (Прем 1:15). Человеку она уделяется, как дар, от мудрости (Прем 9:12), и ее совершенство в качестве человеческой добродетели совпадает с познанием Бога, которое есть «корень бессмертия» (Прем 15:3). Началом (ἀρχή) справедливости признается божественная сила (ἰσχύς). Благодаря всемогуществу Бог почитает несвойственным для Себя осудить невинного и, обладая безусловным превосходством над всеми, щадит даже виновных (Прем 12:15–18).

Один из случаев употребления слова δικαιοσύνη, в общем, при всем значении этой добродетели, редко встречающегося в книге Премудрости, живо напоминает эллинские мотивы, особенно из поэмы Парменида «О природе»:

Прем 5:6

ἄρα ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας, καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἔλαμψεν ἡμῖν, καὶ ὁ ἥλιος οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν.

Как мы заблудились с пути истины, и свет справедливости не светил нам, и солнце не озаряло нас!

Солнечный свет, путь, ведущий к истине, охраняющая вход к ней богиня правды (δίκη) – образы из поэмы элейского философа, на которые как будто намекает этот стих Премудрости. Однако глава 12, в которой больше всего говорится о праведности Бога, главной нравственной мыслью имеет необходимость проявлять милосердие на суде – мысль, чуждую самой идее о Δίκη πολύλοινος [*Parm. De nat. I. 14*] как самостоятельной, сопоставимой только с ἀλήθεια инстанцией неприступного правосудия.

Прем 12:19

ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαὸν διὰ τῶν τοιούτων ἔργων, ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόφρων· καὶ εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱοὺς σου ὅτι δίδως ἐπὶ ἀμαρτήμασι μετάνοιαν.

Ты научил Свой народ этими деяниями тому, что праведному следует быть человеколюбивым; и сделал сынов Своих полными надеждой на то, что Ты даешь согрешающим покаяние.

Человеколюбие (φιλόφρων) в эллинистическом контексте понималось как качество богов и царей, а также любящих друг друга людей, например, родственников [*Arist. Eth. Nic. VIII. 1155a*]. Но едва ли оно рассматривалось как добродетель справедливого судьи. Конечно, здесь можно было бы выстроить опосредование: как и Бог евреев, Бог философов ожидает покаяния уже в силу своей неподвижности, при которой каждый или влечется к нему, или же, отклоняясь, наказывает себя сам. По существу дела иудео-эллинистическая и христианская теология всецело приняла это положение; вместе с тем оно было уравновешено другим, согласно которому Бог не только промышляет о мире в зиждительном и сохраняющем акте, – как в учении Платона [*Plato. Tim. 30a-c*], – но и непосредственно проявляет Свою волю в истории. Только в связи с этим проявлением, которое иллюстрируется в книге Премудрости двумя учредительными для Израиля событиями, исходом из Египта и завоеванием Земли Обетованной, можно говорить о соединении правды (истины) и милости, которые в Ветхом Завете являлись двумя неотъемлемыми качествами Божества (Пс 88:5; 118:75–77; Сир 16:13).

#### 4. Положение «целомудрия» и «мужества» в тексте книги

Поскольку Платон определяет «целомудрие» (σωφροσύνη)<sup>6</sup> как «возобладание над некоторыми удовольствиями и воздержаниями» (ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια) [*Plato. Resp. IV. 430e*], можно увидеть косвенную отсылку к этой добродетели в том фрагменте, где герой книги – царь Соломон –

<sup>6</sup> «Целомудрие» – традиционный славяно-русский перевод этого слова. Согласно словарю Даля – «целость и здравость ума, полное обладание разумом своим, благоразумие». Платон сравнивает эту добродетель также с «космосом» (т.е. упорядоченным прекрасным), созвучием (συμφωνία) и гармонией [*Plato. Resp. IV. 430e*]. Мы полагаем, что «целомудрие» остается удачным переводом, если не придавать этому термину узкий смысл «плотской чистоты» (у Даля – «целомудренность»), но понимать его как описание цельного, нерастраченного на удовольствия человека.

понимая, что «не иначе сможет возобладать, кроме как если Бог даст» (οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατής, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῶ), просит у Господа мудрости (Прем 8:21). Здесь разумность (φρόνησις) снова выступает как старшая или материнская добродетель: она помогает опознать в искомом исключительный дар Божий (καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως τὸ εἰδέναι τίνος ἢ χάρις).

Наша интуиция подтверждается в следующей главе, где «целомудрие» уже почти называется по имени – в форме прилагательного:

Прем 9:11–12

<sup>11</sup>οἶδε γὰρ ἐκείνη πάντα καὶ συνίει καὶ ὀδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς· <sup>12</sup>καὶ ἔσται προσδεκτὰ τὰ ἔργα μου, καὶ διακριῶ τὸν λαόν σου δικαίως καὶ ἔσομαι ἄξιος θρόνων πατρὸς μου.

<sup>11</sup>Знает ведь она (мудрость) всё и смылит, и наставит меня в деяниях моих целомудренно, и сохранит меня в славе своей. <sup>12</sup>И будут угодны дела мои, и рассужу народ Твой праведно, и буду достоин престолов отца моего.

Замечателен этот непосредственный переход от целомудрия (самообладания) к правде (справедливости), соответствующий порядку платоновских рассуждений в знаменитом диалоге [*Plato. Resp. IV. 430cd*]. Он, между прочим, показывает, – и ниже мы подробнее раскроем это, – что политика в книге Премудрости остается главным предметом рассуждений о добродетели. Однако здесь в центре внимания не государственное устройство, как у Платона, а личность царя, что больше соответствует диалогу мудрецов в «Письме Аристее» и, конечно, целому ряду разделов книги Притчей Соломона.

Из предшествующего описания уже видно, что анализ добродетелей, похожий на тот, который проводится в IV книге диалога «Государство», не был задачей автора Премудрости. Они берутся в знакомом современникам значении, чтобы занять место в определенной системе. Так, «мужество» (ἀνδρεία) после своего именованья в числе кардинальных добродетелей больше не появляется в книге, кроме Прем 8:15, где Соломон говорит о себе, что благодаря мудрости он явится добрым среди людского множества, а в битвах мужественным (ἐν πλῆθει φανοῦμαι ἀγαθὸς καὶ ἐν πολέμῳ ἀνδρεῖος)<sup>7</sup>. Анализ страха в Прем 17:10–12 дополняет картину: его причиной является нечистая совесть, из-за которой мысль (λογισμός) парализуется нашествием представлений болезненного (χαλεπὰ), а незнание будущего дает место воображению страшного. Если позволительно делать умозаключения от противного, то мы получаем здесь дефиницию мужества как добродетели, связанной с чистой совестью и знанием будущего. Недаром добродетельный «ублажает последнюю [участь] праведных» (μακαρίζει ἔσχατα δικαίων, Прем 2:16с).

<sup>7</sup> Понимание «мужества» как воинской доблести, связанной с контролем разума над чувствами, для философии вполне традиционно [Asirvatham 2019: 158–162].

## 5. Этика в контексте эсхатологии книги Премудрости

Мэттью Эдвардс посвятил много усилий доказательству того, что эсхатология в книге Премудрости Соломона относится к индивидуальному бессмертию [Edwards 2012: 23]. Но такой вывод, на наш взгляд, обусловлен чрезмерным вниманием, которое этот автор уделил философской эсхатологии книги сравнительно с библейской<sup>8</sup>.

Уже начальная полемика о бессмертии (Прем 1:12–2:9) содержит высказывания, которые никак не вписываются в логику античного идеализма. Здесь отрицается не только власть смерти над бессмертной душой, но и «власть ада на земле» (Прем 1:14d). Учитывая, что ἄδης – это Аид (у Платона – невидимый мир идей), автор Премудрости отходит от античного контекста в сторону проблематики еврейского Шеола. Конечно, и в греческом мифе Аид не имеет власти над землей, именно потому, что ему по жребию досталась нижняя часть мира; но ведь в мифе этим нисколько не ставится под сомнение человеческая смертность. Если же кто-то из античных героев достигал бессмертия, он возносился на Олимп, который допустимо было понимать и как звездное небо, что согласуется с самым оптимистическим вариантом эсхатологии стоиков [Sen. Ad Luc. СП. 28]. На этом фоне примечательно, что не только Аид, но и небо не рассматривается в книге Премудрости как обитель человеческого бессмертия: небо, по библейской традиции, появляется здесь лишь как место обитания Бога (Прем 9:10; 16:20; 18:15). Местом бессмертия человека предстает исключительно земля.

Что же побуждает автора книги апеллировать к учению о добродетелях, типичному для идеалистических систем античности? Как и христиане в последующее время, он естественно находит себе в идеалистах союзников против неверующих в бессмертие, или «апикоросов» («эпикурейцев»), как их обобщенно называла арамеоязычная традиция<sup>9</sup>. О том, что носители подобного мировоззрения, воспринимавшегося иудеями как отступничество (ср. 2 Макк 4:11–17), имеются в виду автором, говорит изложение им материалистического взгляда на жизнь и разум:

Прем 2:2–3

<sup>2</sup>ὅτι αὐτοσχεδῶς ἐγεννήθημεν, καὶ μετὰ τοῦτο ἐσόμεθα ὡς οὐχ ὑπάρξαντες· ὅτι καπνὸς ἢ πνοὴ ἐν ῥισὶν ἡμῶν, καὶ ὁ λόγος σπινθήρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν, <sup>3</sup>οὐ βθεσθέντος τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ.

<sup>8</sup> Также мы считаем совершенно безосновательным устоявшееся, к сожалению, мнение, согласно которому в Прем 8:19–20 (παῖς δὲ ἤμην εὐφυῆς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἤλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον) речь идет о метемпсихозе [Kaiser 2000: 341]. Буквально здесь сказано, что дитя получило по жребию добрую душу, а потому вошло и в неоскверненное тело. С точки зрения античной теории метемпсихоза, «получить» душу человек не может, потому что сам он и есть душа. Здесь речь идет о наследственности, что подтверждается и оценкой ребенка как обладающего благой природой (εὐφυῆς). Учение о повторном рождении «благой души» противоречило бы и загробному блаженству праведника, и его воскресению.

<sup>9</sup> «Будь прилежен, изучая Тору, и ты будешь знать, что отвечать эпикурейцу» [Пиркей Авот II. 14].

<sup>2</sup>Ибо мы возникли самопроизвольно, а после этого будем как не бывшие: ибо дым – дыхание в ноздрях наших, а разум – искра в движении сердца нашего, <sup>3</sup>когда угаснет она, тело спадет, как пепел, а дух разольется, как разреженный воздух.

Что это полемика именно с отступниками из числа иудеев, видно по стиху Прем 2:12, где говорится о «прегрешениях [против] закона» (ἀμαρτήματα νόμου) и «прегрешениях [против] воспитания нашего» (ἀμαρτήματα παιδείας ἡμῶν)<sup>10</sup>.

Различие отношения к закону и связанным с ним обетованиям проявляется как различие «уделов» (μερίς). Те, чьим уделом стали ад и смерть (Прем 1:16; 2:24), «не познали таинства Бога» (μυστήρια θεοῦ, Прем 2:22). Сравнение опыта бессмертия с мистерией восходит к античным мистериальным практикам, их орфическим и философским интерпретациям<sup>11</sup>; при этом философия, обращаясь к разуму, снимает с бессмертия мистериальный, инициатический покров и делает его доступным для всякого мыслящего субъекта, желающего жить в согласии с разумом. Напротив, в Премудрости Соломона бессмертие страдающего праведника, которому посвящены первые главы книги, предстает как нечто непредставимое для ума – буквально «парадокс (παράδοξος) спасения» (Прем 5:2).

Парадоксом называли нечто неожиданное или невероятное. Здесь это не бессмертие как таковое, которое, например, в виде посмертного созерцания космоса или платоновского метемпсихоза, вполне закономерно могло бы оказаться неожиданностью для атомиста, но именно бессмертие праведника, униженного и гонимого при жизни. Как мыслится образ этого бессмертия? – «Он причислен к сынам Божиим, и во святых жребий его» (Прем 5:5). Автор и скрывает, и раскрывает свою мысль в этой формулировке: ставя «сынов Бога» в параллель «святым», он пользуется библейским языком, описывающим ангелов<sup>12</sup>. Таким образом, здесь говорится о воскресении с обретением равноангельного состояния. Праведники, которые «во время посещения их воссияют и побегут как искры по стеблю, будут судить племена и владеть народами, и воцарит их Господь навеки» (Прем 3:7–8). Опирающееся на библейские сюжеты описание того, как «сам космос будет вместе [с Богом] сражаться против безумных» (Прем 5:20–23), в этой связи может быть понято удовлетворительно только как апокалипсическая картина конца света. Следовательно, в основе учения книги Премудрости о бессмертии лежит ожидание телесного воскресения, увенчивающего собой преобразование мира<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> «Воспитание» и «упражнение в законе» – термины, обозначившие иудейское религиозное образование на рубеже старой и новой эры (см. 4 Макк 13:22).

<sup>11</sup> «Книга, по-видимому, представляет иудаизм как мистериальную религию, в которой Пасха может являться тайным жертвоприношением, а переход через Красное море новым рождением» [Aitken 2015: 408].

<sup>12</sup> Равноангельное состояние праведников – идея, характерная для той эпохи [Charlesworth 1980].

<sup>13</sup> Можно заметить, что авторы книг Премудрости Соломона и Премудрости Сираха, Филон Александрийский, Иосиф Флавий и другие не говорят прямо ни о воскресении, ни о мессианской эпохе. Такое умолчание исследователи нередко принимают за признак незнания

Далее мы можем попытаться установить связь между этим учением и индивидуальным образом праведника, описанным при помощи кардинальных добродетелей. Центральной здесь оказывается тема царства. Ею начинается и ею кончается длинный период рассуждения о судьбе праведника – первые пять глав Премудрости. Первый стих книги, призыв к «судящим земли», отсылает нас к Пс 2:10, где «судящие земли» недвусмысленно названы «царями», и где от этих царей требуется покорность иному царю, поставленному от Господа над Сионом. Стих Прем 6:1 (особенно в контаминации с 6:11) представляет собой другой парафраз Пс 2:10. Отделяя первую часть книги, в которой говорилось о страдающем праведнике, его врагах и Божьем заступничестве, от второй, темой которой будет собственно мудрость, этот стих подчеркивает важность царской темы, общую для обеих частей. Поскольку, таким образом, политика находится в центре композиции книги, заимствование кардинальных добродетелей из эллинской полисной этики и ее философского анализа представляется глубоко неслучайной. Однако это заимствование, как и вообще влияние греческой философии, ни в коей мере не выступает организующим началом для логики рассуждения о главном предмете книги – мудрости. Правда, мудрость хороша тем, что дает человеку обладание добродетелями; но для вопросов «почему» и «для чего» здесь нет готовых ответов, почерпнутых из философии. Правильным ответом на первый вопрос будет: *благодаря верности божественному закону*, под которым подразумевается Тора; на второй: *чтобы воцариться над миром*. Платоновское государство и слишком локально по сравнению с таким целеполаганием (оно, скорее всего, есть вообще только государство души<sup>14</sup>), и лишено библейской эсхатологической перспективы.

Цари – «служители» Божьего Царства, но они не судят по правде, не соблюдают закона и не поступают согласно с волей Бога (Прем 6:4). Здесь явная отсылка к еще одному псалму, где судьи земли называются «богами», но

---

этими авторами эсхатологических чаяний еврейского народа или несогласия с ними. Даже Джеймс Риз, не устающий подчеркивать иудейскую самобытность Премудрости, описывает бессмертие праведника в этой книге только как личное и неотмирное [Reese 1970: 143–144]. Однако нужно учитывать, что молчание могло иметь много причин. Образованные иудеи жили среди не менее образованных язычников и не чувствовали себя призванными, – в отличие от христиан в чуть более позднее время, – знакомить их с учением о Мессии, воцаряющимся над миром, и всеобщем суде, при котором царство «во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего» (Дан 7:27). Скорее, наоборот: к примеру, Иосиф Флавий периодически говорит о неизбежности римского владычества, но загадочно умалчивает о том, чем заканчивается, по учению пророков, подобная неизбежность. Взгляды авторов следует реконструировать не только по тому, что они говорят, но и по тому, какие лакуны оставляют посреди сказанного. В Премудрости характер бессмертия праведника вообще не разъяснен; однако ряд образов указывает на то, что конечная судьба вещественного мира и бессмертие праведника тесно связаны между собой.

<sup>14</sup> «Понимаю: ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, т.е. о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет. – Но быть может, есть на небе его образец, доступный каждому желающему: глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно – это совсем не важно» [Plato. Resp. IX. 592ab]. Перевод А.Н. Егунова.

за неправосудность должны умереть как люди, после чего сам Бог призывается восстать, взять в Свои руки суд над землей и наследовать «во всех народах» (Пс 81). Связанное с судом над миром Божье царство, согласно книге Даниила, будет царством «народа святых Всевышнего» (Дан 7:27). Неясно, кем являются «тираны», которых архетипический Соломон призывает «научиться мудрости» (Прем 6:9). Скорее всего, здесь обобщенный образ желающих царствовать или – что свойственно реальным правителям – на это претендующих. Но перспектива для последовавших совету ясна: от желания «пайдеи» рождается любовь к ней, от любви «исполнение законов ее», от исполнения законов нетление (ἀφθαρσία), которое приближает к Богу (ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ, Прем 6:17–20). Возможно, в понятии «близости» нам готовы послушаться в большей степени персоналистские коннотации, чем те, которыми располагает здесь это выражение: скорее всего, речь идет о помещении в присутствие Бога, или даже обретении богоподобия. В литературе Второго Храма мы встречаем целый ряд таких сюжетов, в которых человек (Моисей, Енох, Ездра и др.<sup>15</sup>) возносится до божественного уровня и получает царственное достоинство как представитель Бога в мире [Небесные посредники 2016; Орлов 2018].

В главе 9, переходя к молитве Соломона, просящего у Бога мудрости, автор подводит итог темы суда и царства как служений, к которым человек предназначен:

Прем 9:1–3

<sup>1</sup>θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου <sup>2</sup>καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων <sup>3</sup>καὶ διέπη τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίσιν κρίνη...

<sup>2</sup>Боже отцов и Господи милости, сотворивший всё словом Своим <sup>2</sup>и мудростью Своею устроивший человека, да обладает бывшими от Тебя произведениями <sup>3</sup>и управляет космосом в святости и справедливости, и в правоте души судит суд...

Мудрость, которой просит себе Соломон, одновременно оказывается Божьим промыслом (Прем 10:1 и далее). Этот промысл не только простирается на многочисленные исторические примеры, которыми наполнена вторая половина книги. Он охватывает и будущее, обозначаемое неопределенным термином «век» (αἰών), в перспективе которого на земле не останется идолов, как их и не было изначально (Прем 14:13). Здесь вновь совершается возврат к началу книги: человек был сотворен правым, и язычники сами знают, что идолы бездушны (Прем 1:12–16; 14:29; ср. Екк 7:30). Таким образом, если одной сквозной темой произведения оказывается царская власть, то другой – возвращение человечества к Богу. Эти традиционные темы ветхозаветной эсхатологии дополняются мощным финалом, построенным на основе сюжета книги Исход (Прем 16–19).

<sup>15</sup> В самоописании Соломона в книге Премудрости содержатся также явные отсылки к образу Иова и Давида: Прем 8:11–12 – ср. Иов 29:8–14; Прем 9:5 – ср. Пс 115:7. Параллели с книгой Притчей Соломона не приводим за их многочисленностью.

События Исхода еврейского народа из Египта осмысляются автором как череда чудес. Это естественно, поскольку именно так Исход описан в одноименной книге; но можно ли выстроить опосредование между этим описанием и философскими идеями книги Премудрости? Например, Бальб в диалоге Цицерона «О природе богов» приводит свидетельства о чудесах в доказательство существования промысла, вписанного в мировую гармонию; и хотя Котта, его оппонент, признает существование богов, он резонно указывает ему на неуместность такого привлечения ряда непроверенных исключений для подтверждения общего правила [*Cic. De nat. d. III. V*]. В книге Премудрости логика развивается иначе. Здесь промысл выступает предметом веры, а именно веры в то, что законы космоса для Бога не являются неизменными:

Прем 16:17–19

<sup>17</sup>τὸ γὰρ παραδοξότατον, ἐν τῷ πάντα σβεννύντι ὕδατι πλεῖον ἐνήργει τὸ πῦρ, ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶ δικαίων· <sup>18</sup>ποτέ μὲν γὰρ ἡμεροῦτο φλόξ, ἵνα μὴ καταφλέξῃ τὰ ἐπ’ ἄσεβεῖς ἀπεσταλμένα ζῶα, ἀλλ’ αὐτοὶ βλέποντες εἰδῶσιν, ὅτι θεοῦ κρίσει ἐλαύνονται· <sup>19</sup>ποτέ δὲ καὶ μεταξύ ὕδατος ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν φλέγει, ἵνα ἀδίκου γῆς γεννήματα διαφθείρῃ.

<sup>17</sup>Что же удивительнее всего, во всё угашающей воде возростало действие огня, ибо сам космос есть защитник для праведных. <sup>18</sup>Порою же умерялся пламень, чтобы не пожечь животных, посланных на нечестивых, но дабы те, видя [это], познали, что преследуются Божьим судом. <sup>19</sup>Порою же и среди воды польхало сверх силы огненной, да истлеют порождения неправедной земли.

Действие огня в воде для автора не только «парадокс», но и отсылка к «верхним водам», в пространстве которых текут светила. Космос парадоксален, сопряжение противоположных стихий в нем обеспечено Божественной волей. Как противоположность орудиям казни – огню и воде, приводится средство спасения – манна, которая, согласно автору, питала каждого сообразно с его вкусом, а по физическим характеристикам имела свойства льда, не таявшего в огне (Прем 16:20–23, ср. Исх 16:21). Всё это должно было научить «сынов Твоих, которых Ты возлюбил, Господи, что не произведения (αἱ γενέσεις) плодов питают человека, но слово Твое сохраняет верующих Тебе» (Прем 16:26)<sup>16</sup>. Описанные чудеса указывают на способ обращения Творца с элементами бытия (στοιχεῖα): они подобны струнам псалтыри, которые, «изменяя свои сочетания (μεθαρμοζόμενα), переменяют вид ритма, продолжая при этом звучать» (Прем 19:18). Ради возвышения народа Божия земные твари делались водными, а плавающие выходили на землю, огонь не вредил животным и манна не таяла. Так заканчивается книга Премудрости Соломона.

Какова цель подобного описания стихий? Оно мало имеет отношения к бессмертию индивидуальной души, а применительно к творческим деяниям Бога описывает скорее аспект могущества, чем разумности, которая здесь оказывается более непостижимой и несравненно слабее структурированной, нежели в «Тимее» Платона. Если в «Тимее» качества, приданные элементам,

<sup>16</sup> Источником этого выражения, широко известного из Евангелия (Мф 4:4), является Пятикнижие (Втор 8:3).

геометрически задают определенность вещей, отличительные признаки которых обусловлены их образцами – идеями, а смешение качеств, заданных этими образцами, возможно только в процессе распада существ, их движения обратно к небытию, и потому с этой точки зрения события Исхода могут быть восприняты только как чудовищные и гибельные, то в книге Премудрости мы встречаем нечто подобное тому, о чем сказано во Второй книге Маккавеев: так как Бог сотворил всё «не из сущего» (οὐκ ἐξ ὄντων), человек после смерти, уничтожения своего тела может надеяться на будущее спасение (2 Макк 7:28–29). Тематика Исхода связана не с вневременной логикой творения, как в идеалистических системах, но с логикой процесса времени, в котором избранный народ, имея целью своего существования возвестить миру свет Закона (Прем 18:4), совершает переход из временного бытия в свое вечное отечество<sup>17</sup>. С этого начинается сюжет в масштабе гонимого праведника, и этим он заканчивается в масштабе всего народа<sup>18</sup>. Тот переход, о котором здесь идет речь, может мыслиться только в терминах обновления мира и воскресения: поэтому так значима возможность «перемены гармонии» стихий.

Для понимания того, при чем здесь добродетели, ключевым значением обладает середина книги, где центральное понятие мудрости (σοφία) раскрывается как божественное качество. В гл. 10 она действует как промысл, забота которого простирается во времени от «первозданного отца космоса» (Адама) и до «служителя Господня» (Моисея), в душу которого она вошла (Прем 10:16). Таким образом, ее инструментом, наряду с мировыми природными силами и «парадоксальными» божественными чудесами, является человек, сильнейшей (δυνατώτερα) добродетелью которого в этой главе названо благочестие (εὐσεβεία, Прем 10:12)<sup>19</sup>. Как отношение к Богу, благочестие, наряду с верой и другими именами этого же отношения, можно рассматривать в качестве подготовки к восприятию того, что в этом произведении считается главным даром Святого Духа – мудрости (Прем 9:17), тождественной дару пророчества (Прем 7:27). Следовательно, добродетели, которые через посредство разума исходят из мудрости, являются, собственно, тем, чем Бог действует в истории через избранных и вдохновенных людей. Они также составляют идеальный

<sup>17</sup> Точнее, «нетленный свет Закона». Риз отмечает, что термин ἀφθαρσία («нетление») мог быть заимствован из лексикона эпикурейцев: при помощи этого понятия они, в частности, Филодем из Гадары, обосновывали свой тезис о бессмертии богов [Reese 1970: 65–67]. Но Риз не делает следующего шага и не ставит в соответствие нетленной телесности эпикурейских богов телесность воскресенного человека.

<sup>18</sup> Эдвардс помещает происхождение книги Премудрости Соломона в контекст начала I в. до н.э., когда в связи с переписью в Александрии обострились отношения между евреями и греками [Edwards 2012: 26]. Скорее всего, на конфликт с греками действительно указывает один из последних стихов, повествующих как бы о египтянах времен Исхода: «Они же, с празднованиями приняв уже приобщившихся к их обычаям, тяжелыми отяготили трудами» (Прем 19:16). Исторически неразрешимая в обозримом времени коллизия подвластности народа Божьего внешним силам оказывается, по образу Исхода, разрешенной эсхатологически.

<sup>19</sup> Ср. Четвертую книгу Маккавеев, первые главы которой представляют собой философское рассуждение о том, господствует ли над страстями εὐσεβῆς λογισμός (благочестивое помышление), которое и противопоставляет этим страстям, прежде всего, четыре кардинальные добродетели (4 Макк 1:1–4).

облик человека – космического царя и судьи, воцарение которого, в согласии с пророчеством Даниила, ожидалось после конца исторического времени.

Книга Премудрости Соломона не оказала особенно сильного влияния на встраивание четверицы кардинальных добродетелей в христианскую этику Средних веков, особенно на Западе, где оно на систематическом уровне произойдет уже в эпоху зрелой схоластики [Bejczy 2011: 11]. Значение нашего источника состоит в другом: он показывает, какой устойчивостью обладала историческая логика Ветхого Завета перед лицом философского видения мира, и как она встраивала в себя концепты последнего. Эта устойчивость проявилась и в дальнейшем в истории обеих связанных с Ветхим Заветом религий.

### Список сокращений

Алкиной ( <i>Alcinoos</i> )	Didasc. – Didaskalikós tōn Plátōnos dogmátōn
Аристотель ( <i>Arist.</i> )	Cat. – Categories
	Eth. Nic. – Ethica Nicomachea
Цицерон ( <i>Cic.</i> )	De nat. d. – De natura deorum
Парменид ( <i>Parm.</i> )	De nat. – De natura
Платон ( <i>Plato</i> )	Resp. – Respublica
Плутарх ( <i>Plut.</i> )	Mor. – Moralia
Сенека ( <i>Sen.</i> )	Ad Luc. – Ad Lucilium epistulae morales

### Список литературы

- Йегер 2001 – Йегер В. Пайдейя. Т. 1. М.: ГЛК, 2001. 594 с.
- Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии / Ред. Т. Гарсии-Уидобро и А.А. Орлова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2016.
- Орлов 2018 – Орлов А.А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2018.
- Саврей 2006 – Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.
- Талмудические трактаты 2011 – Талмудические трактаты: Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан. М.: Гешарим, 2011. 326 с.
- Aitken 2015 – Aitken J.K. Wisdom of Solomon // T&T Clark Companion to the Septuagint / Ed. J.K. Aitken. London: T&T Clark, 2015. P. 401–409.
- Alkinoos 2007 – Alkinoos. Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. 111 S.
- A New English Translation 2007 – A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title / Ed. A. Pietersma and B.G. Wright. New York: Oxford University Press, 2007. 1056 p.
- Aristotelis Categoriae 1831 – Aristotelis Categoriae. *Id.* Opera. Vol. 1. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831. SS. 1–391.
- Aristotelis Ethica 1894 – Aristotelis Ethica Nicomachea. Oxford: University Press, 1894.
- Asirvatham 2019 – Asirvatham S. Plutarch, Ἀνδρεία, and Rome // Illinois Classical Studies, 1 (2019). P. 156–176.
- Bejczy 2011 – Bejczy I.P. The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century. Leiden: Brill, 2011. 361 p.

Charlesworth 1980 – *Charlesworth J.H.* The Portrayal of the Righteous as an Angel // *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* / Ed. G. Nickelsburg, J. Collins. Ann Arbor: SBL, 1980. P. 135–152.

Ciceronis 1880–1885 – *Ciceronis de natura deorum libri tres* / Ed. J.B. Mayor. Cambridge: University Press, 1880–1885.

Edwards 2012 – *Edwards M.* *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 288 p.

Jobes, Silva 2000 – *Jobes K., Silva M.* *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker, 2000. 351 p.

Kaiser 2000 – *Kaiser O.* Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie / *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse, № 7 (2000)*. SS. 305–344.

Law 2013 – *Law T.M.* *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible*. Oxford: University Press, 2013. 216 p.

Parmenides 2011 – *Parmenides. Peri Physeos*. Curitiba: Verlag Claudio Sehnm, 2011.

Plato 1914–1930 – *Plato in Twelve Volumes: With an English Translation*. London: Heinemann, 1914–1930.

Plutarch 1962 – *Plutarch's Moralia. Vol. 6*. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. P. 15–87.

Rad 1972 – *Rad G., von.* *Wisdom in Israel*. Abingdon (Nashville): SCM, 1972. 330 p.

Reese 1970 – *Reese J.M.* *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*. Rome: Biblical Institute, 1970. 197 p.

Scarpat 1967 – *Scarpat G.* Ancora sull' autore del libro della Sapienza // *Rivista Biblica 15 (1967)*. P. 171–189.

Seneca 1979 – *Seneca. Ad Lucilium epistulae morales*. London: Heinemann, 1979.

Septuaginta Deutsch 2010 – *Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* / Hrsg. W. Kraus, M. Karrer. 2-te, verbess. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

## References

Aitken, J.K. *Wisdom of Solomon, T&T Clark Companion to the Septuagint*, ed. by J.K. Aitken. London: T&T Clark, 2015, pp. 401–409.

Asirvatham, S. *Plutarch, Ἀνδρεία, and Rome, Illinois Classical Studies*, No. 1, 2019, pp. 156–176.

Bejczy, I.P. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden: Brill, 2011. 361 p.

Charlesworth, J.H. The Portrayal of the Righteous as an Angel, in: *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, ed. by G. Nickelsburg, J. Collins. Ann Arbor: SBL, 1980. pp. 135–152.

Edwards, M. *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 288 p.

Jaeger, V. *Pajdejya [Paideia]*. T. 1. M.: GLK, 2001. 594 p. (In Russian)

Jobes, K., Silva, M. *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker, 2000. 351 p.

Kaiser, O. Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse, No. 7 (2000)*, SS. 305–344.

Law, T.M. *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible*. Oxford: University Press, 2013. 216 p.

*Nebesnye posredniki: iudejskie istoki rannej hristologii* [Heavenly Intermediaries: The Jewish Origins of Early Christology / Ed. by T. Garcia-Huidobro and A.A. Orlova], ed. T. Garsii-Uidobro i A.A. Orlova. M.: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2016. (In Russian)

Orlov, A.A. *Zerkala Vsevyshnego: Nebesnyj dvojniki cheloveka v iudejskoj apokaliptike* [Mirrors of the Almighty: The heavenly double of man in the Jewish Apocalyptic]. SPb.: Izd-vo Olega Abyshko, 2018. (In Russian)

Rad, G., von. *Wisdom in Israel. Abingdon (Nashville)*: SCM, 1972. 330 p.

Reese, J.M. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*. Rome: Biblical Institute, 1970. 197 p.

Savrej, V.Y. *Aleksandrijskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoj mysli* [The Alexandrian School in the History of Philosophical and Theological Thought]. M.: KomKniga, 2006. 1008 p. (In Russian)

Scarpato, G. Ancora sull' autore del libro della Sapienza, in: *Rivista Biblica* 15, 1967. P. 171-189.

А.К. Судаков

## Антропологические предпосылки кантовской этикотеологии

**Андрей Константинович Судаков** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: asudakow2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

Учение о религии предваряется в главном религиозно-философском сочинении Канта рассуждением о нравственном качестве человеческой природы, имеющим внешний вид декларации антропологического пессимизма. Статья ставит целью проанализировать это вводное антропологическое исследование в контексте этических принципов и философской методологии Канта, как антропологическую рамку его философии религии. Догматический оптимизм и догматический пессимизм в антропологии одинаково исключают возможность этикотеологии, как религиозного расширения этики долга. Между позициями добра и зла, между двумя версиями ригоризма, не может быть середины; они не могут быть соединены внешним, абстрактным способом. В кантовской философии добро и зло может быть только определением свободы, восходит к акту свободы и вменяется субъекту. По Канту, в человеческой природе есть задаток для добра: восприимчивость к закону как достаточному мотиву поступка. При этом, будучи *объективно* (в идее) более сильным мотивом, моральный закон *субъективно* (в опыте) оказывается слабее мотива из склонности. Рефлексия этого положения обнаруживает антиномию оснований кантовского учения о религии; ключом к ее решению служит трансцендентальный идеализм, конкретно – идея интеллигибельного деяния, избирающего верховную максимуму умонастроения. Вопрос о нравственном качестве воли решается поэтому не характером совершаемого *действия*, но «формой максимы», соотношением мотивов в правиле *определения* к действию. Радикальная злоба человеческой природы *в явлении* не отменяет поэтому для Канта безусловной значимости стоящей перед человечностью *нравственной цели*.

**Ключевые слова:** Кант, этика, практическая антропология, человеческая природа, свобода, моральный закон, мотив, оптимизм, пессимизм, интеллигибельное деяние

**Ссылка для цитирования:** Судаков А.К. Антропологические предпосылки кантовской этикотеологии // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 1. С. 75–98.

## Anthropological Prerequisites of Kant's Ethico-theology

**Andrey K. Sudakov**

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

e-mail: asudakow2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

In Kant's main treatise on philosophy of religion, the doctrine of religion itself is forestalled by a discourse about the moral quality of human nature, which has an outward appearance of an overt declaration of anthropological pessimism. This paper aims to investigate this introductory anthropological survey within the context of Kant's ethical principles and philosophical methodology, as an anthropological framework of his philosophy of religion. Dogmatic optimism as well as dogmatic pessimism in anthropology equally eliminate the possibility of ethico-theology, conceived as religious extension of the ethics of duty. Between the positions of good and evil, between the two versions of rigorism, no mid-point is possible; they cannot be united in an abstract, external manner. Good and evil in Kant's philosophy exists only as definitions of freedom, are traceable to an act of freedom and imputable to free actors. According to Kant, in human nature there is an inborn potential for the good: a receptivity for the moral law as self-sufficing incentive for an action. The moral law, although it is *objectively* (in the idea) the prevailing incentive, is at the same time *subjectively* (in the experience) weaker than the incentive from inclination. The reflection upon this circumstance uncovers an antinomy in the foundations of Kant's doctrine of religion; transcendental idealism, specifically the notion of intelligible deed, which chooses the supreme maxim of one's moral disposition, gives a clue for its solution. The problem of the moral quality of the will is therefore determined, not by the character of the *performed action* itself, but by the "form of a maxim", by the interrelation of incentives in *the rule which determines the action*. And so the radical evil of human nature in the appearance does not revoke, for Kant, the unconditional relevance of the *moral goal* guiding free human beings.

**Keywords:** Kant, ethics, practical anthropology, human nature, freedom, moral law, incentive, optimism, pessimism, intelligible deed

**Citation:** Sudakov A.K. "Anthropological Prerequisites of Kant's Ethico-theology", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 75–98.

Кантовский трактат о радикальном зле, составивший впоследствии первую часть «Религии в пределах только разума», иногда воспринимается как исследование, поглощенное вопросом о *нравственном* качестве природы человека, и в значительной мере отвлекающееся от *религиозно-философской* постановки проблем. Вопрос о нравственном качестве человеческой природы философ

обсуждает здесь как чисто этическую проблему условий возможности морального вменения поступков. Движение рефлексии в этом тексте остается в рамках трансцендентальной этики, и хотя раскрывает ее метафизические основания более, чем все предыдущие печатные работы Канта, собственно о *религии* ничего не говорит.

Тем не менее именно результаты этой рефлексии и принимаемые философом методические допущения, а не какие-либо посторонние соображения, позволяют выяснить для читателя трактата необходимость религиозного восполнения чистой морали и, соответственно, необходимость моральной веры. В самом деле, добрые задатки человеческой природы, открывающие для нее возможность автономно создаваемой «святости воли», противоречиво, на первый взгляд, соседствуют в этой природе с радикальной тягой к моральному злу, при которой не только цельное, но даже и частное моральное совершенство остается бесконечно далеким идеалом, остается, собственно, *только* идеалом. Однако именно такой итог «антропологического изыскания» создает надежную почву для кантовской этико-теологии. При безусловном убеждении в примате закона практического разума и в доброте изначальных задатков человечности, и при достоверном и эмпирически подтвержденном знании о радикальной и собственными силами человека лишь «перевешиваемой», но не устранимой склонности к моральному злу, только моральная вера в Бога как существо, «посредством которого моральным обязанностям должна даваться объективная реальность» [Кант 2016: 121], и которое может совершить в морально-практическом отношении непосильное для человеческой природы, дает основание «моральному понятию» Бога. Поэтому первая часть «Религии...», хотя и не содержит положений философского учения Канта о религии, формулирует *антропологические предпосылки* этого учения. Именно в этом аспекте мы и хотели бы рассмотреть здесь некоторые идеи кантовского трактата о зле.

### **Категориальное введение: Об условиях возможности этикотеологии**

На первый взгляд кажется парадоксом и противоречием сама мысль о том, что философское учение о религии в кантовском смысле может иметь какие-либо *антропологические предпосылки*. В самом деле, практическая антропология, по известному суждению Канта, есть ведь *эмпирическая* практическая философия, поскольку «опирается на основания опыта»; напротив, *чистая* практическая философия «излагает свое учение исключительно из принципов а priori» [Там же] и потому должна быть «вполне освобождена от всего вообще эмпирического и принадлежащего антропологии» и, «в применении к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (антропологии)» [Кант 1997: 43, 45, 47]. Разум показывает в чистой этике моральный закон как определяющее основание чистой воли, «не преодолеваемое никакими чувственными условиями и даже совершенно независимое от них» [Кант 1994а: 407]. Понятие свободы и понятие чистого закона нравов «ссылаются друг на друга» и предпо-

лагают друг друга [Кант 1994а: 407]; причем, по достоверному впечатлению, *только* друг друга. Поэтому у чистой метафизики нравов, по убеждению Канта, не может быть антропологических предпосылок; она не смешана «ни с какой антропологией» [Кант 1997: 111], она не может «ставить принципы в зависимость от особенной природы человеческого разума» [Там же: 115], но находит их «в чистых понятиях разума», из которого они и происходят «вполне *a priori*» [Там же: 105].

Это указание справедливо, однако оно снимало бы вопрос об антропологических предпосылках философского учения о религии, только если бы имелись достаточные основания считать это учение о религии разделом *чистой* практической философии, дисциплиной *метафизики*. Между тем сам Кант указал в завершение «Метафизики нравов» на эмпирически-философский характер своего трактата о религии [Кант 1994b: 536–537]<sup>1</sup>. *Выведение* практических обязанностей из «особенной природы человеческого разума», чувственности или эмоциональной природы человека было бы в кантовском контексте недопустимым натурализмом оснований этики. Однако философское учение о религии потому и может иметь у Канта форму *этико-теологии*, т.е. религиозного расширения метафизики закона практического разума, потому и может наделить этот закон объективной реальностью, что строится, в систематическом отношении, на фундаменте чистой метафизики нравов, как полного определения морально-доброй воли законом разума, и есть поэтому одна из дисциплин эмпирической практической философии, которая «для своего применения к людям нуждается в антропологии» [Кант 1997: 115; курсив Канта. – А.С.]. В философии религии Канта, как и в его чистой этике, принципы не выводятся из особенной природы человека и не обуславливаются ею, однако *применяются* к фактической природе человека; собственно, именно в столкновении принципов с этой природой и возникает необходимость перехода от морали к религии, к моральной вере в Бога и бессмертие и к идее сверхъестественного содействия «революции умонастроения».

Можно подумать, что вопрос о том, составляет ли кантовская теория радикального зла *элемент* чистой практической философии или только ее антропологическую *предпосылку*, – не столь существенен. Однако история восприятия кантовской этики свидетельствует, что это не так. Некоторые философы XIX в., проповедники радикального *пессимизма*, настолько определенно принимали кантовское учение о зле в человеческой природе за часть «моральной догматики» философа, что утверждали на этом основании его полную солидарность с философским *пессимизмом*. Так, по мнению Э. фон Гартмана, произведя свою «реформу морали», Кант с необходимостью стал основоположником философского *пессимизма* [Hartmann 1880: 23]; ибо невозможность достичь блаженства в эмпирическом мире есть «неизбежный результат кантовской реформы морали» [Ibid.: 49], после которой *пессимизм* получает значение безусловного и необходимого этического *постулата* [Ibid.]. Кант преодолел «пессимизм возмущения» «учением о прогрессивном развитии рода» [Ibid.: 60, 82], однако присущий ему «телеологический эволюционизм» [Ibid.: 66] якобы

<sup>1</sup> Об этом см.: [Судаков 2022: 143–145].

включает в себя то, что Гартман именуется «эвдемонологическим пессимизмом»; напротив, попытку Канта нейтрализовать этот пессимизм при помощи «трансцендентного оптимизма» (постулатов разума о Боге и бессмертии) [Hartmann 1880: 81–82] Гартман осуждает как рецидив христианского мирозерцания, следствие «христиански-догматических предрассудков» философа [Ibid.: 94], прежде всего «предрассудка о бессмертии сознательного индивидуального духа» [Ibid.: 92]. Но боннский философ Макс Вентшер справедливо утверждал, что моральное качество, приписываемое философом миру и человеку, прямо зависит от его этических принципов; и что принципиальное опровержение эвдемонизма у Канта исключает саму возможность у него «эвдемонологического» пессимизма, и что, напротив, именно обесценение мира в эвдемонистическом аспекте тем отчетливее указывает на его истинную, этическую ценность как поприща деятельности свободных личностей [Wentscher 1900: 36]. Подчеркивая невозможность спекулятивного решения вопроса о пессимизме/оптимизме мирозерцания на почве кантовской философии, этот автор отмечал, что абсолютная достоверность сознания морального закона позволяет решить его в области *практического* разума: моральный закон требует действия при убеждении в возможности реализации в мире высшего блага; поэтому, во-первых, «кантовское мирозерцание во всей его взаимосвязи представляет собой прямую противоположность пессимизма» [Ibid.: 197]; во-вторых же, «*оптимистическое* мирозерцание сохраняет практический приоритет; оно есть «постулат» практического разума» [Ibid.: 49; курсив автора. – А.С.]. Таким образом, если для Гартмана и его союзников пессимизм лежит в «ядре» кантовской этической метафизики, а культурный эволюционизм и постулаты разума уходят от этого ядра к идейно якобы чужой для философа христианской традиции, то Вентшер, напротив, считал Канта, как этического персоналиста, *принципиальным* союзником оптимистов. В таком случае, как можно предположить, пессимистический элемент мирозерцания находит обоснование не на уровне *всеобщих законов разума*, а только на уровне *общих правил человеческой природы*<sup>2</sup>; так что даже учение о *радикальном зле* в этой природе есть только положение *практической антропологии*, и потому не более, чем *факт природы*, – а значит, факт, который хотя не в человеческих силах истребить, но вполне возможно «перевесить». Мы ставим целью выяснить, можно ли понимать результат «антропологического изыскания» Канта в «Религии в пределах только разума» в таком смысле; и если это возможно, то каким образом кантовская этическая методология содействует такому решению.

Своеобразие кантовской позиции в моральной философии состоит именно в том, что кантовство признает всеобщее и необходимое основоположение нравственного разума единственно законным основанием определения воли,

<sup>2</sup> В этом пункте Э. Гартман, как метафизический реалист, был своеобразно непоследователен: с одной стороны, пессимизм у него имеет силу только для *эмпирического* мира [Hartmann 1880: 24, 60, 81]; с другой стороны, как Кант был реформатором «этического учения о принципах» [Ibid.: 32], так и «пессимизм» на почве его философии претендует на значение принципа, безусловного и необходимого «этического *постулата*» [Ibid.: 23; курсив автора. – А.С.], а значит, есть элемент воззрения на мир в целом.

значимым совершенно безотносительно к тому, что может быть известно из опыта о природе человека. Если, однако, утверждение такого основоположения разума как фундамента нравственности соединяется у философа с допущением естественной предрасположенности природы человека желать согласно с этим нравственным законом, т.е. с убеждением в том, что человек в своей родовой сущности (от природы) морально добр и уклоняется от должного поведения только вследствие, например, искажения принципов воспитания или правления, – т.е. если мораль чистого разума соединяется с *догматическим оптимизмом* в антропологии, – то цельное моральное добро (всечелое определение воли законом как мотивом) не встречает непреодолимых внутренних препятствий. Тогда всё в практической области представляется совершающимся силами самого человека и каждый акт практического выбора может совершаться и совершается в пользу морального закона. Но это значит, что в этой практической философии нет потребности в допущении действий, выходящих за рамки возможностей человеческой природы; здесь нет основания для идеи сверхчувственного содействия нравственной жизни человека и для соответствующей идеи Бога как практического субъекта. Антропологический оптимизм нравственной философии исключает потребность в спасении, и потому исключает также потребность в религиозном расширении моральной метафизики. В контексте такого оптимизма *чистая этика* может получить самые широкие гарантии, но здесь не появится надобности в *этико-теологии*.

Если, напротив, утверждение всеобщего практического закона (и системы законов) соединяется в доктрине с *абстрактным* утверждением радикальной предрасположенности человеческой природы к моральному злу, понимаемому как отступление от сознательно мотивируемой законом максимы поведения (при отсутствии в природе человека задатков для восприятия морального закона), то в контексте подобной догматически-пессимистической антропологии любая безусловно утверждаемая идея цельной нравственности останется не более чем прекраснодушной этической утопией. *Безоговорочно* злое *по природе* произволение не имеет способов достичь действительной моральности поведения собственными силами даже в бесконечной моральной истории, – потому что для успеха этой моральной истории основополагающая максима практического выбора должна быть максимой добра. Даже если (при предпосылке догматического пессимизма) допустить по внеморальным мотивам какое-либо сверхъестественное вмешательство для учреждения нравственности воли, этому вмешательству не на что опереться в самом произволении человека, и здесь оно может мыслиться не как преобразование воли для истинной жизни, но только как перелом этой воли для ее отрицания. Нирвана отрицания воли к жизни есть закономерный итог такой догматической антропологии<sup>3</sup>; в ней невозможна

<sup>3</sup> Поэтому, в частности, парадигматический мыслитель новоевропейского пессимизма, Шопенгауэр, венчает свою этику идеалом отрицания воли к жизни, который приписывает также «изначальному и евангельскому учению христианства» [Шопенгауэр 1992: 373]. Если утверждение воли к жизни символизируется в фигуре Адама, в котором все люди сопричастны страданию и смерти, то «*благодать, отрицание воли к жизни, спасение*» (курсив автора. – А.С.)

не только этикотеология, как расширение этики разумного закона, – в ней и сама такая безусловная этика не имеет шанса действительно реализоваться в жизни личности и общности<sup>4</sup>. Значит, абстрактно-пессимистическая антропология тоже логически исключает морально-философское учение о религии (иначе как в виде некоей идеологической компенсации).

Получается, что *этикотеология*, или учение разума о морали, утверждающее необходимость практической веры в Бога и сверхъестественное божественное действие для воплощения морально-практического идеала в истории, – одинаково *невозможна* как при догматическом пессимизме, так и при догматическом оптимизме в антропологии. Если теперь вопрос о том, добра или зла природа человека как родового существа, находится в центре внимания в кантовском трактате о радикальном зле, то ясно, что решение вопроса Кантом, лежащее в основе его философского учения о религии, не может быть ни той, ни другой абстракцией. Поскольку же философ всегда настаивал на определенности основополагающих дефиниций, понятно, что это решение не может быть и нейтрально-скептическим. Можно предположить (мы увидим, что так на деле и окажется), что в основе этого решения лежит некая антиномия и некое критико-философское различие, без которого практическая антропология остается догматической, а потому философия моральной религии – либо излишней, либо невозможной.

### **«Ригористы» и «латитудинарии», или синтез противоположного**

Центральный вопрос первой части трактата Канта о религии составляет вопрос о *моральном качестве человеческой природы*. Философ обоснованно начинает обсуждение вопроса с представления существующих точек зрения на этот вопрос. Одни, весьма немногие, философы и писатели утверждают, что в мире наблюдается прогресс от дурного к лучшему, для чего имеются надежные задатки в самой человеческой природе [Кант 1994с: 18–19]. Иначе говоря, сторонники этого мнения признают человека нравственно добрым от природы, и полагают, что «сама природа содействует развитию в нас этих нравственных задатков добра» [Там же: 19]. Зло и порча нравов есть при этом

---

символизируется в фигуре Христа [Шопенгауэр 1992: 372–373]. Евангельский Иисус есть для Шопенгауэра «олицетворение отрицания воли к жизни». Соответственно, «изначальное и евангельское учение христианства» есть для него пессимизм, учение о присущей воле человека изначальной склонности ко злу [Там же]. Спасение дается только верой, «то есть измененным способом познания», а вера исходит от благодати и совершенно чужда личности, так что для спасения необходимо отрицание личности [Там же: 374]. Спасение, по Шопенгауэру, есть прекращение личного бытия, как радикально греховного, и отрицание воли к жизни вместе с этим бытием: этому учит и «чисто этическая сторона христианства» [Там же: 359]; если же христианство несет в себе иной образ спасения, то якобы только потому, что «в новейшее время христианство забыло свое истинное значение» [Там же: 373].

<sup>4</sup> Именно в этом смысле еще в XIX в. критики философского пессимизма были едины между собой в убеждении, «что пессимизм как таковой не допускает этики» [Hartmann 1880: 21].

взгляде нечто сугубо случайное, эмпирическое, поверхностное, вызываемое ложными принципами воспитания и общественного устройства и устраняемое реформой воспитания и общественного устройства. Это мнение утверждал, в частности, Руссо; в современной Канту литературе его наиболее последовательно выражали педагоги. Согласно Руссо, природа наделила человека задатками для добра; главные такие задатки – любовь и сострадание, рождающие совесть, как «врожденное начало справедливости и добродетели», делающее возможной нравственную оценку поступков [Руссо 1981: 344]. Поэтому, по мнению Руссо, в «естественном состоянии» человек по своей нравственной природе добр; добр он, впрочем, потому, что чужд «наук и искусств», а потому утонченных потребностей: «дикари не злы как раз потому, что не знают, что значит быть добрыми, ибо... безмятежность страстей и неведение порока мешают им совершать зло» [Руссо 1969: 64]. «История всех времен», считает Кант, с полной ясностью опровергает это «героическое мнение» *антропологических оптимистов* как контрфактическое. Между тем было бы преувеличением заключать отсюда, будто Кант полностью отвергает позицию антропологических оптимистов: в самом деле, как увидим далее, «нравственные задатки добра» в природе человека составляют опору и основу его этикогеологической конструкции, разве что привычные побуждения этой природы отнюдь не благоприятствуют в кантовской этике движению к моральному совершенству. История, по Канту, опровергает радикальный, т.е. *догматический*, оптимизм в антропологии, согласно которому человек изначально добр и *порче не подвержен*. Однако и сам аргумент от истории есть *эмпирический* довод, который хотя и может влиять на применение принципов разума в опыте, но не может решать вопроса о значимости самих принципов.

Другая, и притом столь же древняя, как древние поэмы и жреческая религия, группа мыслителей, полагает, что человечество тяготеет ко злу; и что, если даже его история начинается «с золотого века», золотой век скоро проходит, и человек с каждым поколением всё глубже впадает в моральное и физическое зло, так что ныне – а это «ныне», говорит Кант, «так же старо, как сама история», – должен ожидать (чего-либо вроде) страшного суда и конца света [Кант 1994с: 18]. Характерный пример такого рода философов – Артур Шопенгауэр<sup>5</sup>. По учению Шопенгауэра, сущность всякой жизни есть бессознательная

<sup>5</sup> Хотя Шопенгауэр и относится к последующей эпохе духовной истории, он представляет собою именно чистый (можно сказать, химически чистый) пример *догматического пессимиста*, воззрение которого обрисовал здесь Кант: в мире по Шопенгауэру нет и намека ни на «золотой век», ни на общение с «небесными существами», есть только безысходное и универсальное страдание и зло. Как мы отметили выше, в этике *догматического пессимизма* нет логической возможности иного исхода из этого положения, кроме нирваны отрицания воли. *Религиозная доктрина*, т.е. учение о спасении, может заключать в себе ноты подобного пессимизма, но всегда указывает на преодоление зла и греха воздействием трансцендентной миру и человеку силы; а потому она всегда заключает в себе *два элемента*. Конечно, пессимистически настроенные философы и проповедники были и до Шопенгауэра; сам Кант ссылается здесь только на ап. Иоанна. Но в следующем же за процитированным им текстом («мир во зле лежит») стихе послания апостола Иоанна указан *исход* из этого зла: «Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного

воля, и потому сущность человека есть стремление; стремление же основано на потребности, недостатке, т.е. страдании. Потребность дана в жизни человека непосредственно, удовлетворение же потребности всегда переживается только косвенно [Шопенгауэр 1992: 304–305]. В итоге жизнь каждого отдельного человека в целом «всегда представляет собой трагедию» [Там же: 307]; для беспристрастного познания наслаждение и страдание, убийца и его жертва едины, как едино зло причинения страдания другому и зло, заключенное в нашем собственном страдании [Там же: 331]. Наиболее радикальные из числа этих *антропологических пессимистов* убеждены также, что принципиально никакая воля не может исправить это положение, т.е. что человек *неисправимо* зол по природе<sup>6</sup>.

На чьей стороне теоретические симпатии самого Канта? Этот вопрос занимал философов и в конце XIX в., когда философские пессимисты разных школ были заинтересованы видеть в Канте как теоретике «радикального зла» своего союзника, и намного позже. По внешней видимости, философ оспаривает оптимизм аргументами от моральной истории. По внешней видимости, он скорее действительно солидарен с пессимистами. Как же обстоит на самом деле?

Вначале, однако, Кант должен быть уверен, что спор идет только между двумя позициями. Он спрашивает: если сторонники «строгого образа мыслей» [Кант 1994с: 22] («ригористы») выражают *крайние* позиции в этом антропологическом споре, то «не возможно ли... нечто среднее» [Там же: 19]? Ригористам возражают две партии приверженцев «широкого образа мысли», «*латитудинариев*». По мнению одних, человеческое произволение не поддается однозначной оценке по мерке нравственного закона, а значит, человек морально ни добр, ни зол. Эту позицию Кант называет «индифферентизмом». По мнению других, оценивая человека по строгой мерке закона, мы найдем, что в одном отношении он добр, а в другом зол. Это – «синкретизм» в практической философии.

На первый взгляд, (житейский) опыт подтверждает мнение латитудинариев [Там же: 21]. Но, несмотря на эту видимость, Кант считает, что латитудинарии заблуждаются. Для этики, говорит он, очень важно не признавать середины в оценке поступков и характеров [Там же]. Миролюбивый скептик или плюралист, утверждая нечто среднее между крайностями, утверждает нечто *двусмысленное*, исключая возможность «определенности и устойчивости» моральных максим [Там же: 21–22].

---

и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе» (1 Иоан 5:20). В религии спасения поэтому добрая сила всегда онтологически и мистически *сильнее* злой силы. Когда в лютеранской ортодоксии появилось учение М. Флациуса, утверждавшего Адамов грех как природу (павшего) человека, его закономерно подозревали в манихействе, т.е. в дуалистической *равномощности* доброй и злой силы. Чистые, т.е. секулярно мыслящие, догматические пессимисты, в докантовской мысли встречались очень редко (Гегесий как превращенная форма гедониста; Гаутама в Индии) и едва ли были известны философу как таковые.

<sup>6</sup> Ср. у того же Шопенгауэра: «...не может какая бы то ни было чуждая власть освободить его от мучений, вытекающих из жизни, которая есть проявление этой воли» [Шопенгауэр 1992: 309–310].

Почему же, собственно говоря, ошибаются латитудинарии? Потому что свободное произволение, полагает Кант, лишь постольку может быть определено к действию некоторым мотивом, «поскольку человек принимает мотив в свою максиму» [Кант 1994с: 23; курсив Канта. – А.С.], т.е. сделал этот мотив правилом, основанием своего действия. Согласно суждению разума, нравственный закон есть достаточный сам по себе мотив произволения; человек, делающий закон максимумой своего поведения, морально добр. Чтобы человек мог не сделать закон своим мотивом, чтобы его произволение не определялось к совершению поступка законом, это произволение должно быть подвержено влиянию «противоположного ему мотива» [Там же: 24]. Но это возможно, только если человек делает определяющим основанием своего поведения противоположный закону мотив, а значит, уклонение от нравственного закона, а это в свою очередь значит, что он морально зол. В произволении, по Канту, по определению не может быть нейтральности по отношению к моральному закону. Поскольку «судить о произволении как о добром или злом можно только по его максимам» [Там же: 29], моральное качество лица определяется в этике Канта свойством умонастроения, «верховного субъективного основания принятия максим» [Там же: 25], которое обращено на всё употребление свободы [Там же]. Поэтому для опровержения «индифферентистов» достаточно показать, что не существует середины между добрым и злым умонастроением. В подобной середине находились бы неопределенные и неопределимые в моральном отношении поступки, мотивация к которым не была бы подлинно моральной (не добрые, но при этом и не злые поступки). Но такие поступки возможны, только если нравственный закон может быть лишь извне прилагаемым критерием оценки «правильных» и «неправильных», т.е. согласных или несогласных с законом, поступков (только принципом практической способности суждения), но не может быть мотивом произволения<sup>7</sup>, т.е. основанием определения *деятельной силы* к совершению поступков (принципом практического самоопределения разума). Однако нравственный закон *есть* самодостаточный мотив произволения как *деятельной силы*<sup>8</sup>; поэтому воля может разногласить с законом только вследствие «*realiter* противоположного определения произволения» [Kant 1997: 669 Anm.], и если волю определяет противоположный закону мотив, то она – *realiter* злая воля. Итак, нет середины между добрым и злым произволением.

Столь же принципиально неправы и синкретисты. Если человек в каком-то частном отношении морально добр, это значит, что он воспринял закон в свою максиму [Кант 1994с: 24]. Если бы он был одновременно в другом

<sup>7</sup> «Под *мотивом*... понимают субъективное основание определения воли существа, чей разум не необходимо соотносится с объективным законом уже в силу его природы» [Кант 1994а: 459; курсив Канта. – А.С.].

<sup>8</sup> В тексте трактата о религии это выражено только формальным указанием в сноске: «Но мотив в нас = а» [Кант 1994с: 22, сноски 1] (а означает здесь добро). В «Критике практического разума» то же выражено развернуто: «моральный закон сам есть мотив» [Кант 1994а: 460]; «моральный закон, коль скоро он формальное определяющее основание поступка через практический чистый разум... есть вместе с тем и субъективное определяющее основание, т.е. побуждение к этому поступку» [Там же: 464].

отношении морально зол, это значило бы, что он не воспринял закон в свою максиму или не сделал его определяющим основанием поступков. Речь идет, однако, об одном и том же законе: закон един и всеобщ. Следовательно, максима следования закону была бы здесь одновременно всеобщей (относящейся ко всем случаям в практике) и особенной (относящейся к части случаев, т.е. допускающей исключения); но исключение есть отказ в послушании закону, согласно предпосылке уже воспринятому в максиму. Однако такое допущение внутренне противоречиво [Кант 1994с: 24]. Итак, обе «партии» латитудинариев принципиально ошибаются, так что проблема морального качества воли решается «согласно ригористическому способу решения (*nach der rigoristischen Entscheidungsart*)» [Kant 1997: 669].

Дело, однако, в том, что, согласно взгляду Канта, ригоризм есть приверженность крайней точке зрения, но крайних позиций имеется *две*: пессимистическому ригористу противостоит ригорист оптимистический. Казалось бы, оценка Кантом «героического» оптимизма как эмпирически контрфактического, т.е. опровергаемого фактами истории, заставляет видеть в нем союзника пессимистов. В действительности, как мы полагаем, это не совсем так. Как было отмечено выше, при попытке принять за основу *одну* из ригористических позиций в антропологии, как *абстрактно-безусловную* истину, этикотеология становится избыточна или невозможна. Позиция Канта поэтому более дифференцирована: он намерен *соединить* в основаниях философии моральной религии *две ригористические позиции*, сохранив убеждение в принципиальной неправоте латитудинариев.

На точке зрения «коалиции», т.е. если принципы соединяются внешним («синкретическим») способом, так что оппоненты оказываются *безразлично и равно правыми*, эти принципы теряют «определенность и устойчивость» [Кант 1994с: 21–22]. И однако соединить их необходимо, ибо *безусловно* неправы, по Канту, *только* догматические латитудинарии. Значит, соединение принципов должно быть иным, а именно таким, чтобы две партии ригористов оказались правы в равной мере, однако *в различных отношениях*. Если такой синтез удастся, можно будет представить принцип одной партии ригористов как основоположение человеческой сущности (*homo noumenon*), а принцип другой партии ригористов – как основоположение человеческой эмпирии (*homo phaenomenon*), и потому хотя и общий, однако не строго универсальный принцип.

Для практической антропологии Канта решающее значение имеет то убеждение Канта и кантианцев, согласно которому нравственность «должна быть выведена исключительно из... свободы» как свойства воли разумных существ [Кант 1997: 225], что поэтому морально доброй без ограничения может быть только добрая воля [Там же: 59] и что моральное зло «возможно только как определение свободного произволения» [Кант 1994с: 29]. Определение произволения к поступку, равно как и избрание субъективного правила употребления свободы (максимы), само рассматривается в кантианской философии как акт свободы, и потому как предмет морального вменения [Там же: 20]. Поэтому кантианская практическая антропология может понимать под «природой человека» только субъективное основание употребления его свободы вообще

[Кант 1994с: 20], т.е. верховную максиму человеческой свободы, избрание которой Кант также трактует как акт свободы. Верховная максима произволения предстает не как необходимость природы, но как предмет выбора, а потому моральной заслугой или вины.

Поэтому в кантовской практической антропологии моральное добро или зло как качество поступка, максимы, воли признается прирожденным свойством произволения, но не есть простой факт опыта, а может и должно быть *вменено* самому человеку, т.е. оно есть продукт *его собственной свободы*. А значит, нравственное качество воли человека есть не безразлично фиксируемое строгой наукой о человеке положение дел, а предпосылка свободной активности, *орудие для свободы*, которым свободный деятель может распорядиться во благо себе или пренебречь. Ибо моральная антропология, как и чистая этика, коренится у Канта в *философии трансцендентальной свободы*.

### **Задатки добра: возможность слышать призыв**

Антропологический оптимизм есть, в кантовском изложении, «добродушное предположение моралистов», гласящее: в человеческой природе заложен «зачаток добра», задатки для постоянного прогресса к морально лучшему состоянию, которого можно достичь, если «лежащий... в нас зачаток добра побуждать к непрерывному росту» [Там же: 19]. Хотя оптимистический *ригоризм* есть для философа утопическая позиция, *основное убеждение* оптимистов Кант разделяет: в человеческой природе, если рассматривать в ней то, что относится «непосредственно к способности желания и употреблению произволения» [Там же: 28], т.е. если смотреть на нее в аспекте ее нравственного назначения, есть «первоначальные задатки добра»<sup>9</sup>.

Здесь важно, что в природе человека есть задаток для его нравственной *личности*. Человек, по Канту, есть практически разумное и морально-вменяемое существо, и хотя «добрый характер», способность воспринимать моральный закон в правило своего поведения, как свойство *свободного* произволения, не может быть прирожденным, однако в человеческой природе должно быть некоторое *условие возможности* доброго характера, а именно способность «воспринимать уважение к моральному закону *как сам по себе достаточный мотив произволения*» [Там же: 27; курсив Канта. – А.С.]. Курсив здесь не случаен: способность слышать голос морального разума сама по себе, отвлеченное уважение к закону просто *как закону*, есть моральное чувство, как свойство чувственной природы, «восприимчивость к удовольствию или неудовольствию лишь от сознания соответствия нашего поступка закону долга или противоречия его с таковым» [Кант 1994b: 441]. Это моральное чувство – один из «естественных душевных задатков, на которые оказывают воздействие законы долга» [Там же], и постольку антропологическая предпосылка нравственности, но оно становится «целью естественных задатков» [Кант 1994с: 27]

<sup>9</sup> Как обозначено в заголовке первого пункта первой части кантовской «Религии...» [Кант 1994с: 25].

(т.е. возможность чисто моральной мотивации – действительностью), только если человек способен воспринимать закон в максиму своего поведения как *самодостаточный мотив воли*. Восприятие же в максиму есть не *факт* сознания, но *практический акт*. Постольку естественный задаток для морально-го добра в человеческой природе не есть в кантовской антропологии какая-либо *гарантия* осуществления этого добра в истории<sup>10</sup> (ибо не добрые задатки составляют причину заслуги человека), но свой добрый характер человек создает сам [Кант 1994с: 21]. И даже характер не есть факт опыта, но акт свободы и предмет избрания.

Моральный закон и чувство уважения к нему, по Канту, также не даны чувственным образом; они суть «сама личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально)» [Там же: 28]. Личность в возможности есть способность чистой моральной мотивации уважением к закону; личность, *действительно* чувствующая чистое уважение к закону и потому *действительно* воспринимающая закон в *каждую* свою максиму, есть идея человечности *в полном определении*, осуществленный *in concreto* *трансцендентально-практический идеал*. В кантовской этике этот идеал требует, чтобы мы могли желать *каждую максиму* своей воли как «принцип всеобщего законодательства», чтобы *каждое* субъективное избрание могло иметь всеобщую значимость. «Изначальное добро есть *святость максим* в исполнении своего долга» [Там же: 49]. Однако чтобы такая морально святая воля (такое восприятие закона в каждую максиму) могла стать действительной, человек должен иметь «представление о святости, заключенной в идее долга» [Там же: 52]: он должен быть способен воспринять не просто *факт* морального требования, но *безусловность* морального требования, вследствие которой удовлетворение вопреки этому требованию заставляет человека сознавать себя «недостойным существованием» [Там же]. А для этого в человеческой природе должно быть некое субъективное основание: «первоначальные моральные задатки в нас вообще» [Там же]. Эта восприимчивость есть, по Канту, «чувство возвышенности своего морального назначения» [Там же: 53]. Благодаря этому чувству человек восприимчив к голосу практического разума *во всем его диапазоне*; не будь у нас задатков для восприятия морального требования во всей его безусловности, мы могли бы принять его просто за *одну из* обязательных к исполнению норм. Поэтому «заповедь: *мы должны стать лучше*, не ослабевая, звучит в нашей душе» [Там же: 47; курсив Канта. – А.С.]. Итак, благодаря естественным задаткам добра в нашей природе, вообще возможна, по Канту, *подлинно моральная мотивация* поведения.

Поначалу остается, однако, неясно, какую роль задатки добра, как *естественные* задатки, играют в кантовском учении о религии: казалось бы, их совершенно нейтрализует господствующий в нем постулат о тяготении человеческой природы к *моральному злу*.

<sup>10</sup> Такой оптимистический взгляд находил некогда у Канта Г. Фиттбоген: «нравственно добрый основной задаток человека заведомо гарантирован как неистребимый... и становится возможным конечное фактическое верховенство (Suprematie) добра» [Fittbogen 1907: 319].

### Добронравный, но морально злой?

В кантианской этике добро и зло как *моральное* качество человека оценивается по моральному качеству воли, которое определяется не тем, что она порождает или чего достигает<sup>11</sup>, а только тем, какова ее максима, ее определяющее основание. Добрым или злым является прежде всего не поступок, а *максима* (субъективное определяющее основание) поступка. Моральную ценность, по Канту, имеет поступок, к которому воля непосредственно определяется только нравственным законом [Кант 1994а: 459]. Если поступок является нравственным долгом, то максима этого поступка должна соответствовать закону (объективно), и поступок должен мотивироваться единственно уважением к нравственному закону (субъективно) [Там же: 471]. Закон, как объективное определяющее основание воли, должен быть в то же время достаточным субъективным определяющим основанием [Там же: 460]; только тогда поступок будет *морально* добр, будет соблюден дух закона, состоящий в том, «что один этот закон достаточен как мотив» [Кант 1994с: 31]. В качестве субъективного определяющего основания нравственный закон возбуждает чувство уважения к себе, которое есть «единственный и вместе с тем несомненный моральный мотив» [Кант 1994а: 467].

Если поступок определяется каким бы то ни было иным мотивом, то, даже будучи согласен с требованием закона по его букве, он совершается *сообразно с долгом*, но не *по долгу*, и «намерение совершить поступок не морально» [Там же: 472]. Такой поступок не морален, а только легален. «Если определение воли... совершается сообразно с моральным законом, но только посредством чувства... следовательно... не *ради закона*, – то поступок хотя и будет содержать в себе *легальность*, но не *моральность*» [Там же: 459; курсив Канта. – А.С.]. Всеобщим образом легальный человек (человек «добрых нравов») отличается от морально доброго человека тем, что, хотя его максимы совершенно согласны с буквой морального закона, этот закон не всегда является (или не является) «единственным и высшим мотивом» этих максим [Кант 1994с: 30–31], а потому недостаточен как мотив для определения воли к поступку, и для этого требуются иные, неморальные, мотивы; но эти мотивы безразличны к закону, и могут побудить к его нарушению, так что и соответствие поступка закону случайно (его могло бы не быть) [Там же: 31]. По Канту, эта случайность обусловлена самой нравственной природой человека: хотя человек наделен естественными задатками для воспитания в себе доброй воли под законом, однако изначальная и неизменная святость воли ему не дана [Кант 1994а: 471]. Соответствие воли закону может быть у человека только подверженным ошибкам навыком; человек не может быть морален «без уважения к закону» [Там же], ибо не имеет такой воли, которая не доступна искушению отступить от закона [Там же: 472].

Убеждение в принципиальной случайности согласия человеческой воли с законом противостоит *догматическому ригористическому оптимизму* в антро-

<sup>11</sup> «Добрая воля добра не тем, что ею производится или исполняется... не своей пригодностью для достижения какой-нибудь поставленной цели, но добра только через одно воление» (ОМН 61).

пологии: Для «героического мнения» (руссоистов) человек по природе добр, и сама природа благоприятствует своими задатками моральному прогрессу от дурного ко всё лучшему, но это в радикальном варианте означает, что человеческая душа *добровольно* благонаравна, «не нуждается ни в подбадривании, ни в обуздывании» [Кант 1994а: 475]. Отсюда возникает *этический фанатизм* как стремление перейти «границы, устанавливаемые человечеству практическим чистым разумом» [Там же: 476]. Этический фанатик идеализирует человеческую природу, игнорирует антропологические предпосылки нравственной жизни и фактически стирает различие между добрым человеком и человеком добрых нравов: в его представлении добрый человек есть тот же добронравный, только на будущей стадии морального прогресса.

Напротив, моральная вера Канта принимает как основополагающий факт и безусловное требование императива морали, и его фактически безусловное соблюдение. Все поступки *должны* совершаться согласно закону и из уважения к закону как достаточному мотиву, – однако *действительная* моральная мотивация такова, что не закон, а «наше патологически определяемое Я... стремится наперед предъяслять свои притязания» [Там же: 462]. Если поэтому «человеку добрых нравов» для определения воли к поступку нужны иные мотивы, кроме закона, то поэтому сам он, при всем согласии поступков с законом, есть всё же *морально злой* человек [Кант 1994с: 31]. «Человек добрых нравов» нуждается не в реформе, но в *коренном* исправлении по стандарту безусловной морали, переживает *потребность в искуплении*, как основной факт религиозной жизни [Виндельбанд 2007: 141]. Добронравный человек морально зол, причем по своей *родовой природе*.

Зло есть «субъективное основание возможности отклонения максим от морального закона» [Кант 1994с: 29]. Морально зол тот, кто сознает моральный закон «и тем не менее принимает в свою максиму... отступление от него» [Там же: 32]. Кант доказывает, что, хотя закон добра имеет большую власть над человеком, каждому человеку (даже наилучшему) присуща *естественная тяга* к моральному злу.

Хотя человек сознает моральный закон (моральные законы) и уважает закон как мотив, т.е. способен ограничивать максимы поведения сознанием закона; это значит: воспринимает закон добра в максиму произволения, – но, будучи объективно самым сильным мотивом произволения, закон оказывается «субъективно» при исполнении более слабым мотивом, чем склонность [Там же: 30]. Даже если это бывает и не так, всё равно максима легального поступка «не чисто моральна»: в ее составе – не только закон как *достаточный* мотив, она «нуждается еще и в других мотивах» [Там же]. Наконец, в человеческом сердце возникает склонность предпочитать эти неморальные мотивы «мотиву из морального закона»; такая максима воли, в которой мотив себялюбия ставится на первое место, есть злая максима; так морально нечистое сердце переходит «к принятию злых максим» [Там же: 29]. С неморальным мотивом вполне могут сосуществовать легально добрые, т.е. согласные с буквой закона, однако мотивированные неморальными соображениями, поступки. Кант-антрополог это хорошо понимает, однако Канту-моралисту недостаточно буквальнойсообразности поступка закону, и он настаивает, что породивший

такой поступок образ мысли в корне испорчен, и совершивший его человек должен быть признан злым [Кант 1994с: 30].

Общий тезис Канта о зле таков: тяга к моральному злу переплелась с человеческой природой [Там же]. Однако это – не объективно необходимое, а лишь субъективно необходимое определение человеческого произволения; оно не следует из (антропологического) понятия человека как рода [Там же: 32–33]<sup>12</sup>. Тяга произволения ко злу поэтому есть всеобщее свойство *человечности*, однако не есть задаток природы человека. Как выяснилось выше, исполнение морального закона из чистого уважения к нему является для человеческой природы лишь субъективно случайной возможностью, но отнюдь не антропологически необходимой данностью; поэтому моральный закон есть для человека лишь «закон долга», но не «закон святости» [Кант 1994а: 472]. Иными словами, «антропологическое исследование» Канта [Кант 1994с: 25] показало, что, – несмотря на задатки добра в человеческой природе и на радикальную и как бы привычную тягу человеческой воли к предпочтению неморальных мотивов собственно моральным, – ни добрый, ни злой характер человеческого произволения не является «естественным» или врожденным в прежнем (догматическом) смысле этого слова. По замыслу Канта, теперь, по завершении этого «исследования», может быть показано, что под человеком, чья воля тяготеет ко злу по самой своей природе (в кантовском смысле этих слов), мы «имеем право понимать весь род» [Там же]. Однако прежде должны быть, по меньшей мере, корректно определены подлинный характер и основание зла как привычного противления человеческого произволения закону. Поэтому, опираясь на данные своей практической антропологии, философ приступает к дедукции понятия зла<sup>13</sup>.

### Антиномия в основаниях этикотеологии

*Существование* тяги ко злу в человечестве, по Канту, не нуждается в формальном доказательстве ввиду обилия «вопиющих примеров» из жизни и истории [Там же: 33–35]. Эти примеры служат «эмпирическими доказательствами действительного во времени противления человеческого произволения закону»<sup>14</sup>; иначе говоря, они доказывают морально злой характер произволения в явлении, в историческом факте; но они не показывают *подлинного характера* противления произволения закону, как и *основания* этого противления [Кант 1994с: 36]. Между тем, пока не будет с должной строгостью показано

<sup>12</sup> Это принципиальное положение высшей этики Канта ясно показывает, что (как мы вскоре увидим), несмотря на однозначное, казалось бы, исповедание радикальной злобы человека «от природы», Кант радикально же расходится во мнении с догматическими пессимистами. Догматический пессимист уверен в радикальной злобе *человека в себе*; кантианец соглашается, что злоба человека радикальна, но готов считать ее только общим нравственным определением *человека в явлении*.

<sup>13</sup> Которое он сам называет здесь «развитием» понятия о нем (Entwicklung des Begriffs) [Kant 1997: 684].

<sup>14</sup> Так в кантовском оригинале [Kant 1997: 684]; существующий русский перевод отстывает здесь от категориальной точности [Кант 1994с: 36].

именно *основание* его как свойства моральной природы человека, сохраняется возможность принципиальной правоты догматического оптимизма, для которого проявления зла существуют именно только *в явлении*, как симптомы неразумия, отсталости или ретроградности, по существу же «всё к лучшему в лучшем из миров». Между тем эмпирическим путем здесь вообще ничего не выяснить: Вопрос об основании уклонения от закона касается отношения произволения к закону как мотиву [Кант 1994с: 36]; однако и понятие *свободного* произволения, и идея закона как мотива чисто «интеллектуальны». Поэтому обнаружить искомое основание возможности зла как уклонения произволения от закона можно только путем априорного умозаключения «из понятия о зле, поскольку зло возможно по законам свободы» [Там же: 36–37].

Постановка Кантом возникающего здесь вопроса имеет предпосылкой несогласие с догматическим пессимизмом в антропологии: Зло, как отступление произволения от закона, не может иметь основанием порчу практического разума, вследствие которой разум истребил бы в самом себе «авторитет закона» и отверг бы свое подданство закону и проистекающие отсюда обязательства. Это, по Канту, «решительно невозможно»: свободное существо, не признающее закона свободы, устраняет себя от всякого законодательства [Там же: 36]. Такое существо сделало бы мотивом своего произволения отрицание закона, бунт против нормы; по такому анархическому правилу живет только «*дьявольское существо*» [Там же; курсив Канта. – А.С.]. Подобное понятие, считает Кант, к человеку неприменимо. Зло не заложено в человеческом практическом разуме. Оно не заложено также в практической чувственности человека и его «естественных влечениях» [Там же: 35], которые прирождены человеку или даны вместе с ним [Там же: 36], а потому человек не создает их и не может нести за них ответственность [Там же]. Тяга ко злу заложена в человеке «как свободно действующем существе» [Там же]. В природе человека, рассматриваемого «в идее», в чистой возможности, зла еще нет.

Тяга, по Канту, может относиться к произволению человека как существа природы, наделенного потребностями (физическая тяга), или к его произволению как морального существа (моральная тяга) [Там же: 31]. Нежелание или неспособность определяться к действию уважением к закону имеет следствием *положительное самоопределение*; нечистый способ моральной мотивации поступков сам есть некоторое употребление свободы; поэтому Кант-антрополог считает, что нелогично допускать физическую тягу к моральному злу. *Моральное* зло, как склонность к избранию злых максим, есть «определение свободного произволения» [Там же: 29]. Несмотря на то, что это свойство относят к человеческой природе, оно мыслимо только как *моральная* склонность человека. *Моральное* зло (в отличие от физического бедствия) может быть *вменено* лицу, как его *деяние* [Там же]. Поэтому зло не врождено человеку в его материальном составе, но есть нечто такое, что сам человек навлекает на себя [Там же] и что вменяется ему в вину (*selbst verschuldet*) [Кант 1994с: 36; Kant 1997: 683]. Даже если зло укоренено в произволении, то именно в *свободе* произволения, и имеет в основе наше собственное деяние как прегрешение.

Между тем кажется, что тезис о естественной склонности произволения ко злу предполагает, что злая максима, как субъективное основание определения,

«предшествует всякому деянию» [Kant 1997: 679], но значит, сама она (еще) не может быть деянием субъекта. Создается впечатление, будто склонность ко злу, как моральное определение, требует собственного вменяемого акта свободы, и в то же время, как предшествующее моральному опыту определение, не допускает такого акта. Но в таком случае понятие тяги к моральному злу само себе противоречит.

Налицо затруднительное для этики Канта положение; налицо *антиномия оснований философского учения о религии*. Кант выходит из этого положения при помощи базового для его системы различия интеллигибельного и чувственно воспринимаемого: а именно, он говорит, что понятие деяния можно понимать в двух значениях: Акт употребления свободы, благодаря которому «принимается в произволение высшая максима (сообразно с законом или противно ему)» [Кант 1994с: 31–32], есть интеллигибельное деяние, которое может быть познано только разумом без всяких условий времени; акт употребления свободы, благодаря которому согласно с этой высшей максимой совершаются сами поступки, обращенные на материю «объектов произволения» [Там же: 32], есть *чувственно воспринимаемое* деяние. Интеллигибельное деяние составляет «формальное основание» чувственно воспринимаемого деяния; оно происходит до всякого объекта и постольку априорно; происходит в «корне» «образа мысли» и имеет предметом умонастроение – верховное основание определения воли ко всем максимам и поступкам. Это деяние есть *самоопределение*: в нем человек *определяет себя* в отношении к моральному закону, полагая одновременно основание своему образу мысли. Это деяние не просто *создает* умонастроение: это деяние вместе с его трансцендентальным основанием *и есть* моральное умонастроение как *акт*. Эмпирическое деяние происходит во времени и обращено на лица и вещи, как «объекты произволения». Его совершает уже субъект, обладающий эмпирическим характером. Поскольку оно происходит во времени, оно уже не есть чистое самоопределение, зависит от предшествующего, от определяющих субъекта извне цепей причинности.

Различение интеллигибельного и эмпирического позволяет показать, каким образом верховное морально-практическое избрание, – несмотря на то, что оно происходит прежде всякой материи морального опыта, впервые возможным делает этот опыт и есть постольку трансцендентально-практический синтез а priori, – может быть мыслимо как вменяемое деяние субъекта. Кант представляет этот синтез как единственное *чисто* интеллигибельное деяние, в котором еще нет ничего эмпирического, как первое и чистое проявление интеллигибельного характера человека. Интеллигибельный же характер человека таков, каков человек «в идее»; однако в кантовской философии всякий акт нравственной жизни, не исключая верховного морально-практического избрания, мыслится как самополагание и самоопределение человека. Поэтому кантовская этика чужда всякому «интеллигибельному фатализму», всякой идее предопределения. Интеллигибельный характер воли не может быть *предопределен* как морально добрый или злой; чистая воля *определяет себя* (свое умонастроение) как добрую или злую. В чистом интеллигибельном деянии самополагания практического Я нет определения и *определенности*, а только *определимость*, тяга к тому или другому определению. Однако эту тягу невоз-

можно усмотреть в произволении иначе, как через действительное избрание; иначе говоря, из того, что она проявляется в опыте человека и человечества как эмпирически всеобщее свойство, не следует, что она есть их нравственный фатум. Потому даже после состоявшегося самоопределения интеллигибельного характера воли как злого для нее остается возможно возвращение к максимуму добра, исправление и моральное совершенствование.

Это означает, что *ключом* к пониманию формулировки и решения Кантом проблемы, лежащей в концептуальном основании его теории моральной религии, т.е. кантовского учения о радикальном моральном зле воли в явлении, является *трансцендентальный идеализм свободы*.

В *отсутствие* такого ключа философская антропология отождествляет вещь в себе и явление (интеллигибельное и эмпирическое деяние воли) либо в пользу разумного принципа, либо в пользу исторической предрасположенности<sup>15</sup>. Находясь на позиции трансцендентального реализма, философ либо не замечает вопроса об основаниях морального зла, либо остается с нерешенной антиномией в этом вопросе. В этом случае он разделяет один из двух вариантов догматического «ригоризма» в антропологии, но оба варианта при *радикальном* (некритическом) их утверждении принципиально исключают либо *возможность морали*, либо *необходимость религии спасения*.

А это значит, что варианты догматического ригоризма в антропологии, взятые *porozнь*, несовместимы с учением о религии на основе идеала практического разума. Основоположение философской этикотеологии требует поэтому решения антиномии по типу кантовских динамических антиномий, т.е. в смысле признания *условной* истинности *обоих*, по видимости непримиримых, спекулятивных утверждений. Мысль Канта, что проблема зла может быть решена только в ригористическом духе, нужно понять во всей полноте, означающей соединение в основаниях кантовской этикотеологии *обоих* разновидностей этико-антропологического ригоризма.

### **Синтетическое решение Канта: добрая и злая форма максимы**

Как же именно действует Кант, чтобы достичь такого соединения? Он формулирует априорное умозаключение, которое позволяет познать полное понятие о моральной природе человека из понятия зла. Это полное понятие возникает как синтез двух ригористических антропологических позиций.

Фундамент этикотеологии начинает строиться с утверждения: Даже самый дурной человек, каковы бы ни были его максимы, не отвергает в них морального закона. В силу моральных задатков человеческой природы моральный закон непобедимо утверждён в сознании *каждого* человека. Этот закон повелевает

---

<sup>15</sup> В отсутствие такого ключа само кантовское учение о радикальном зле достаточно закономерно трактуется как *догматически-пессимистическая* практическая антропология. Однако трансцендентально-идеалистический характер этого ключа к учению о природе зла показывает, что мнимая солидарность Канта-антрополога с (догматическими) пессимистами в самом деле есть *лишь видимость*, и что такой взгляд «совершенно не соответствует ни духу, ни конкретному содержанию... учения Канта» [Ойзерман 1994: 14–15]

человеку действовать только по максима́м, которых возможно желать как всеобщих законов [Кант 1997: 143]. Если же каждое разумное существо есть цель сама по себе [Там же: 165], то моральный закон предписывает также поступать согласно максима́м, которые утверждают действительность человечности как цели [Там же: 169], из чего возникает затем представление о систематическом единстве разумных существ и их целей, как *царстве целей* [Там же: 181–183], «возможном благодаря свободе воли» [Там же: 183]. Принцип дающей всеобщие законы свободы в таком универсальном царстве целей *должен быть* поэтому у разумного свободного существа *верховным и достаточным* мотивом самоопределения. Поэтому даже самый дурной человек сознает долженствование воспринять этот закон в свою максиму как достаточное определяющее основание [Кант 1994с: 37]. Если бы не препятствовал другой мотив, человек так бы и поступил; он был бы морально добр [Там же]. Субъективное условие возможности такого верховного избрания заключается в прирожденном моральном задатке человека, т.е. в восприимчивости к уважению к закону как достаточному мотиву [Там же: 27].

Однако вследствие своего природного задатка человек привержен также «мотивам чувственности» [Там же: 37] и происходящим отсюда влечениям. Правда, сама чувственность и чувственная склонность не виновата (*schuldlos*) в возникновении морального зла [Там же]. Природная чувственная склонность и потребность точно так же, как моральный разум и моральная чувствительность, заложены в природных задатках (*Naturanlage*) человека. Если бы, однако, человек воспринял в свою верховную максиму чувственные мотивы «как *сами по себе достаточные* для определения произволения» [Там же: 37; курсив Канта. – А.С.], так что моральный закон, который «всё же в нем есть» [Там же], остался бы тем не менее на втором месте по значимости, «то он был бы морально зол» [Там же].

Итак, человек естественным образом воспринимает в максиму своей воли и моральный закон, как мотив, и чувственную потребность, как мотив. Однако опровержение «синкретистов» показывает, что мотивы в этой максиме не могут быть равноправны. Итак, либо чувственное влечение (и его цели) является условием и критерием восприятия в максиму закона нравов (и предписываемых им целей), так что *нравственно правильным* считается в мнении человека то, что оставляет возможность максимально полного *чувственного удовлетворения*, тогда как поступки, предполагающие *ограничение* удовлетворения природных потребностей, признаются по этой самой причине *нравственно ошибочными*, – либо, напротив, моральный закон (и предписываемые им цели) является условием и критерием восприятия в максиму чувственного природного влечения (и его целей), так что спектр возможных стратегий удовлетворения природных влечений ограничивается их совместимостью с моральным законом, и нравственно правильной признается только максима, которой возможно желать как всеобщего правила для воли, т.е. которая может иметь для нее силу закона. Решение Кантом коренной проблемы его высшей этики именно таково: «Итак, различие между тем, добр человек или зол, *заключается не в различии* между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в ее материи), а в *субординации* (в ее форме): *который из указанных двух мотивов делает он условием другого*» [Там же; курсив Канта. – А.С.].

Вопрос о добре и зле, как и следовало ожидать в контексте кантовской безусловной этики императива, решает не *материя воления*, но *форма максимы*. Человек добр, заключает Кант, не потому, что совершает добрые (согласные с буквой закона) поступки или воздерживается от злых (противозаконных по материи) поступков, но только потому, что, хотя воспринимает в свою всеобщую максиму и моральный закон, и мотив себялюбия, воспринимает закон в максиму «как *верховное условие* удовлетворения» себялюбивых склонностей [Кант 1994с; курсив Канта. – А.С.]. И напротив, человек зол не потому, что совершает злые поступки, но потому, что, воспринимая мотивы в максиму, он переворачивает «их нравственный порядок» [Там же]: делает мотив себялюбия и склонности себялюбия «условием соблюдения морального закона» [Там же].

### Заключение

К какому же результату пришло «антропологическое исследование» Канта, поставившее перед собой вопрос о моральном качестве человеческой природы, т.е. человека как родового существа, и начавшееся с попытки разрешения спора догматических ригористов, скептиков и «синкретистов» в практической антропологии? Во-первых, споря со скептиками, Кант констатировал, что моральное качество человечности всегда может быть определено установлено. Во-вторых, возражая «синкретистам», которых также считал принципиально неправыми, он подчеркнул единство и всеобщность этого морального качества человечности. Вопрос о том, является ли человек как родовое существо морально добрым или злым, он считал возможным решить только в ригористическом смысле. Однако, как мы видели, догматический ригоризм пессимистического толка (к которому близок всякий теоретик, утверждающий радикальную предрасположенность человеческой природы к злым максимам) в последовательном случае делает невозможной действительность чистой и безусловной моральности воли, а тем более святости ее. Напротив, догматический ригоризм оптимистического толка тривиализирует автономную моральность воли согласно закону чистого практического разума, ибо признает ее гарантированной моральными задатками природы человека.

При этом, по внешнему впечатлению, в тексте трактата Канта о религии мы находим недвусмысленные формулировки как в духе догматического оптимизма, так и в духе догматического пессимизма.

Ибо Кант говорит: Интеллигибельное деяние есть моральное деяние, а потому может быть вменено самому человеку, как заслуга либо вина. Если, однако, этот тезис принять как *безусловную истину*, то из него следует, что добродетель человека есть результат его собственной автономной деятельности, и что зло может быть преодолено его собственным «неизменным решением», которое есть не условие исправления, а само исправление. В таком моральном мире всякий *порок* есть не более чем неразумие и погрешность. Но где нет потребности в спасении, нет и потребности в религии. Этическая религия Канта, понимаемая в духе догматического антропологического оптимизма, есть поэтому не более чем только этика. Будь Кант догматическим оптимистом, у него не могло бы быть философии религии.

Кант также говорит: Человек, как родовое существо, испытывает естественную радикальную наклонность к злу. Если, однако, принять этот тезис как безусловную истину, т.е. если, отождествив явление с вещью в себе, мыслить радикальное зло произволения не *переплетенным* только с человеческой природой, но *заложенным* в ее структурах, то совершенно законно будет сомнение в возможности борьбы с этим злом и его преодоления, будь то собственными силами человека или действием извне. В последовательном случае любая *безусловная мораль* представляется (догматическому) пессимисту бессилой мифологией или идеологией. Будь Кант таким пессимистом, *этику императива* ожидала бы та же участь.

Рассматривая вопрос об основаниях зла в человеческой природе, Кант сталкивается со своеобразной антиномией: Качество произволения, как *моральное* определение, должно быть его *самоопределением*, его собственным вменимым деянием, однако, как качество, предшествующее всякому моральному опыту, не может быть таковым. Ключом к решению этой антиномии служит критический идеализм свободы: Умонастроение как верховная максима произволения, полагается интеллигибельным деянием, которое, как формальное основание всех эмпирических деяний, полагающих частные максимы и поступки согласно им, находится в непосредственном отношении к моральному закону разума. Это умонастроение в самом деле едино; однако моральный закон как мотив и чувственное побуждение как мотив оказываются в нем, по Канту, не абстрактной двоицей, но иерархией. Моральное качество умонастроения и определяется качеством этой иерархии мотивов в воле: тем, какой из них оказывается условием другого.

Благодаря практическому разуму, обращающемуся через совесть ко всякому человеку, и благодаря моральному задатку природы человека, даже самый морально дурной человек сознает необходимость воспринять закон в максиму воли как самодостаточный мотив. В этом отношении и в этом объеме кантианская этика считает себя вправе соглашаться с антропологией оптимистов. Благодаря этому Кант получает возможность утверждать чуждый идеологических абстракций практический идеал, воплощение которого он считает ключевым содержанием общечеловечески значимой религии разума. В кантовской этике и антропологии, в конечном счете, «зло радикально, но *добро еще намного «радикальнее»*» [Fittbogen 1907: 346; курсив автора. – А.С.].

Однако в силу морально невинных задатков человеческой природы, а именно практических влечений животного и социального характера, человек неизбежно воспринимает в верховную максиму эти влечения и их цели как мотивы. Более того, человек по природе склонен бывает предпочитать эти цели как мотивы мотивам из закона; это предпочтение можно считать изначальным, поскольку оно обращено на верховную максиму, «основание всех максим» [Кант 1994с: 38]. Это радикальное зло человеческой природы возникает из ее слабости и недобросовестности [Там же: 38–39], из-за которой человек не имеет сил следовать однажды принятому принципу, а когда сил ему хватает, принимает за критерий различения мотивов не моральный закон (умонастроения), а только прагматическое правило (удовлетворения), и довольствуется легальностью поступков вместо их моральности. Радикальное зло произволения

обнаруживается вместе с «первым проявлением свободы в человеке» [Кант 1994с: 38–39]. Оно не может быть устранено собственными силами человека [Там же: 38]. В этом отношении Кант вполне соглашается с этическими пессимистами; однако, как философ трансцендентальной свободы, он принципиально не согласен с *догматическим* пессимизмом в антропологии, и именно то обстоятельство, что в кантианстве моральное зло извлечено из натуралистических предпосылок человеческой истории, и его основа усматривается в свободе произволения, оставляет Канту, несмотря на критический пессимизм его практической антропологии, возможность представлять преодоление морального зла не на пути аскетического отрицания воли к жизни (как это было, скажем, у Шопенгауэра), т.е. не на пути *упразднения* злой воли, но на пути ее нравственной реформы и преобразования, которому сама она может, по меньшей мере, содействовать, поскольку ей доступно *сознание принципа* этого преобразования, т.е. поскольку нравственная жизнь представляется управляемой правилами разума.

### Список литературы

Виндельбанд 2007 – *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. М.: Гиперборей: Кучково поле, 2007. 512 с.

Кант 1994а – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. Т. 4. М.: ЧОРО, 1994. С. 373–565.

Кант 1994б – *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994. С. 224–543.

Кант 1994с – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994. С. 5–222.

Кант 1997 – *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.

Кант 2016 – *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 384 с.

Ойзерман 1994 – *Ойзерман Т.И.* Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе // Кантовский сборник: Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград: КГУ, 1994. Вып. 18. С. 11–20.

Руссо 1969 – *Руссо Ж.Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // *Руссо Ж.Ж.* Трактаты. Москва: Наука, 1969. С. 31–108.

Руссо 1981 – *Руссо Ж.Ж.* Эмиль, или О воспитании // *Руссо Ж.Ж.* Педагогические сочинения. Т. 1. М.: Педагогика, 1981. С. 19–593.

Судаков 2022 – *Судаков А.К.* Этика Канта и религиозные обязанности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 4. С. 134–148.

Шопенгауэр 1992 – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 395 с.

Fittbogen 1907 – *Fittbogen G.* Kants Lehre vom radikalen Bösen // *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift* (Berlin). Bd. 12. 1907. H. 3. SS. 303–360.

Hartmann 1880 – *Hartmann E. von.* Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1880. 141 SS.

Kant 1997 – *Kant I. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // Kant I. Werkausgabe: in 12 Bänden. VIII: Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. SS. 645–879.*

Wentscher 1900 – *Wentscher M. War Kant Pessimist? // Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift (Berlin). Bd. 4. 1900. SS. 32–49, 190–201.*

## References

Fittbogen, Gottfried, “Kants Lehre vom radikalen Bösen”, in: *Kant-Studien*, Bd. 12, 1907, H. 3, pp. 303–360. (In Russian)

Hartmann, Eduard von. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Carl Duncker’s Verlag, 1880. 141 S.

Kant, I. *Kritika prakticheskogo rasuma. Sochineniya*. V 8 tomach [Critique of practical reason. Works in 8 vols.], Vol. 4. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 373–565. (In Russian)

Kant, I. *Lekzii o filosofskom uchenii o religii* [Lectures on the philosophical doctrine of religion]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. (In Russian)

Kant, I. *Metafizika нравов* [Metaphysics of Morals], in: *Kant I. Sochineniya*. V 8 tomach. [Works in 8 vols.]. Vol. 6. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 224–543. (In Russian)

Kant, I. *Osnovopolozheniye k metafizike нравов* [Groundwork for the metaphysics of morals], in: *Kant I. Sochineniya v 4 tomach na nemezhkom i russkom yazykach* [Works in 4 volumes in German and Russian]. Vol. III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1997, pp. 39–275. (In Russian)

Kant, I. *Religiya v predelach tol’ko razuma* [Religion within the boundaries of reason alone], in: *Kant I. Sochineniya*. V 8 tomach. [Works in 8 vols.] Vol. 6. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 5–222. (In Russian)

Kant, I. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in: *Kant, Immanuel. Werkausgabe in 12 Bänden. VIII: Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. SS. 645–879.*

Oizerman, T.I. *Ucheniye Kanta ob iznachal’nom zle v chelovecheskoy prirode* [Kant’s doctrine of the radical evil in human nature], in: *Kantovskiy Sbornik*. Kaliningrad: KGU Publ., 1994, issue 18, pp. 11–20. (In Russian)

Rousseau, J.J. *Emil, ili O vospitanii* [Emile, or On education], in: *Rousseau J.J. Pedagogicheskiye sochineniya* [Pedagogical works]. Vol. 1. Moscow: Pedagogika Publ., 1981, pp. 19–593. (In Russian)

Rousseau, J.J. *Rassuzhdeniye o proischozhenii i osnovaniyach neravenstva mezhdud’mi* [Discourse on the origin and basis of inequality among men], in: *Rousseau J.J. Traktaty* [Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1969, pp. 31–108. (In Russian)

Schopenhauer, A. *Mir kak volya i predstavleniye* [The world as will and representation], in: *Schopenhauer A. Sobraniye sochineniy: v 5 t.* [Collected works in 5 vols.]. Vol. 1. Moscow: Moskovskiy club Publ., 1992. 395 p. (In Russian)

Sudakov, A.K. *Etika Kanta i religioznye obyazannosti* [Kant’s ethics and religious duties], in: *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy duchovnoy akademii*. 2022, Vol. 4, pp. 134–148. (In Russian)

Wentscher, Max, “War Kant Pessimist?”, in: *Kant-Studien*, Bd. 4, 1900, H. 1, 3, pp. 32–49, 190–201.

Windelband, W. *Istoriya novoy filosofii w ee swyazi s obshtshey kulturoy I otdelnyimi naukami V 2 tomach: Ot Kanta do Nietzsche* [History of modern philosophy in its relations with general culture and with scientific disciplines in 2 vols.: From Kant to Nietzsche], Moscow: Hyperborea Publ., Kuchkovo Pole Publ., 2007. 512 p. (In Russian)

*Л.Э. Крыштон*

## Этикотеология Канта и его понятие высшего блага

**Людмила Эдуардовна Крыштон** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6;

e-mail: kryshpton-le@rudn.ru

Статья посвящена рассмотрению ключевых аспектов кантовских взглядов на теологию, а именно возможность теологии в качестве науки, достижимую для нее степень достоверности в познании, особенности ее предмета, метода и структуры. В статье показывается, что данная проблематика интересовала Канта еще в докритический период, а в дальнейшем, уже в критический период, она получает свое планомерное развитие. Автор статьи рассматривает сходства и различия в подходе к теологии (и, прежде всего, к доказательствам бытия Бога) между сочинениями критического и докритического периодов. В центре рассмотрения оказывается этикотеология. Показывается, что именно этикотеология в критический период призвана играть роль фундамента всех теологических построений. Устанавливается, что этикотеология имеет две основные задачи – удостоверение в существовании Бога и выведение неотъемлемых его атрибутов. Обе эти цели реализуются исключительно благодаря практическому применению разума. Единственным используемым при этом этикотеологией методом является метод постулирования. Основой для постулирования бытия Бога и его моральных свойств является понятие высшего блага, для предположения реализуемости которого и становится необходимым предполагать существование такой моральной сущности. Вместе с тем показывается, что при всем ее доминантном значении, она не считается и в критический период (вопреки представлению многих историков философии) единственным путем богопознания.

**Ключевые слова:** теология, этикотеология, спекулятивная теология, бытие Бога, Бог, бессмертие души, высшее благо, постулат

**Ссылка для цитирования:** Крыштон Л.Э. Этикотеология Канта и его понятие высшего блага // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 1. С. 99–120.

## Kant's Ethicotheology and His Concept of the Highest Good

*Ludmila E. Krysh-top*

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), 6 Miklukho-Maklaya Street, Moscow, 117198, Russian Federation;

e-mail: krysh-top-le@rudn.ru

The article concerns key aspects of Kant's views on theology, namely the possibility of the-ology as a science, the degree of certainty in knowledge achievable for it, the features of its subject, method and structure. The article shows that this problematic was of interest to Kant even in the pre-critical period, later, already in the critical period, this problematic was sys-tematically developed. The author of the article examines the similarities and differences in the approach to theology (and, above all, to the proofs of the existence of God) between the writings of the critical and pre-critical periods. Ethicotheology is at the center of consid-eration. It is shown that it is ethicotheology that in the critical period is called upon to play the role of the foundation of all theological constructions. It is established that ethicotheo-logy has two main tasks – to verify the existence of God and to deduce his inalienable at-tributes. Both of these tasks could be realized solely through the practical application of rea-son. The only one method used by ethicotheology is the method of postulation. The basis for postulating the existence of God and his moral attributes is the concept of the highest good, for the assumption of the realizability of which it becomes necessary to assume the exist-ence of such a moral essence as God. At the same time, it is shown that for all its dominant significance, it is not considered even in the critical period (contrary to the idea of many his-torians of philosophy) the only way of knowing God.

**Keywords:** theology, ethicotheology, speculative theology, existence of God, God, immortali-ty, the highest good, postulate

**Citation:** Krysh-top L.E. "Kant's Ethicotheology and His Concept of the Highest Good", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 99–120.

Кант и по сей день нередко ассоциируется с борьбой с богопознанием, причем не просто с богопознанием в какой-то конкретной его форме, а с самой даже возможностью такового. Такая характеристика закрепились за ним еще при жизни. Очень популярна она всегда была и в России. Именно на отечествен-ных мыслителей приходится львиная доля всех красочных (и порой гранича-щих с некорректными, по крайней мере, с точки зрения академического сти-ля письма) определений, которые в связи с этим на Канта посыпались. Так, П.А. Флоренский называл Канта «великим лукавцем» [Флоренский 2004: 103], чья «костлявая рука ворует сердца, чтобы убить их» [Флоренский 2007: 36], чья «холодная речь замораживает всё живое» [Там же] и чье влияние, как «цепкие и холодные щупальцы, простирается и до нас, заползает и в нашу душу» [Там же: 35]. А.С. Лубкин (1807) говорил о Канте как о «потаенном безбожнике, от-вергающем в сердце своем и бытие Бога, и бытие закона» [Лубкин 2005: 15] и заявлял, что тот «делает подрыв и нравственности, и религии, строит пагуб-ные ковы против человеческого общежития, против самого человечества» [Там же: 18]. Архиепископ Никанор (Бровкович) утверждал, что кантовская теория

«надолго сбила с прямого пути самые крепкие умы Европы» [Никанор 1888: 109] и что вся эта теория строится на шатких основаниях, а Бога он превращает в нечто «*весьма нехорошее, крайне неблагонадежное*» [Там же: 378]. Не многим отставали от отечественных православных мыслителей в этом деле зарубежные мыслители-католики. В сочинениях некоторых из них можно найти не менее резкие характеристики как кантовской философии, так и самого Канта. Хорошей иллюстрацией в этой связи могут служить сочинения Б. Штаттлера, у которого кантовская философия предстает как угроза уничтожения как теологии, так и морали [Stattler 1788, Vorrede], открыто именуется ядом и приравнивается к антихристианской [Op. cit.], а сам Кант обвиняется в атеизме и подрыве основ религии и морали [Op. cit.]. Аналогичного рода оценки можно встретить и в среде протестантских мыслителей (хотя сразу стоит оговориться, что здесь они составляли всё же, скорее, меньшинство). Так, С. Колленбуш в своем письме от 26 декабря 1794 г., адресованном Канту, прямо утверждает, что его разумная вера чиста от всякой надежды, а его мораль чиста от всякой любви, и обвиняет Канта в том, что его вера в конечном счете ничем не отличается от веры дьявола [Collenbusch 1794: 536]. И.Г. Гердер же в своих оценках кантовской критической философии в целом и в частности его учения о постулатах крайне близок в стиле выражения архиепископу Никанору. Основными упреками в адрес кантовских построений у него оказывается то, что они суть не что иное, как «царство бесконечных химер, слепых созерцаний, фантазмов, схематизмов, пустых акронимов, так называемых трансцендентальных идей и спекуляций» [Herder 1800: VI–VII]. Пожалуй, одним из ключевых отличий отечественной традиции от зарубежной в этом контексте можно считать лишь то, что если зарубежом от такого рода броских оценочных определений уже давно и безвозвратно отошли, то у нас они появились и до совсем недавнего времени [см.: Ахутин 1990].

В то же время, как может показаться на первый взгляд, такие характеристики, если даже отбросить их радикальность, в целом имеют под собой некоторое основание, а именно – известную кантовскую критику доказательств бытия Бога. При этом, однако, совершенно нивелировалась значимость тех непосредственных выводов, которые Кант из этой критики делал, равно как и то, что эта критика была лишь одним элементом (и элементом, по сути, первым) многоступенчатого кантовского рассмотрения теологии, ее возможности, ее метода и ее предмета. В данной статье в дальнейшем мы постараемся восполнить эту лакуну.

### **Критика Кантом спекулятивной теологии**

Когда речь заходит об отношении Канта к теологии, автоматически рассмотрение этого вопроса переводят на тему критики Кантом теологии и именно в варианте, представленном в «Критике чистого разума». Внимание при этом обращают на критику доказательств бытия Бога и выводе о невозможности вообще какого-либо доказательства бытия Бога, из чего следует вывод о невозможности теологии вообще. Вывод этот кажется, на первый взгляд,

тем более оправданным, что даже отдельный раздел в первой «Критике» носит соответствующее название – «Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума». Однако следует отметить, что при таком подходе из поля зрения сразу же выпадают как минимум три важных аспекта данной проблемы: во-первых, Кант начинает интересоваться вопросами, связанными с прояснением возможности теологических исследований, еще в докритический период; во-вторых, критика Кантом теологии, представленная в «Критике чистого разума», подразумевает критику именно и исключительно спекулятивной теологии; в-третьих, теологию Кант не сводит только к спекулятивной теологии. Все эти аспекты крайне важны при рассмотрении отношения Канта к теологии вообще и возможности теологии как науки. Однако, чтобы понять, как именно Кант усматривает возможность теологии как науки, необходимо всё же сначала более подробно разобраться с тем, почему же Кант подвергает критике спекулятивную теологию и, как следствие, констатирует ее невозможность. Причем рассмотрение это следует начать еще с докритического периода, так как взгляды, высказываемые Кантом в его докритических сочинениях, высказываются в первой «Критике» в соответствующих разделах, посвященных рассмотрению судьбы теологии, практически без изменений.

В «Критике чистого разума» центральным для Канта при поиске ответа на вопрос о возможности теологии становится критика доказательств бытия Бога. Однако вопрос о возможности доказательства бытия Бога волновал Канта еще в докритический период [Коррер 1955/1956: 31]. И этот интерес не угасал впоследствии на протяжении всего философского пути Канта, так как и в основных работах критического периода мы неизбежно встречаем размышления о Боге и возможности удостовериться в его существовании. И хотя формы этого удостоверения у Канта будут претерпевать определенные изменения, сама эта тема и постоянство Канта в ее освещении позволяет некоторым исследователям называть философию Канта «теоцентричной» [Müller 2005: 132]. Пожалуй, такую характеристику всё же можно было бы считать серьезным преувеличением. Но бесспорным остается тот факт, что рассмотрение различных видов доказательств бытия Бога и обсуждение степени возможной их достоверности встречается уже в самых ранних кантовских сочинениях. Так, во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755) Кант разрабатывает физико-теологическое и космологическое доказательства. При этом философ не высказывает сомнений в их достоверности. В «Новом освещении первых принципов метафизического познания» (1755) мы находим кантовский вариант онтологического доказательства, картезианское же доказательство уже здесь подвергается критике [см.: Laberge 1973; Schmucker 1980]. В 1760-е же годы Кант и вовсе предлагает нам уже детальную проработку вопросов возможности доказательств бытия Бога и возможной степени достоверности для теологии. Центральными работами здесь оказываются «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» (1762–1764) и «О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (1763).

В сочинении «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» Кант посвящает рассмотрению достоверности познаний в тео-

логии сравнительно небольшое внимание. По сути, здесь констатируется, что теологии доступна высшая степень достоверности, что связано с особенностью ее предмета. Предметом теологии является абсолютно необходимая сущность. А это подразумевает, что и все предикаты такой сущности могут быть выведены также с абсолютной необходимостью, что и приводит нас к высшей возможной степени достоверности. Однако уже здесь Кант делает существенную оговорку, что такая степень достоверности доступна теологии лишь в том случае, если удастся удостовериться в существовании ее предмета – т.е. той самой абсолютно необходимой сущности, Бога [Kant 1998g: A 94–95; Кант 1994б: 185–186].

Возможность удостоверения в существовании Бога становится центральной темой другой кантовской докритической работы – «О единственно возможном основании для доказательства бытия Бога». Здесь Кант впервые представляет развернутую классификацию всех возможных, по его мнению, доказательств, а также представляет разбор их состоятельности (или, напротив, несостоятельности). Прежде всего, все доказательства делятся на два вида: первый вид доказательств пытается вывести существование Бога из одних только понятий, второй же исходит из опыта. Каждый из этих видов в свою очередь подразделяется Кантом еще на два. В случае с доказательствами, из одних только понятий могут пытаться от возможного как основания заключать к существованию как следствию (это и будет так называемое картезианское доказательство), но могут и, напротив, заключать от возможных вещей как следствий к бытию Бога как основанию. Если же исходят из опыта, то могут либо заключать сначала к существованию независимой причины всего существующего, а потом уже расчленением понятия этой независимой и необходимой причины приходиться к божественным свойствам первосущности (таким путем шел Хр. Вольф), либо могут сразу от опыта заключать к существованию и божественным свойствам. Первые доказательства обоих родов (и картезианское, и вольфианское) Кантом признаются невозможными, т.е. «они не только не доказывают с надлежащей строгостью, но и вообще не доказывают» [Kant 1998a: A 204; Кант 1994а: 497]. Два других вида доказательств (онтологическое и космологическое) получают гораздо более высокую оценку. Интересен, однако, не сам вывод мыслителя о степени доказательности этих доказательств, но и ход его рассуждений.

Картезианское доказательство признается ранним Кантом несостоятельным на том основании, что оно ошибочно принимает существование за предикат, тогда как существование ни в коем случае не есть предикат или определение вещи. Следовательно, понятие о существующей вещи содержит в себе ничуть не больше, чем понятие о вещи лишь возможной. Декартовское же доказательство, по мысли Канта, целиком и полностью основывается именно на этом ложном допущении. Что же касается доказательства вольфианского, то оно, по Канту, фактически сводится всё к тому же картезианскому аргументу. Лишь на первом этапе понятие независимой причины выводится из опыта, потом же, делая весьма сомнительный переход к необходимому существованию, пытаются расчленением уже этого полученного понятия прийти к божественным свойствам высшего совершенства и единства, т.е.

начинают оперировать одними только понятиями, что и имеет место в картезианском аргументе.

Гораздо большее внимание Кант уделяет тому, что он здесь называет космологическим доказательством. Судя по всему, здесь Кант использует это понятие в расширенном смысле, как познания Бога из его творения [см.: Кант 1998а: А 199; Кант 1994а: 495], так как по факту речь идет о физикотеологическом доказательстве. Оно обладает достаточной убедительной силой для стимулирования нравственных побуждений, что и делает его наиболее предпочтительным из всех возможных видов доказательств. Кроме своей практичности физикотеологический метод имеет также такие преимущества, как простота (оно понятно даже самому заурядному уму) и естественность, так как «каждый, несомненно, начинает именно с него» [Кант 1998а: А 103; Кант 1994а: 445]. Всё это делает данное доказательство заслуживающим не только того, чтобы признать его возможным, но и чтобы «объединенными усилиями довести, его до надлежащего совершенства» [Кант 1998а: А 197; Кант 1994а: 494], так как оно «всегда остается одним из наиболее соответствующих и достоинству, и слабости человеческого ума» [Кант 1998а: А 117; Кант 1994а: 451]. Это и пытается сделать Кант, предлагая свой вариант метода физикотеологии. Впрочем, даже в этом улучшенном виде данный аргумент не может обладать математической достоверностью, но обладает лишь достоверностью нравственной. Кроме того, он не может привести нас к определенному понятию о первосущности (мы можем заключать о его величии, могуществе, большом знании, но не о его всесовершенстве). Не можем мы также заключать и о его единственности.

Всё это приводит Канта к выводу о том, что либо вообще невозможно доказать бытие Бога с логической строгостью, либо это доказательство должно быть онтологическим, т.е. должно заключать от понятия возможного как следствия к существованию как основанию. При этом мы должны исходить не из понятия обусловленной возможности (в таком случае мы никогда не сможем прийти к абсолютно необходимой сущности), но из внутренней и абсолютной возможности существования вещей вообще. Именно внутренняя возможность есть то, упразднение чего уничтожает всё мыслимое. А в том, что отрицание божественного существования есть полный вздор, и заключается отличие его от существования всех других вещей [Кант 1998а: А 205; Кант 1994а: 498]. Следовательно, либо в этом признаке следует искать единственно возможное доказательство, либо и вовсе следует отказаться от попыток найти таковое. Впрочем, предлагаемый признак сам Кант вовсе еще не считает доказательством, но именуется лишь основанием для доказательства, лишь наброском первых штрихов главного чертежа, руководствуясь которыми можно было бы возвести превосходное здание [Кант 1998а: А 7; Кант 1994а: 386]. Однако следует отметить также и то, что уже здесь Кант вовсе не считает необходимым для человека это доказательство найти, так как «безусловно необходимо убедиться в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать это» [Кант 1998а: А 205; Кант 1994а: 498]. Какие же изменения претерпели взгляды Канта в его критических произведениях?

Тема возможности доказательств бытия Бога с подробным рассмотрением их возможной классификации снова предстает перед нами практически два

десятилетия спустя – в первом издании «Критики чистого разума» (1781). При этом классификация доказательств здесь приобретает несколько редуцированный и вместе с тем немного видоизмененный облик. В соответствующем разделе «Трансцендентальной диалектики» «Критики чистого разума» мы находим три возможных спекулятивных доказательства бытия Бога: онтологическое, космологическое и физикотеологическое. Онтологическое и космологическое доказательства суть доказательства трансцендентальные, физикотеологическое же является эмпирическим. Однако сразу бросается в глаза, что некоторые терминологические изменения, которые мы здесь отмечаем, не вносят принципиальных изменений в рассмотрение. Неизменными остаются и основные моменты критики этих аргументов, в силу чего мы позволим себе их здесь опустить (также и в виду их известности). Как ни странно, без изменений остается и вывод, неоднократно повторяемый Кантом на страницах данного раздела: онтологическое доказательство (исходящее из одних только чистых понятий) есть единственно возможное доказательство, если только вообще возможно доказать существование Бога [Kant 1998d: В 653 / А 625, В 658 / А 630, В 817 / А 789; Кант 1994г: 376, 379, 463].

Таким образом, несмотря на то что критику доказательств бытия Бога первой «Критики» нередко представляют как противоречие с докритической работой 1763 г. (или же как опровержение представленного там вывода), при более внимательном рассмотрении оказывается, что предлагаемое в «Единственно возможном основании» доказательство в «Критике чистого разума» вовсе не подвергается какой-либо критике. Кант, повторяя все основные моменты критики основных трех доказательств, имевшие место и в упомянутой ранней работе, обходит вниманием то онтологическое основание, на которое ранее возлагались столь большие надежды. По сути же, это означает, что Кант по-прежнему, как и в 1763 г. утверждает, что если и возможно доказательство бытия Бога, то его следует искать только в сфере чистых понятий<sup>1</sup>. Но вслед за этим Кант недвусмысленно констатирует, что познание существования Бога является априорно-синтетическим познанием. Оно же возможно для человека лишь в отношении вещей возможного опыта, к каковым Бог, как трансцендентальная идея, не относится. А следовательно, и установить его существование спекулятивный разум не может, но равно не может и опровергнуть [Kant 1998d: В 669 / А 641; Кант 1994г: 385].

Именно в этом и заключается коренное отличие ранней работы от представленных в первой «Критике» выводов. И именно из этого и делается вывод об опровержении Кантом возможности всякой теологии, что по факту снова же оказывается не совсем корректным. Ведь если мы не можем ни доказать, ни опровергнуть существование Бога, из этого еще вовсе не следует, что мы не можем удостовериться в его существовании каким-то иным образом. И как раз такую возможность Кант не просто оставляет для нас открытой, но сам активно ее разрабатывает в версии этикотеологии.

---

<sup>1</sup> Этот факт дает некоторым исследователям повод говорить о том, что мы имеем дело всё с тем же, пусть и ослабленным, вариантом разработки онтологического основания, как единственно возможного для доказательства бытия Бога [Theis 1994].

### Этикотеология Канта

Что из себя представляет искомая этикотеология? В центре внимания этого вида теологии, так же как и других, оказывается существование Бога. Однако, в отличие от других видов теологических изысканий (онто-, космо- и физикотеологии), здесь мы уверяемся в существовании Бога (т.е. приходим к признанию этого существования) не на путях философских спекуляций, а иначе. Негативной стороной выбора этого иного пути оказывается то, что мы никогда не сможем говорить о существовании Бога с аподиктической достоверностью, так как достижение последней возможно только для сферы научного познания. Другими словами, мы не можем иметь знание о Боге. Позитивной стороной, напротив, оказывается возможность уверенности в существовании Бога приобрести, что и послужит фундаментом для последующих исследований возможных божественных атрибутов, которые могут дальше проводиться как в рамках самой этикотеологии, так и в рамках онтотеологии [Kant 1998d: В 668–669 / А 640–641; Кант 1994г: 384–385]. Такой способ уверения в существовании Бога Кант называет верой и рассматривает ее в качестве одного из трех (наряду с мнением и знанием) возможных вариантов признания чего-то за истинное. При этом Кант также подчеркивает, что убежденность, характерная для такого модуса признания чего-то за истинное, как вера, по силе не только не уступает, а может даже превосходить знание. А равным образом сообщает нам, что наука вовсе не обязательно должна быть совокупностью знаний, так как «в науке мы часто имеем дело с познаниями, а не с представляемыми посредством них фактами, следовательно, может быть наука о том, о чем наше познание не есть знание» [Kant 1998f: А 110; Кант 1994д: 329]. Всё это в совокупности подтверждает тезис о том, что теология, по мысли Канта, все-таки возможна, и причем возможна именно как наука. Возможна также и спекулятивная теология, которая, как кажется, подвергается критике в «Критике чистого разума». Но возможной она станет только после того, как мы удостоверимся в существовании предмета этой дисциплины, т.е. Бога, что сделать инструментами теоретического разума невозможно, но что можно сделать инструментами разума практического. Последнее, в свою очередь, и попадает в ведение этикотеологии.

Рассмотрим подробнее структуру этикотеологии и присущие ей методы. В размышлениях Канта четко прослеживаются два проблемных поля – удостоверение существования Бога и выведение некоторых атрибутов такой сущности, как Бог. Эти две задачи и могут рассматриваться как два центральных раздела данной дисциплины. При этом между ними будет прослеживаться органическая связь – то, какие именно свойства божественной сущности мы дедуцируем, зависит (и оказывается производным) от тех методов (а точнее, метода), при помощи которых этикотеология решает свою первую задачу. И таким методом для Канта оказывается метод постулирования, т.е. принятие определенного рода предпосылок, положений. Такого рода положения Кант именуется «постулатами». Постулаты встречаются в разных частях кантовской философской системы. Но наиболее известными постулатами являются постулаты чистого практического разума. Они же оказываются значимыми для нас в контексте рассмотрения кантовской этикотеологии.

Постулат чистого практического разума – это «теоретическое, но, как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще практическому закону, имеющему а priori безусловную силу» [Kant 1998с: А 220; Кант 1997: 619]. Такого рода положения суть необходимые предположения в практическом отношении, дающие трансцендентальным идеям спекулятивного разума объективную реальность (посредством их отношения к практической сфере). Тем самым разум получает право на понятия, утверждать саму возможность которых в теоретическом отношении он не мог себе позволить. Эти предпосылки исходят из основоположения моральности, которое само есть не постулат, а аподиктический практический закон, непосредственно определяющий волю. При этом, не имея возможности ни доказать, ни опровергнуть данные положения, спекулятивный разум вынужден их допускать (считать возможными), тогда как интерес практического разума склоняет нас в данном случае к их принятию. Такими положениями оказывается свобода, бессмертие души и бытия Божье, которые разум вынужден постулировать на основе нашего практического (морального) интереса, так как в противном случае для нас, людей как разумных существ, становилось бы непонятным, каким образом мы могли бы реализовывать саму по себе прекрасную и абсолютно необходимую всеобщую цель, содействовать реализации которой нам повелевает моральный закон. Такой целью, по Канту, является не что иное, как высшее благо.

### Высшее благо как основа этикотеологии

Понятие высшего блага есть фундамент всего этикотеологического проекта Канта. Именно оно является основанием для постулирования бытия Бога (равно как и бессмертия души). Это понятие появляется уже в «Критике чистого разума», причем уже в том значении, которое и оказывается принципиальным для последующих кантовских этикотеологических построений. При этом перед взором внимательного читателя предстают сразу две модели высшего блага. Одна из них выражается эксплицитно и становится центральной для последующих построений Канта в данном разделе, в силу чего именно на нее и обращается обычно пристальное внимание исследователей, вторая же содержится здесь скорее имплицитно и Кантом подробно не рассматривается. Поэтому она легко выпадает из поля рассмотрения кантоведов, что приводит к целому ряду противоречий и сложностей в интерпретации уже не только теологических построений Канта, но и важных для него этических положений. Важно также отметить, что в зависимости от того, как именно мы понимаем высшее благо, и процесс постулирования будет проводиться Кантом несколько по-разному, что фактически приведет к тому, что вместо одной этикотеологии у нас появляются несколько разных этикотеологических проектов (как минимум, два достаточно сильно друг от друга отличающихся).

Прежде всего, высшее благо предстает в первой «Критике» как такое состояние разумного существа, при котором «морально совершеннейшая воля, связанная с высшим счастьем, составляет причину всякого счастья в мире,

поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью» [Kant 1998d: В 838 / А 810; Кант 1994г: 474]. В связи с этим определением Кант переходит к рассмотрению идеальной модели мира – «системе вознаграждающей себя самой моральности», в которой «свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего счастья (*Glückseligkeit*), следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия» [Kant 1998d: В 837 / А809; Кант 1994г: 474]. По сути, именно такой мир и оказывается миром, в котором реализуется высшее благо в его полноте, а именно в версии, представляющей нам высшее возможное счастье, которое логичным образом связывается (как следствие) с высшей возможной добродетельностью. Именно эта модель, несмотря на то, что она содержится в самом определении высшего блага, по сути оказывается имплицитной, не получая дальнейшего развития в рассматриваемом разделе и отходит на второй план, уступая место более детально поясненному варианту развития событий, который и приводит к тому варианту постулирования, который предстает перед нами в «Критике чистого разума».

В рамках второго варианта высшее благо предстает уже как соединение добродетели (в разных ее возможных ступенях) и счастья (также градуируемого). Для человека естественно стремиться к счастью. Но счастье это всегда должно соотноситься с добродетельностью как его условием или, по-другому, с достоинством быть счастливым. В идеальном мире все были бы совершенно добродетельны и это само по себе уже и было бы основанием высшего счастья каждого. Однако такого идеального мира мы не наблюдаем. Если же не брать этот предельный случай, то нам остается предполагать высшее благо как пропорциональное соответствие счастья добродетельности. Но в нашем земном мире мы не видим и такого соответствия между нравственностью и счастьем<sup>2</sup>, в силу чего мы вынуждены переносить наши чаяния на реализацию этого соответствия в мир умопостигаемый (загробный). А в этом умопостигаемом мире, в свою очередь, мы с необходимостью предполагаем наличие всезнающего и всемогущего творца и мироуправителя, во власти которого сделать нас причастными именно такому счастью, которое мы заслужили. Таким образом, Кант приходит к выводу, что «разум вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки, так как необходимое последствие их, связываемое с ними тем же разумом, должно было бы отпасть без указанного выше допущения» [Kant 1998d: В 839 / А 811; Кант 1994г: 475]; «следовательно, без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» [Kant 1998d: В 841 / А 813; Кант 1994г: 476]. Этот вывод и служит основанием для некоторых исследователей усматривать в постулировании

<sup>2</sup> Сам по себе этот аргумент не является кантовским изобретением и фигурирует в трудах философских теологов второй половины XVIII в., в частности И.И. Шпальдинга [Spalding 1997: 17; Шпальдинг 2013: 170].

бытия Бога и бессмертия души нарушение принципа автономии воли и характеризовать его как привнесение гетерономных компонентов в кантовскую мораль [Schmitz 1989: 81–100; Kühn 2004: XXXIII]. В то же время уже здесь мы наблюдаем неразрывную связь постулатов бессмертия души и бытия Бога, которые и в дальнейшем всегда будут рассматриваться Кантом в паре и постулирование одного из которых будет всегда подразумевать необходимость постулирования другого, хотя конкретные формы этого постулирования претерпят впоследствии некоторые изменения.

Одно из таких изменений принято усматривать в варианте постулирования, представляющем перед нами уже в «Критике практического разума». В данном случае высшее благо предстает у нас в двух вариантах – уже хорошо известном нам варианте соединения добродетели и счастья [Kant 1998с: А 198–199; Кант 1997: 583] и в варианте соединения святости и счастья [Kant 1998с: А 220; Кант 1997: 617]. Именно вторая модель здесь оказывается центральной и именно она и приводит к видоизменению механизма постулирования. Святость определяется Кантом как полное соответствие воли субъекта повелениям морального закона [Kant 1998с: А 220; Кант 1997: 617] и как таковая оказывается недостижима для человека в его телесном воплощении, поэтому единственное, на что остается надеяться, это возможность вечного продолжения процесса нравственного самосовершенствования после смерти [Kant 1998с: А 220–223; Кант 1997: 617–623]. Таким образом, здесь бессмертие души предстает не как условие возможности для нас некоего иного, загробного мира, а как условие возможности достижения святости, пусть и не как статического состояния, но как бесконечного прогрессивного движения, всё больше нас к ней приближающего. Меняется здесь и функция Бога. Бог как вневременное существо предстает здесь как тот, в глазах которого единственно только и может святость как бесконечный прогресс уравниваться со святостью как уже достигнутым состоянием.

В таком варианте постулирования уже нет оснований усматривать привнесение элементов гетерономности (в виде надежды на божественные награды и страха перед наказаниями). Само же это изменение иногда предстает как чуть ли ни центральное во всей практической философии Канта ввиду того, что знаменует собой отход от этики, еще проникнутой пережитками эвдемонистической позиции, к уже совершенно чистой этике, неизбежно основанной на принципе автономии воли. В связи с этим, однако, стоит, как нам кажется, обратить внимание на несколько фактических деталей, которые подрывают основания такой оценки. Во-первых, чистая этическая система, провозглашающая основным принципом автономию воли, появляется у Канта уже в «Основоположении к метафизике нравственности», изданной еще в 1785 г., т.е. за несколько лет как до издания второй «Критики», так и второго издания первой. При этом соответствующий раздел первой «Критики» во втором издании не претерпевает никаких изменений. Во-вторых, «Критика практического разума» обычно датируется 1788 г., хотя фактически была полностью завершена уже в середине 1787 г. [Klemme 2010: 13].

Таким образом, сама собой отпадает возможность объяснить эти изменения какой-то существенной трансформацией, которая должна была бы произойти

в кантовской мысли за менее чем один год (с 1787 по 1788 г.). Но вполне возможно было бы объяснить это тем, что мысль Канта такую трансформацию претерпела, хотя не в 1787 г., а ранее, однако Кант не слишком внимательно корректировал первое издание, что в конце концов и привело к отсутствию изменений в интересующем нас разделе во втором издании. Сама по себе такая версия вполне состоятельна. Сам Кант также указывал на то, что внес лишь некоторые изменения и не занимался полноценной ревизией текста. Одним из убежденных сторонников интерпретации «темных» мест первой «Критики» с такой позиции был, например, Н.К. Смит [Smith 1962: 548]. Однако, на наш взгляд, гораздо больше оснований полагать, что Кант и не видел необходимости в пересмотре данного раздела, так как просто не видел в нем никакого противоречия с той версией постулирования, которая предлагалась уже во второй «Критике». В его системе мы видим просто соседство двух разных моделей высшего блага. В разных работах подробнее рассматриваются разные модели, что и может создавать впечатление скачков мысли и принципиальных изменений<sup>3</sup>. По сути же, обе эти модели явным образом уже присутствуют в первом издании «Критики чистого разума»<sup>4</sup> и впоследствии только получают свое развитие. И уже в первом издании первой «Критики» мы видим, как Кант видел взаимосвязь этих моделей – одна из них (идеальная модель высшего блага, включающая в себя святость) является по сути предельным случаем другой (распределительной модели, подразумевающей пропорциональное соответствие уровня счастья уровню добродетельности).

Второй, не менее важной задачей, стоявшей перед этикотеологией, являлось выведение некоторых атрибутов божественной сущности. Эта задача не менее тесно связана с понятием высшего блага и к ее реализации мы приходим также на пути всё того же постулирования. Другими словами, по факту в рамках этикотеологии постулируется не только само существование бытия Бога, но также и некоторый набор его предикатов. Благодаря постулату бытия Бога мы не только приобретаем знание наличия Бога, но и приписываем ему некоторые свойства, которыми он должен обладать. И направляющей линией и ориентиром здесь для нас снова оказывается высшее благо, так как мы приписываем в этом акте постулирования Богу именно те свойства, которые мы с необходимостью должны в нем полагать для того, чтобы высшее благо было реализуемо. Эти свойства Кант называет моральными свойствами, и в варианте «Критики практического разума» этими свойствами оказываются святость, блаженство и мудрость, что позволяет Богу быть святым законодателем, благим правителем и справедливым судьей [Kant 1998c: A 236; Кант 1997: 643]<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> В этой связи стоит упомянуть, что и в дальнейшем у Канта чередуются понимание высшего блага как состоящего из добродетели и счастья (например, в «Критике способности суждения» и «Метафизике нравов») и высшего блага как состоящего из святости и высшего счастья (например, в «Религии в пределах только разума»).

<sup>4</sup> Также обе эти модели мы видим в лекциях Канта по рациональной теологии середины 80-х гг. XVIII в.

<sup>5</sup> Интересно заметить, что можно встретить разный набор моральных свойств Бога. Так, в частности, в лекциях по рациональной теологии 1783/1784 гг. Кант настаивает всё на том же числе моральных свойств – их должно быть три и именно для обеспечения всё тех же

И здесь мы снова можем утверждать, что Кант планомерно развивает те основные идеи, которые были заложены еще в первой «Критике». Подтверждением этому может служить то, что в «Критике чистого разума», после критики всех трансцендентальных доказательств бытия Бога, Кант переходит к обсуждению вопроса возможности прояснения понятия о Боге. Такое задание Кант по-прежнему за теологией оставляет, но снова же с той оговоркой, что прежде на путях этикотеологии мы должны удостовериться в существовании самого такого понятия, как Бог. При этом интересно также отметить, что в первой «Критике», говоря о исследовании понятия божественной сущности, Кант признает большую пользу и даже необходимость трансцендентальной теологии, так как только она может очистить понятия о Боге от примесей всякой чувственности [Kant 1998d: 384–385]. Таким образом, этикотеология оказывается необходимым фундаментом теологии, а вовсе не единственной ее частью. И после того, как работа этикотеологии будет выполнена, в дело должны вступить другие разделы теологии, относящиеся Кантом к теологии трансцендентальной (и прежде всего, онтоотеология). Бог же при этом предстает перед нами не только в своих трех ипостасях – как святой, всеблагий и справедливый – но и с другими своими атрибутами, с которыми традиционно имеет дело трансцендентальная теология<sup>6</sup>. И в итоге у нас получается как минимум двухступенчатая последовательность – сначала этикотеология постулирует существование Бога с его моральными свойствами, затем онтоотеология проясняет иные предикаты божественной сущности.

### Краткая история рецепции этикотеологических идей Канта

Судьбу этикотеологии Канта нельзя считать завидной. Она как подвергалась критике ранее, так продолжает подвергаться ей и сегодня, правда, с несколько иных позиций. Ранее, при жизни Канта и некоторое (и весьма продолжительное) время после его смерти этикотеологию Канта обвиняли прежде всего в том, что она говорит слишком мало о Боге и ненадлежащим образом, чем наносит урон (который представлялся чаще всего как непоправимый) богопознанию, без которого не может быть и подлинной нравственности. Как следствие, наиболее частыми обвинениями в адрес уже самого творца этой этикотеологии – Канта – были обвинения в атеизме и, как ни странно сегодня это может показаться, в аморализме. Во второй половине XX в. мы, напротив, наблюдаем, как чаша весов критики этикотеологии стала явственно клониться в сторону обвинений в том, что эта самая этикотеология говорит о Боге,

---

трех необходимых функций (святое законодательство, благое правление и справедливый суд), но вот сами эти свойства немного иные, а именно – святость, благость и справедливость [Kant 1968: 130, 146; Кант 2016: 121, 136].

<sup>6</sup> Еще отчетливее эта мысль будет выражена впоследствии Кантом в «Критике способности суждения». Косвенным подтверждением могут служить также и попытки Канта продемонстрировать в лекциях по рациональной теологии, каким образом другие предикаты непосредственно связаны и уже содержатся в трех основных моральных свойствах [Kant 1968: 146, 151; Кант 2016: 136, 142].

напротив, слишком много (и, безусловно, совершенно излишне и вообще не к месту), чем нарушает чистоту кантовской этики, во всем остальном (кроме этой досадной мелочи) безусловно похвальной и заслуживающей уважения.

Обрисую несколько подробнее контуры первого направления критики. Ввиду преобладания его в оценке кантовской этикотеологии на протяжении достаточно продолжительного времени практически во всех уголках света, где Кант вообще был в то время известен, перечислить всех его представителей не представляется возможным. Однако можно отметить, что распространена такая критика была, прежде всего, среди христианских мыслителей (теологов или религиозно настроенных философов) всех конфессий. В процентном соотношении здесь всё же, пожалуй, в лидеры выбиваются отечественные православные мыслители. Различия в оценках здесь практически не наблюдалось. Даже самые благожелательные из них подвергали кантовскую этикотеологию критике. Так, С.С. Гогоцкий критиковал Канта за одностороннее понимание нравственности, которое «лишает нас и живого чувства нашего единения с верховным Источником жизни, – чувства всегда неразлучного с истинным познанием о законе и нравственности» [Гогоцкий 1847: 67], а Ф.А. Голубинский, хотя и отмечает некоторые достоинства постулата бытия Божия (называемого им этико-теологическим доводом), подчеркивает его недостаточность и второстепенность и настаивает на том, что не нравственность должна служить основанием богопознания, а, наоборот, познание Бога должно быть фундаментом подлинной нравственности [Голубинский 1884: 12]. Большая же часть оценок не достигала даже этого уровня благожелательности. Пожалуй, единственным исключением здесь может считаться Л.Н. Толстой, которого, однако, с большим трудом можно считать «православным» мыслителем.

В среде католических мыслителей лагерь критиков Канта был меньше, однако, по некоторому печальному стечению обстоятельств, оказал в свое время фатальное влияние на общее отношение к Канту со стороны церковных властей. Ведущую роль в данном процессе сыграли Бенедикт Штаттлер и Пьетро Миотти. Именно благодаря усилиям последнего кантовская «Критика чистого разума» в конце концов и попала в список запрещенных книг, где и оставалась вплоть до его отмены в середине 1960-х гг. [Göbel 2005]. Стоит, однако, отметить, что параллельно среди немецких католических теологов развивалось и крыло защитников Канта, некоторых из которых вполне можно было бы даже записать в ряды католических кантианцев. К ним в первую очередь следовало бы отнести Матерна Ройса и Себастьяна Мучеле, а также Андреаса Метца и Йозефа Вебера. Судьба последнего особенно примечательна. В 1793 г. интерес и благосклонность Вебера к кантовской философии пала жертвой конъюнктурных интересов. После запрета местным епископом читать лекционные курсы в университете Диллингена с опорой на Канта, Вебер был вынужден торжественно обещать не только в дальнейшем на Канта не ссылаться, но и его опровергать [Крыштоп 2020: 453–464].

Наиболее благожелательно к кантовской этикотеологии были настроены в среде протестантских мыслителей в Германии, что и неудивительно ввиду того, сколь близка была позиция Канта господствовавшим тогда в Германии теологическим трендам. Основные идеи как просветительской теологии (пат-

риархом которой можно считать И.И. Шпальдинга [Stephan 1908: 5; Aner 1929: 79–82; Hirsch 1964: 30; Kuhn 1995: 869; Bourel 2000: 607–610; Beutel 2001: XXVIII]), так и начинающей свое восхождение рациональной теологии (которую принято начинать отсчитывать от Г.Э. Лессинга [Aner 1929: 357–358; Hartmann 1955: 30]) были очень близки кантовской моральной религии разума. Рецепция кантовской этикотеологии в этой среде была наиболее близка оригинальному замыслу Канта. Конечно, и в среде протестантских мыслителей можно встретить негативные отзывы о кантовской философии, вполне сравнимые по саркастичности и ядовитости с выше рассмотренными в среде православных и католических мыслителей. Самыми яркими представителями этого крыла являются уже упоминавшиеся выше С. Колленбуш и И.Г. Гердер [Круглов 2009: 426–427, 429–433]. Однако в целом преобладали более позитивные оценки. Так, И.Ф. Шульце подчеркивает пользу вынесения Бога за пределы возможного теоретического познания, результатом чего является ограничение фатализма [Schulz 1791: 150–151], и высоко оценивает кантовскую моральную теологию (как он называет этико-теологию), так как именно она может удостоверить нас в существовании высшей сущности и открыть путь к ее дальнейшему познанию на путях рациональной теологии [Ibid.: 170]. Не менее высокую оценку кантовские постулаты свободы, бессмертия души и бытия Бога получили у К.Х.Э. Шмида, воспринимавшего их в духе «Критики чистого разума» неразрывно связанными с верой в моральный мир, в котором будет осуществлено высшее благо [Schmid 1793: 150–151]. Но именно в этой среде впервые появляются также и голоса, обвинявшие Канта, напротив, в непоследовательности и слишком больших уступках прошлой традиции. Ярким примером может служить Г. Гейне, которого в мысли Канта не устраивало как раз то, что тот, опровергнув традиционные доказательства бытия Бога, пошел затем на попятную и ввел некое новое доказательство (якобы из жалости к своему слуге Лампе) [Гейне 1958: 105–106].

Именно такого рода критика и составляет второе направление, получившее распространение уже во второй половине XX в. Его представители склонны настаивать на том, что кантовская этика не нуждается в бытии Бога ни как в доказательстве, ни как в постулате и может существовать и должна рассматриваться совершенно в отрыве от его этикотеологии. В этом случае внимание обращается на некоторые фрагменты кантовских «поздних» работ (прежде всего, «Религии в пределах только разума» и отчасти «Критики способности суждения»), где Кант, как кажется, однозначно утверждает, что мораль не нуждается в религии [Kant 1998b: BA III–IV; Кант 1994e: 5] и что мы вполне можем представить себе морального атеиста [Kant 1998e: B 427 / A 422; Кант 1994в: 295]. Яркими представителями этого крыла критики можно считать К. Дюзинга [Düsing 1971] и Б. Дёрфлингера [Dörflinger 2004; Dörflinger, 2013]. Из отечественных исследователей к этой позиции можно было бы отнести также некоторые работы А.К. Судакова [Судаков 1998; Судаков 2022]. Проблема такого рода рассуждений заключается лишь в том, что они напрочь забывают про имеющееся у этих, так часто ими цитируемых, фрагментов продолжение, суть которого сводится к тому, что мораль хотя и не нуждается в религии, но неизбежно к ней приводит [Kant 1998b: BA IX; Кант 1994e: 8], а также упорно

не обращают внимания на факт наличия постулатов практического разума (и вовсе не только свободы, но также бессмертия души и бытия Бога) в разных формах во всех основных печатных работах Канта критического периода, посвященных моральной философии, в том числе и в «поздних».

Конечно, такое положение дел нередко склонны объяснять развитием процессов секуляризации, которым Кант якобы сам же активно и поспособствовал<sup>7</sup>. Однако такой взгляд представляется несколько односторонним, если не сказать поверхностным. В противоположность этому хотелось бы выдвинуть несколько иное предположение о причинах этой отмечаемой невооруженным глазом трансформации. На наш взгляд, причины эти можно вполне найти в сфере самой философии, вовсе не ссылаясь на изменение положения религии в современных обществах и происходящих изменений отношения к религиозной вере. Внутри же самой философии такой причиной нам представляется торжествующее сегодня под разными видами понятие «абсурда». Если для философов времен Канта и еще более ранних эпох необъяснимое для разума было абсурдным и не рассматривалось всерьез, то сейчас абсурдное не только никого не пугает, но именно оно-то и провозглашается сутью нашего человеческого существования. В основе же кантовского постулирования положено именно это, воспринимаемое как само собой разумеющееся и даже должное, избегание абсурда. Моральный закон требует от нас способствовать реализации высшего блага, возможность которого нам не понятна иначе, как при предположении существования Бога и бессмертия души, а значит, мы с неизбежностью приходим к их постулированию. Мы можем в теории предполагать благочестивого атеиста, однако при отрицании существования Бога он должен был бы отказаться от возможности реализации той цели, которую перед ним ставит моральный закон, а следовательно, принимать принципиальную нереализуемость своего предназначения, что абсурдно, а следовательно, мы снова приходим к необходимости Бога и бессмертия души всё же полагать. Но разве является сегодня для кого-то проблемой предположение, что человек следует каким-то нормам, осознавая полную их бессмысленность?

### Итоги

После подробного рассмотрения развития взглядов Канта на возможность теологии как науки и ее предмет, мы можем сделать следующие выводы.

Во-первых, данная проблема интересовала Канта уже в ранний период его творчества. Планомерное развитие мы видим затем и в его критических работах.

---

<sup>7</sup> Противоположные взгляды, конечно, также встречаются, но их робкий голос до сих пор тонет в потоке голосов, считающих Канта одним из основных критиков религии. Из последних ярких представителей таких «апологетов» скрытых ноток защиты религии и веры в кантовской философии, голос которого прозвучал неожиданно громко, можно считать работу С. Хикса [Хикс 2021: 45–63]. Если не считать спорное отнесение Канта к Контрпросвещению (в противоположность принятому в среде исследователей немецкой философии этого периода выделению специфических черт немецкого Просвещения, отличающего его от английского и французского), в целом с его оценками сложно не согласиться.

При этом легко прослеживаются точки соприкосновения кантовских докритических и критических работ и определенная линия преемственности в данной проблематике. Ключевой и общей как докритической, так и критической кантовской философии позицией здесь становится проблема критики несостоятельных доказательств бытия Бога и утверждение, что хотя нам и обязательно удостовериться в существовании Бога, вовсе не является обязательным именно доказывать его существование. Впрочем, вместе со сходствами в позиции докритического и критического Канта мы можем отметить также и некоторые различия. Ключевым таким различием оказывается то, что в докритический период Кант, с одной стороны, еще предполагает возможность прийти к удостоверению бытия Бога на пути онтотеологии (хотя и с определенной долей скепсиса), с другой же стороны, мы не видим никаких пояснений относительно того, как же иначе, если не путем доказательства, нам можно удостовериться в существовании предмета теологии, т.е. Бога. Именно этот аспект будет подробно рассматриваться Кантом уже в его критических работах, начиная с «Критики чистого разума», и ляжет в итоге в основание кантовской этикотеологии.

Во-вторых, рассмотрев природу и основные задачи этикотеологии, мы можем констатировать, что именно этикотеология, по мысли уже критического Канта, должна была стать фундаментом любых теологических построений. Именно в рамках этикотеологии путем постулирования мы приходим к уверенности в том, что Бог есть, причем именно тот Бог, который сразу с необходимостью мыслится как святой, всеблагий и справедливый. Однако Кант предполагает возможность и дальнейшего постижения божественной сущности в рамках естественной теологии, т.е. исследование и иных ее атрибутов, и особую роль в этом процессе отводит именно онтотеологии. Таким образом, хотя этикотеология и является у Канта фундаментальной теологической субдисциплиной, однако она при этом вовсе не является единственной.

### Список литературы

- Aner 1929 – *Aner K.* Die Theologie der Lessingzeit. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1929. 376 S.
- Beutel 2001 – *Beutel A.* Einleitung // *Spalding J.J.* Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2001. SS. XI-XXVIII.
- Bourel 2000 – *Bourel D.* Spalding, Johann Joachim // *Theologische Realenzyklopedie.* Bd. 31. Berlin: De Gruyter, 2000. SS. 607–610.
- Collenbusch 1794 – *Collenbusch S.* Brief an I. Kant vom 26. Dezember 1794 // *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. XI / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Berlin und Leipzig: De Gruyter, 1922. S. 536.
- Dörflinger 2004 – *Dörflinger B.* Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants // *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* / Hrsg. von N. Fischer. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. SS. 207–223.
- Dörflinger 2013 – *Dörflinger B.* Kants Ethiktheologie und die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts // *Kant und die biblische Offenbarungsreligion* / Hrsg. von N. Fischer, J. Sirovátka, D. Vopřada. Prague: Karolinum, 2013. SS. 59–72.
- Düsing 1971 – *Düsing Kl.* Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischen Philosophie // *Kant-Studien.* 1971. Bd. 62 (1). SS. 5–42.

Göbel 2005 – *Göbel Chr.* Kants Gift. Wie die *Kritik der reinen Vernunft* auf den *Index Librorum Prohibitorum* kam // Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte / Hrsg. von N. Fischer. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 2005. SS. 91–137.

Hartmann, 1955 – *Hartmann A.* Toleranz und christlicher Glaube. Frankfurt am Main: Knecht, 1955. 281 S.

Herder 1800 – *Herder J.G.* Kalligone // *Herder J.G.* Sämtliche Werke zur Philosophie und Geschichte. Tl. 15. Stuttgart und Tübingen: J.G. Gotta'schen Buchhandlung, 1820. 375 S.

Hirsch 1964 – *Hirsch E.* Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Bd. 4. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1964.

Kant 1968 – *Kant I.* Vorlesungen über die Religionslehre (Pölitz) // *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. XXVIII / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Berlin und Leipzig: De Gruyter, 1968.

Kant 1998a – *Kant I.* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. SS. 617–738.

Kant 1998b – *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. SS. 645–879.

Kant 1998c – *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. SS. 105–302.

Kant 1998d – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

Kant 1998e – *Kant I.* Kritik der Urteilskraft // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. SS. 233–620.

Kant 1998f – *Kant I.* Logik // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

Kant 1998g – *Kant I.* Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. SS. 739–773.

Klemme 2010 – Klemme H. The Origin and Aim of Kant's Critique of Practical Reason // Kant's 'Critique of Practical Reason'. A Critical Guide / Ed. A. Reath, J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 11–30.

Kopper 1955/1956 – *Kopper J.* Kants Gotteslehre // Kant-Studien. 1955/1956. Bd. 47. SS. 31–61.

Kuhn 1995 – *Kuhn Th. K.* Spalding, Johan Joachim // Biographisch-bibliografisches Kirchenlexikon. Bd. 10. Herzberg: Traugott Bautz Verlag, 1995. SS. 868–870.

Kühn 2004 – *Kühn M.* Einleitung // *Kant I.* Vorlesung zur Moralphilosophie. Berlin: De Gruyter, 2004.

Laberge 1973 – *Laberge P.* La théologie kantienne précritique. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973. 192 p.

Müller 2005 – *Müller K.* Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien // Kant und die Theologie / Hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. SS. 129–161.

Schmid 1793 – *Schmid C.Chr.E.* Grundriss der Moralphilosophie für Vorlesungen. Jena, 1793. 256 S.

Schmitz 1989 – *Schmitz H.* Was wollte Kant. Bonn: Bouvier, 1989. 385 S.

Schmucker 1980 – *Schmucker J.* Die Ontotheologie des vorkritischen Kant. Berlin; New York: De Gruyter, 1980. 307 S.

Schulz 1791 – *Schulz J.* Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt; Leipzig, 1791. 254 S.

Smith 1962 – *Smith N.K.* A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. New York: Humanities Press, 1962. 651 p.

Spalding 1997 – *Spalding J.J.* Die Bestimmung des Menschen / Hrsg. von W.E. Müller. Waltrp: Verlag H. Spenner, 1997.

Stattler 1788 – *Stattler B.* Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung des Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. München, 1788. 368 S.

Stephan 1908 – *Stephan H.* Einleitung // *Spalding J.J.* Bestimmung des Menschen (1748) und Wert der Andacht (1755) / Hrsg. von H. Stephan. Gießen, 1908. S. 3–12.

Theis 1994 – *Theis R.* Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994. 374 S.

Ахутин 1990 – *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69.

Гейне 1958 – *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // *Гейне Г.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. М., 1958. С. 12–139.

Гогоцкий 1847 – *Гогоцкий С.С.* Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847. 69 с.

Голубинский 1884 – *Голубинский Ф.А.* Лекции по философии. Вып. 4. М., 1884.

Кант 1994а – *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 1 / Под ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 383–498.

Кант 1994б – *Кант И.* Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 2 / Под ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 159–190.

Кант 1997 – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. на русском и немецком языках: в 5 т. Т. 3 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Канон+, 1997. С. 276–733.

Кант 1994в – *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 5 / Под ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994.

Кант 1994г – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.

Кант 1994д – *Кант И.* Логика // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 8 / Под ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 266–398.

Кант 2016 – *Кант И.* Лекции о философском учении о религии. М.: Канон+, 2016. 384 с.

Кант 1994е – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 6 / Под ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 5–222.

Круглов 2009 – *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: Канон+, 2009. 568 с.

Крыштон 2020 – *Крыштон Л.Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М.: Канон+, 2020. 528 с.

Лубкин 2005 – *Лубкин А.С.* Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание независимо от религии // Кант: pro et contra. Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. Антология / Под ред. В.А. Жучкова. СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С. 11–18.

Никанор 1888 – *Никанор*, архиепископ (*Бровкович А.И.*). Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 3. СПб., 1888. 498 с.

Судаков 1998 – *Судаков А.К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М.: Эдиториал УРСС, 1998. 237 с.

Судаков 2022 – *Судаков А.К.* Старый, давно необитаемый флигель: «Критика практического разума» как порождение архитектурного классицизма // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2022. № 26 (3). С. 623–643.

Флоренский 2004 – Флоренский П.А. Чтения о культе (Культе и философия) // Философия культуры (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 684 с.

Флоренский 2007 – Флоренский П.А. Из лекций по истории философии Нового времени // Философские науки. 2007. № 1. С. 20–44.

Хикс 2021 – Хикс С. Объясняя постмодернизм. М.: Рипол-классик, 2021. 320 с.

Шпальдинг 2014 – Шпальдинг И.И. Размышление о предназначении человека // Историко-философский ежегодник 2013. М., 2014. С. 156–174.

## References

Akhutin, A.V. Sofiya i chert (Kant pered litsom russkoy religioznoy metafiziki) [Sophia and the devil (Kant in the face of Russian religious metaphysics)], in: *Voprosy filosofii*, 1990, Vol. 1, pp. 51–69. (In Russian)

Aner, K. *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1929. 376 S.

Beutel, A. Einleitung, in: Spalding, J.J. *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2001, SS. XI–XXVIII.

Bourel, D. Spalding, Johann Joachim, in: *Theologische Realenzyklopedie*. Bd. 31. Berlin: De Gruyter, 2000, SS. 607–610.

Collenbusch, S. Brief an I. Kant vom 26. Dezember 1794, in: Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. XI. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin und Leipzig: De Gruyter, 1922. S. 536.

Dörflinger, B. Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants, in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hrsg. von N. Fischer. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. SS. 207–223.

Dörflinger, B. Kants Ethiktheologie und die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts, in: *Kant und die biblische Offenbarungsreligion*, hrsg. von N. Fischer, J. Sirovátka, D. Vopřada. Prague: Karolinum, 2013, SS. 59–72.

Düsing, Kl. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: *Kant-Studien*, 1971, Bd. 62 (1), SS. 5–42.

Florenskiy, P.A. Chteniya o kul'te (Kul't i filosofiya), in: *Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoy antropologii)* [Readings about the cult (Cult and philosophy)]. Moscow, 2004. 684 p. (In Russian)

Florenskiy, P.A. Iz lektsiy po istorii filosofii Novogo vremeni [From lectures on the history of philosophy of the Modern Age], in: *Filosofskiy nauki*, 2007, Vol. 1, pp. 20–44. (In Russian)

Göbel, Chr. Kants Gift. Wie die Kritik der reinen Vernunft auf den Index Librorum Prohibitorum kam, in: *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, hrsg. von N. Fischer. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 2005, SS. 91–137.

Gogotskiy, S.S. *Kriticheskiy vzglyad na filosofiyu Kanta* [A critical view of Kant's philosophy]. Kiev, 1847. 69 p. (In Russian)

Golubinskiy, F.A. *Lektsii po filosofii* [Lectures on Philosophy]. Issue 4. Moscow, 1884. (In Russian)

Hartmann, A. *Toleranz und christlicher Glaube*. Frankfurt am Main: Knecht, 1955.

Heine, H. K istorii religii i filosofii v Germanii [On the History of Religion and Philosophy in Germany], in: Heine, H. *Sobr. soch.: v 10 t.* T. 6, Moscow, 1958, SS. 12–139. (In Russian)

Herder, J.G. Kalligone, in: Herder, J.G. *Sämmtliche Werke zur Philosophie und Geschichte*. Tl. 15. Stuttgart und Tübingen: J.G. Gotta'schen Buchhandlung, 1819.

Hicks, S. *Ob'yasnyaya postmodernizm* [Explaining Postmodernism]. Moscow: Ripol-klasik, 2021. (In Russian)

Hirsch, E. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*. Bd. 4. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1964.

Kant, I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, SS. 617–738.

Kant, I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, SS. 645–879.

Kant, I. Issledovaniye otchetlivosti printsipov yestestvennoy teologii i morali [Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vols.] T. 2. Pod red. A.V. Gulygi. Moscow: CHORO, 1994. S. 159–190. (In Russian)

Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, SS. 105–302.

Kant, I. Kritik der reinen Vernunft, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

Kant, I. Kritik der Urteilskraft, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, SS. 233–620.

Kant, I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. M.: Mysl', 1994. (In Russian)

Kant, I. Kritika prakticheskogo razuma, [Critique of Practical Reason] in: Kant, I. *Soch. Na russkom i nemetskom yazykakh: v 5 t.* [Writings in 5 vols.], T. 3 / Pod red. N.V. Motroshilovoy, B. Tushlinga. Moscow: Kanon+, 1997, SS. 276–733. (In Russian)

Kant, I. Kritika sposobnosti suzhdeniya [Critique of Judgment], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vols.], T. 5. Pod red. A.V. Gulygi. Moscow: CHORO, 1994. (In Russian)

Kant, I. Lektsii o filosofskom uchenii o religii [Lecture Notes on Rational Theology Poelitz]. Moscow: Kanon+, 2016. (In Russian)

Kant, I. Logik, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

Kant, I. Logika [Logic], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vols.] T. 8. Pod red. A.V. Gulygi. Moscow: CHORO, 1994, SS. 266–398. (In Russian)

Kant, I. Religiya v predelakh tol'ko razuma [Religion within the Limits of Reason], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vols.], T. 6. Pod red. A.V. Gulygi. Moscow: CHORO, 1994, SS. 5–222. (In Russian)

Kant, I. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, SS. 739–773.

Kant, I. Vorlesungen über die Religionslehre (Pölitz), in: Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. XXVIII. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Berlin und Leipzig: De Gruyter, 1968.

Kant, I. Yedinstvenno vozmozhnoye osnovaniye dlya dokazatel'stva bytiya Boga [The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vols.], T. 1. Pod red. A.V. Gulygi. Moscow: CHORO, 1994, SS. 383–498. (In Russian)

Klemme, H. The Origin and Aim of Kant's Critique of Practical Reason, in: *Kant's 'Critique of Practical Reason'. A Critical Guide*, ed. by A. Reath, J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 11–30.

Kopper, J. Kants Gotteslehre, in: *Kant-Studien*, 1955/1956, Bd. 47, SS. 31–61.

Krouglov, A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVIII – pervoy polovine XIX vekov* [Kant's philosophy in Russia at the end of the 18<sup>th</sup> – the first half of the 19<sup>th</sup> centuries]. Moscow: Kanon+, 2009. (In Russian)

Krysh-top, L.E. *Moral' i religiya v filosofii nemetskogo Prosveshcheniya: ot Khr. Tomaziya do I. Kanta* [Moral and religion in the philosophy of the German Enlightenment: from Chr. Thomasius to I. Kant]. Moscow: Kanon+, 2020. (In Russian)

Kühn, M. Einleitung, in: Kant I. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Berlin: De Gruyter, 2004.

Kuhn, Th.K. Spalding, Johan Joachim, in: *Biographisch-bibliografisches Kirchenlexikon*. Bd. 10. Herzberg: Traugott Bautz Verlag, 1995, SS. 868–870.

Laberge, P. *La théologie kantienne précritique*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973. 192 S.

Lubkin, A.S. Rassuzhdeniye o tom, vozmozhno li nravoucheniyu dat' tverdoye osnovaniye nezavisimo ot religii [Discourse on whether it is possible to give moralizing a solid foundation regardless of religion], in: *Kant: pro et contra. Retseptsiya idey nemetskogo filosofa i ikh vliyaniye na razvitiye russkoy filosofskoy traditsii. Antologiya*. Pod red. V.A. Zhuchkova. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy Khristianskoy gumanitarnoy akademii, 2005. S. 11–18. (In Russian)

Müller, K. Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien, in: *Kant und die Theologie*. Hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, SS. 129–161.

Nikanor, arkhiepiskop (Brovkovich, A.I.). *Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoye bytiye* [Positive philosophy and supersensible being]. T. 3. Saint-Petersburg, 1888. (In Russian)

Schmid, C.Chr.E. *Grundriss der Moralphilosophie für Vorlesungen*. Jena, 1793. 256 S.

Schmitz, H. *Was wollte Kant*. Bonn: Bouvier, 1989. 385 S.

Schmucker, J. *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Berlin; New York: De Gruyter, 1980. 307 S.

Schulz, J. *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft*. Frankfurt; Leipzig, 1791. 254 S.

Shpal'ding, I.I. Razmyshleniye o prednaznachenii cheloveka [Reflection on the destiny of man], in: *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2013*. Moscow, 2014, pp. 156–174. (In Russian)

Smith, N.K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Humanities Press, 1962. 651 p.

Spalding, J.J. *Die Bestimmung des Menschen*. Hrsg. Von W.E. Müller. Waltrop: Verlag H. Spinner, 1997.

Stattler, B. *Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung des Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. München, 1788. 368 S.

Stephan, H. Einleitung, in: Spalding, J.J. *Bestimmung des Menschen (1748) und Wert der Andacht (1755)*, hrsg. von H. Stephan. Gießen, 1908, SS. 3–12.

Sudakov, A.K. *Absolyutnaya nravstvennost': etika avtonomii i bezuslovnyy zakon* [Absolute morality: ethics of autonomy and unconditional law]. Moscow: Editorial URSS, 1998. (In Russian)

Sudakov, A.K. Staryy, davno neobitayemyy fligel': «Kritika prakticheskogo razuma» kak porozhdeniye arkhitekturnogo klassitsizma [An old, long-uninhabited wing: "Criticism of practical reason" as a product of architectural classicism], in: *Vestnik RUDN. Seriya «Filosofiya»*, 2022, Vol. 26, No. 3, pp. 623–643. (In Russian)

Theis, R. *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1994. 374 S.

## ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

*Т.Г. Корнеева*

### О критериях оценки поступков человека в исмаилизме

**Татьяна Георгиевна Корнеева** – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира. Институт философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: tankorney@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9637-6034

Статья посвящена проблеме оценки поступка в свете исмаилитского учения. В первой части статьи рассматривается пара метакатегорий арабо-мусульманской рефлексивной традиции «явное-скрытое», которая находит свое отражение во всех теоретических дисциплинах исламской культуры. Поступок понимается как действие (внешнее), соединенное с намерением (внутреннее). Человек может совершать поступки на двух уровнях: на уровне взаимоотношений с Богом и на уровне взаимоотношений с обществом. В силу абсолютной трансцендентности Бога, взаимоотношения с Богом трансформируются в почитание и поклонение, но вместе с тем происходит активное развитие и сакрализация взаимоотношений на уровне человек-и-общество. Вторая часть статьи начинается с анализа роли имама, компенсирующего «нехватку» божественного промысла и участия в мироздании. Имам наделяется божественным знанием, ему ведомы «скрытые» смыслы Откровения. Вместе с тем исмаилитские философы подчеркивали необходимость соблюдения «явных» смыслов, выраженных в законах шариата. Третья часть статьи посвящена рассмотрению исмаилитского социума как места соединения «явного» и «скрытого». Полное раскрытие «явного» и «скрытого» порождает «истинность», т.е. предельную осуществленность вещи. Занять свое место в исмаилитском социуме – цель и обязательство человека в рамках взаимоотношений на уровне человек-и-человек: только заняв свое место, он может максимально раскрыть собственную дихотомичность – стать и «принимающим пользу», и «дающим пользу». Более того, исмаилитские философы наделяли правильное поведение и взаимоотношения человека в исмаилитском социуме глобальным смыслом: человек становится со-творцом мироздания, так как от полученных им знаний от исмаилитского имама времени зависело развитие высших духовных сущностей. Вниманию читателей предлагается ранее не переводившийся на русский язык фрагмент трактата исмаилитского философа XI в. Насира Хусрава «Шесть глав» (Шиш фаъл), посвященный необходимости руководства имама и объясняющий значение исмаилитской иерархии.

**Ключевые слова:** арабо-мусульманская философия, исмаилизм, поступок, дават, захир, батин, имам времени, божественное знание, шариат

**Ссылка для цитирования:** Корнеева Т.Г. О критериях оценки поступков человека в исмаилизме // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 7. № 1. С. 121–142.

**Благодарности:** Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 21-011-44130 «Религиозно-мистические традиции суфиев, алавитов и исмаилитов (на примере работ Абу ал-Маджда Санаи, Макзуна ас-Синджари и Насира Хусрава)».

## On the Criteria for Evaluating Human Actions in Ismailism

*Tatyana G. Korneeva*

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

e-mail: tankorney@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9637-6034

The article is devoted to the problem of evaluating an act in the light of Ismaili teaching. In the first part of the article, a pair of meta-categories of the Arab-Muslim reflective tradition “explicit-hidden” is considered, which is reflected in all theoretical disciplines of Islamic culture. An act is understood as an action (external) connected with an intention (internal). A person can perform actions on two levels: at the level of relationship with God and at the level of relationship with society. Due to the absolute transcendence of God, the relationship with God is transformed into reverence and worship, but at the same time there is an active development and sacralization of relationships at the level of man and society. The second part of the article begins with an analysis of the role of the imam, compensating for the “lack” of divine providence and participation in the Ismaili view of the world. The Imam is endowed with divine knowledge, he knows the “hidden” meanings of Revelation. At the same time, Ismaili philosophers emphasized the need to observe the “explicit” meanings expressed in the laws of Sharia. The third part of the article is devoted to the consideration of the Ismaili society as a place of connection of the “explicit” and “hidden”. The full realization of the “explicit” and “hidden” generates “truth”. To take his place in the Ismaili society is the goal and obligation of a person within the framework of human – and-human relationships: only by taking his place can he reveal his own dichotomy as much as possible – to become both a “benefit taker” and a “benefit giver”. Moreover, the Ismaili philosophers endowed the correct behavior and relationships of a person in the Ismaili society with a global meaning: a person became a co-creator of the universe, since the development of higher spiritual entities depended on the knowledge he received from the Ismaili imam of the time. The readers are offered a fragment of a treatise of the 11<sup>th</sup> century Ismaili philosopher Nasir Khusraw “Six Chapters” (*Shish fasl*), dedicated to the need for the guidance of the imam and explaining the meaning of the Ismaili hierarchy.

**Keywords:** Arab-Muslim Philosophy, Ismailism, Deed, Dawat, Zahir, Batin, Imam of time, Divine knowledge, Sharia

**Citation:** Korneeva T.G. *On the Criteria for Evaluating Human Actions in Ismailism*, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 7, No. 1, pp. 121–142.

**Acknowledgements:** The study was carried out with the support of the Russian Foundation for Basic Research. Project No. 21-011-44130 “Religious and mystical traditions of Sufis, Alawites and Ismailis (based on the works of Abu al-Majd Sanai, Makzun al-Sinjari and Nasir Khusraw)”.

Когда мы начинаем говорить о благе, этике, нравственности и морали в рамках исламской культуры, то довольно скоро сталкиваемся с отсутствием базовых категорий и привычного нам проблемного поля<sup>1</sup>. Поэтому прежде чем говорить об исмаилитском понимании, что и как должно делать, следует сделать несколько существенных оговорок, которые бы прояснили положение человека в мире и его взаимоотношения с обществом и Богом в рамках исламского мировоззрения.

Во-первых, общим для исламского вероучения является положение о том, что человек – венец творения. Человеческая природа не ущербна и не требует исправления, так как в исламе отсутствует идея первородного греха. Адам и Ева были изгнаны из рая за вкушения плода с запретного дерева<sup>2</sup>, но это не повлекло неисправимых последствий ни для их потомков, ни для мира в целом. Таким образом, в исламе отсутствует как идея самосовершенствования ради исправления природы и натуры человека, так и понимание естественных желаний и нужд человека как постыдных и греховных.

Во-вторых, изгнание человека на землю в исламе понимается не как наказание *всего* человечества, а как наказание Адама и Евы за их проступок. Хотя прямым следствием их грехопадения стало пребывание и последующих поколений на земле, а не в райских садах, однако человек остался на земле не как изгнанник, а в качестве наместника Бога: «Вот, Господь твой сказал ангелам: Я поставлю на земле наместника. Они сказали: ужели поставишь на ней того, кто будет делать непотребства на ней и будет проливать кровь, тогда как мы воссылаем славу Тебе и святим Тебя? Он сказал: Я знаю то, чего не знаете вы» (К. 2:28). И богословы, и философы, представлявшие разные течения и школы в рамках арабо-мусульманской традиции, сходились во мнении о том, что Бог создал этот мир наилучшим образом. Всё, что есть на земле, в воде и в воздухе – всё призвано служить во благо и на пользу человеку, и всё это создано для людей Богом, «который разостлал для вас землю, как ковер, а небеса, как покров; низводит с неба воду и ею возвращает плоды для вашего пропитания» (К. 2:20). Этот мир – не место

<sup>1</sup> Подробнее см. [Смирнов 2000; Смирнов 2015: 459–482; Фролова 2001].

<sup>2</sup> «Когда же они вкусили плода того древа, им открылась нагота их, и оба они начали шить для себя одежды из древесных листьев рая. И Господь их воззвал к ним: не запретил ли Я вам это древо? Не говорил ли Я вам, что сатана вам отъявленный враг? Они сказали: Господи наш! Мы погубили души наши; если Ты не простишь нам и не помилуешь нас, то мы будем несчастны. Он сказал: низвергнитесь! Вы враги одни другим; на земле будут вам жилище и жизненные потребности до времени» (К. 7:21–23). Здесь и далее Коран цитируется по переводу Г.С. Саблукова.

страданий, не «юдоль плача», но плодоносный сад, за которым требуется уход и присмотр.

Подытоживая, скажем, что человек – лучшее творение Бога в лучшем из возможных миров. Человек всегда пребывает во взаимоотношениях на двух уровнях: первый уровень – взаимоотношения человека и Бога, а второй уровень – взаимоотношения человека с общиной.

### Поступок как экспликация метакатегорий «явное–скрытое»

Мусульманская этика рассматривает поступок ('амал) человека как состоящий из явной и скрытой частей: «явное» – само действие (фи'л), которое мы можем наблюдать, а «скрытое» представлено либо намерением (ниййа) человека, если мы говорим об индивидуальном поступке, либо «состоянием» души, нравом (хулқ), если речь идет о социо-ориентированном поступке.

До появления ислама арабские племена жили кровно-родственными общинами, в которых связующим было чувство спаянности ('аҗабиййа) членов. Спаянность предполагает доминирование коллективной воли над индивидуальной при решении жизненно важных вопросов: никто не размышлял, стоит ли именно ему нападать на врага или нет, является ли это благим или дурным поступком. В рамках ислама община мусульман ('умма) строилась на совершенно иных основаниях: ислам настаивал на свободе воли каждого индивида и индивидуальной ответственности за поступки для каждого человека.

Первыми вопрос о границах воли и автономности действия человека подняли мутакаллимы. Рассмотрение свободы воли в исламе производилось в рамках обсуждения атрибутов Бога и решения проблемы воздаяния и наказания. Безусловно принимая тезис о безграничности могущества, знания и воли Бога, первые мыслители столкнулись с проблемой определения границ автономности действия человека, которому для совершения поступка требовались воля и способность действовать. Из текста Корана невозможно сделать однозначный вывод о соотношении божественного детерминизма и человеческой инициативы.

В ранний период развития калама<sup>3</sup> мутазилиды постулировали этическую автономность человека. Без осознанного выбора и свободы воли нельзя говорить об ответственности за поступки, и Божье воздаяние было бы несправедливым. В трактовке мутазилитов божественная справедливость предполагает, что Бог способен создать только «наилучшее» для тварей: «Аллах Всевышний не может ослепить зрячего, поразить болезнью здорового или лишить [имущества] богатого, если Он знает, что взор, здоровье или богатство являются лучшими для них; также не может Он сделать бедного богатым или исцелить больного, если Он знает, что болезнь и немощ являются лучшими для них» [цит. по: Нофал 2015: 109]. Принцип справедливости определяет и действующего – того, кто совершает поступок: «Нечто совершаемое не может

<sup>3</sup> Калам (араб. калам, букв. речь, рассуждение, спор) – одно из основных направлений арабомусульманской философии. Проблематика калама сформировалась в VIII–IX вв. в среде мутазилитов. С XI в. преобладающим течением в каламе становится ашаризм, со временем превратившийся в ведущее течение религиозной мысли суннитского ислама.

одновременно совершаться и Аллахом (велик Он и преславен!), и [Его] рабом; и может оно совершаться одним из них, по очереди» [цит. по: Нофал 2017: 111].

В ашаритский период развития калама вопрос о свободе воли и способности автономного действия человека решался иначе. Было признано, что Бог может творить не только добро, но и зло по своему усмотрению, так как утверждение способности творить лишь благо умаляет могущество Бога. Если предположить, что Бог творит лишь добро, то зло и несправедливость творятся людьми по наущению антагониста Бога – Иблиса, и, следовательно, мы будем вынуждены признать, что сила и могущество Бога ущербны и есть превосходящий его по силе воздействия: всё подвластно ему, что невозможно в соответствии с определением божественной самости. Кроме того, ашариты отрицали и божественную справедливость в отношении воздаяния и наказания для людей: «Бог волен обрекать людей на муки и наказывать их и при отсутствии прошлых прегрешений и последующих воздаяний, потому что Он распоряжается Своей собственностью, и невозможно представить, чтобы Его распоряжение вышло за пределы Его владений» [ал-Газали 2011: 348]. Кроме того, высказывалось мнение, что способность человека действовать «заимствована» у Бога, а не присуща человеку по его самости: «что касается действия, то оно – творение Господа Бога и свойство раба Божьего и приобретается последним, и это действие обрело бытие как приобретенное способностью, которая является его (раба Божьего) свойством» [Там же: 344]. Помимо того, что способность действовать перестала быть качеством человека, присущим ему по самости, но стало «заимствованным» у Бога, и само воление совершить некоторый поступок тоже становится «заимствованным» у воли Бога: «хотя действие раба Божьего и является его приобретением, оно не перестает быть совершенным по воле и желанию Бога. Ничто – ни проблеск мысли, ни мгновение ока – не свершается ни в наблюдаемом мире, ни в сокрытом, кроме как по воле, силе, желанию и решению Бога; Он сотворил зло и добро, пользу и вред, веру [в Него] и неверие, познание [Его] и отрицание, успех и поражение, заблуждение и наставление на правильный путь, повиновение и послушание, многобожие и веру [в Единого Бога]. Нет [существа], отвергающего Его решения, как нет и не повинующегося Его воле. Он сбивает с правильного пути того, кого пожелает, и наставляет на нее того, кого пожелает» [Там же: 345]. Таким образом, человек оказывается полностью подчинен воле Бога и лишается как свободы действовать, так и свободы выбора. Таким образом ашариты укрепили позиции принципа тавхїд, однако тем самым значительно снизили порог ответственности человека за свои деяния.

В вопросе о свободе воли и действиях человека исмаилиты ближе к мутазилитам, чем к ашаритам. Исмаилизм – одно из течений арабо-мусульманской философии, выделившееся из шиитской ветви ислама после 765 г. Пика своего развития исмаилитская философия достигла в XI в. в трудах Хамид ад-Дина ал-Кирмани (X–XI вв.) и Насира Хусрава (1004 – после 1074). В трактатах этих выдающихся мыслителей наиболее полно и развернуто изложены основные концепции исмаилитского учения и проделана работа по рационализации религиозных положений.

Большую роль в учении исмаилитов о мироздании играет пара метакатегорий «явное–скрытое». «Явное» (zāhir) – одно из фундаментальных понятий арабского теоретического мышления и составляет пару понятию «скрытое» (bātin). Явное и скрытое можно обнаружить и в речи, и в явлениях физического мира. Например, для слова «явным» служит его звуковое или графическое выражение, «скрытым» – его смысл; для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами или событиями, скрытое – обосновывающими их «смыслами», чувственно-ощущаемыми или умопостигаемыми. Кроме того, в качестве явного и скрытого могут рассматриваться и два смысла, например, явный и скрытый смыслы текста. Для определения соотношения явного и скрытого принципиальную роль играет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно, ни другое не обладает исключительным статусом истинности. «Истинностью» (ḥaḳīqa(t)) именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое в отрыве друг от друга не должны пониматься как подлинность вещи [Смирнов 2001: 347].

Человек – существо двучастное: он объединяет в себе как «низкое» начало, к которому относятся материальное тело и «животная» душа, т.е. инстинкты и естественные желания, так и «высшее», «благородное» начало, которое представлено разумной душой. Между этими двумя составляющими нет согласия – одна часть тянет человека к состоянию скота, вьючного животного, тогда как другая стремится к состоянию ангела. Исмаилитские философы называют тело и инстинктивные порывы человека «низкими» не потому, что они греховны, но потому, что они должны подчиняться разумному началу и стоят в иерархии ниже:

Тело и душа твои – друзья в знании и деянии,  
Ты же не ведаешь о деяниях лучшего и старшего из друзей  
[Додыхудоева, Рейснер 2007: 331].

Обе составляющие естества человека необходимы, они имеют разное предназначение и дополняют друг друга. Разумная душа не способна существовать в материальном мире без своего орудия – без материального тела, но и человек без разумной души – всего лишь животное. Насир Хусрав в одной из своих касид призывает найти этот баланс и через него приблизиться к постижению сверхчувственного: «Постигни [принцип] “священное и мирское” (dīn va dunyā), познай Бога» [Там же: 335].

В трактате «Раскрытие и освобождение» (*Guḥayyīn va raḥayyīn*) Насир Хусрав формулирует цель жизни человека иначе: «Цель его [сотворения] – познание [им] Бога» [Насир Хусрав 1999: 11]. Познание возможно в том случае, когда объект некоторым образом определен (1) и доступен для разума (2). В исмаилизме же Бог не может быть описан средствами человеческой речи и не может быть помыслим, Он отличен от всего сотворенного. Мы не можем даже говорить о Его бытии, так как бытие доступно для нашего познания<sup>4</sup>. Бог настолько трансцендентен, что познание Его было заменено на поклонение

<sup>4</sup> Подробнее о проблеме трансцендентного Бога в исмаилизме см. [Корнеева 2019].

Ему. Поклонение Богу в соответствии с двухчастной природой человека состоит из внешнего и внутреннего поклонения. Внешнее поклонение заключается в соблюдении законов шариата, исполнении ритуальных предписаний, тогда как внутреннее поклонение есть поклонение знанием, что включает в себя постижение различных наук, как прикладных, так и религиозных. Путь человека в его земной жизни – это гармония между внешним и внутренним, между его потребностями в этом мире (дунйā) и добродетелями для жизни после смерти (āхират). В результате однонаправленности действия от человека к Богу в силу трансцендентности последнего нарушается логика социальных связей на уровне человек-и-Бог, но это компенсируется развитием и сакрализацией взаимосвязей на уровне человек-и-общество.

### **Имам как хранитель «скрытых» смыслов Откровения, законы шариата как «явное»**

Текст Корана содержит в себе неясные, трудно понимаемые аяты (мута-шāбихāt), которые требуют истолкования (та'вйл), о чем сказано уже в самом Откровении: «Он ниспослал тебе это писание: в нем есть знамения, определенные по смыслу, они – мать писания; а другие – иносказательные (мута-шāбихāt). Те, у которых в сердце уклонение от истины, гоняются за тем, что иносказательно, желая испытать и истолковать (та'вйл) то. Но истолкование тому знает только Бог. Основательные в знании говорят: мы веруем в это; всё от Господа нашего; только рассудительные вразумляются» (К. 3:7). Даже данный аят допускает двойное толкование. Поскольку в арабском языке не было знаков препинания, то допустимо читать как «истолкование тому знает только Бог», так и «истолкование тому знает только Бог и основательные в знании». Первое прочтение сводит смыслы Корана лишь к их буквальному значению, так как истолкование слова Бога доступно только Богу, а людям следует руководствоваться тем пониманием, которое легко прочитывается. Согласно второму варианту прочтения этого аята, есть некие люди, «основательные в знании», у которых есть право истолкования неясных аятов наравне с Богом, и их знание есть божественная истина.

Слово та'вйл, которое мы переводим как «толкование», означает возвращение к оригиналу, поиск первоначального смысла. Та'вйл – это не простое истолкование, но раскрытие внутреннего смысла вещи и соединение с ее внешней формой. В результате процесса «раскрытия» рождается ҳақйқа(т) – «истинность» вещи, вещь во всей полноте ее смыслов. В исмаилизме «истинность» (ҳақйқа(т)) – это духовная истина, которая сокрыта (ба'тин) от непосвященных.

Исмаилитам присуще понимание истории человечества как истории определенных циклов (давр). Всего было шесть таких эпох, и каждая из них открывалась своим пророком (на'тиқ, «глаголющий»), дававшим людям явленный (зāхир) закон Бога. Такими пророками были Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммад. Однако в соответствии с парадигмальной парой метакатегорий «явное–скрытое», смысл Откровения каждой эпохи не ограничивался буквальным смыслом текста, и при каждом пророке был свой толкователь

Откровения. В разные времена этого человека, которому был открыт истинный смысл Писания, называли ваṣī («преемник, наследник»), ṣāmīt («молчащий») или асās («основа»). При пророках первых шести эпох, согласно исмаилитской истории, были следующие толкователи: Сиф (Шис), Сим (Сам), Исма‘ил, Аарон (Харун), Симон Петр (Шам‘ун ас-Сафа’) и ‘Али б. Аби Талиб. Как действие предшествует знанию и явленное идет прежде сокрытого, так и пророческие эпохи делятся на эпохи действия, которые идут первыми, и эпохи знания. Соответственно, к пророкам, открывавшим «эпохи действия», относятся Адам, Ной и Авраам, а к пророкам, принесшим людям знания, – Моисей, Иисус и Мухаммад [Носири Хусрав 2005: 570].

Исмаилиты считали, что правильно интерпретировать и истолковывать смыслы Корана может только имам, ведущий свою генеалогию от ‘Али б. Аби Талиба – «преемника» пророка Мухаммада и первого легитимного толкователя Откровения. Именно в этом кроется различие между понятиями тафсир и та’вйл: в основе тафсира лежат самостоятельные исследования и изыскания комментатора, тогда как способность произвести та’вйл передается посредством кровнородственной связи с пророком Мухаммадом [Scerse 2000]. Тафсир – это комментирование буквального смысла Откровения и сунны пророка, тогда как та’вйл – раскрытие внутреннего смысла Откровения, доступное Богу и избранным имамам.

Науки о толковании Корана и сунны стали необходимы сразу после смерти пророка Мухаммада для решения текущих задач и развивались параллельно фикху – исламскому праву и юриспруденции. Многие правоведы были искусны в толковании аятов и хадисов, но можно ли было сравнить их комментарии с комментариями истинного имама? Насир Хусрав в одной из своих касыд предостерегает от этого:

Не обольщайся, если некто прослыл  
Знатоком религиозного права (факих) в Балхе и Бухаре.  
Ибо [истинное] знание религии теряется,  
Когда вокруг религии и знания поднимается шум.

[Додыхудоева, Рейснер 2007: 327]

В исмаилизме знание с точки зрения содержания делится на два вида: полное (куллийй) и неполное, «частичное» (джуз’ийй). Первое достижимо только благодаря «поддержке» (та’ййд) свыше и представляет собой благодать, даруемую избранным единицам, но может быть «передано» другим людям, которые самостоятельно способны выработать только частичное знание [Смирнов 2001: 357].

Хамид ад-Дин ал-Кирмани (X–XI вв.), занимавший высокую должность при дворе Фатимидов<sup>5</sup>, утверждал, что пророк и его преемник обладают «поддержкой» от Бога, через которую обретают всю полноту знания: «глаголющий и его замещающие (т.е. пророк и его «преемник». – Т.К.) обладают незыблемым, через поддержку полученным знанием о Писании и Законе как до, так

<sup>5</sup> Фатимиды – династия, основавшая Фатимидский халифат (909–1171) со столицей в Каире и провозгласившая исмаилизм официальной религией. Подробнее см. [Brett 2017].

и после [ниспосылания] оных, а также знанием явного и скрытого [смысла] должного и недолжного, переменного и неизменного, отменяемого и незыблемого» [ал-Кирмани 1995: 190]. Остальные же члены общины, организованные в соответствии со строгой иерархией, «получают свое знание о Писании и Законе от того имама, что служит для них центром, посредством акцидентального научения, благодаря каковому знанию становится возможной их деятельность» [Там же]. Таким образом, знание имама «поддержано» самой божественной сущностью, тогда как остальные члены общины принимают знания в уже опосредованном виде от приближенных к имаму лиц. Насир Хусрав сравнивает имама времени с плодоносящим деревом, к которому следует стремиться всякому, желающему вкушать плод истинного знания: «этот муж подобен дереву, плодом которого является мудрость. Несмотря на то, что он находится на земле, с ним связана небесная поддержка [...] Тот, кто удаляется от этого дерева и не ищет от его духа пользы, тот не достигает живой жизни» [Носири Хусрав 2005: 560].

Насир Хусрав сравнивает исмаилитское знание, т.е. знание «скрытых» смыслов, с великим сокровищем, доступ к которому имеет только его хранитель – «имам времени» (имām-и рузгār, имām-и замāна), т.е. действующий исмаилитский имам<sup>6</sup>. Имама времени называли также «хранитель сокровищницы», «хранитель сокровищницы накопленного знания», «попечитель Божественной тайны», «дающий пропитание душам правоверных». Богоизбранность имама – важная религиозно-мистическая составляющая учения исмаилитов.

Я укажу тебе путь, перед кем склониться  
В пояском поклоне – перед [статным], словно тополь, станом.  
Перед тем, перед кем знающий склоняется в поклоне, кого Господь  
Избрал из всех людей для водительства.  
Перед тем, воздействие чьей справедливости сотрет  
С лица земли [самый] образ тирании, –  
Перед имамом времени (имām-и замāна), ведь никогда  
Его сторонников самирит<sup>7</sup> не собьет с пути колдовством.  
[Додыхудоева, Рейснер 2007: 319]

Имам – не только лицо, обладающее некоторой благодатью или тайным знанием, но причина и фундамент мироздания. Шииты-имамиты полагали, что без имама наступит конец света, так как именно его личность – залог существования мира. Исмаилиты, выделившиеся из среды шиитов-имамитов после смерти Джафара ас-Садика в 765 г.<sup>8</sup>, восприняли эту идею и позднее разработали

<sup>6</sup> Исмаилиты верили, что после смерти пророка Мухаммада имам из его потомков всегда присутствует в мире, и называли его имамом или имамом времени, т.е. имамом определенной эпохи. Даже если исторические обстоятельства складываются так, что действующего имама нет, всё равно считается, что он находится в сокрытии. *Давр ас-самр* – период, когда имам сокрыт от своих последователей, противопоставляется *давр ал-кашф* – «периоду открытости». В истории исмаилизма было несколько «периодов сокрытия» имама.

<sup>7</sup> Аллюзия к аятам Корана (20: 85–87), в которых рассказывается, как самаритянин искушал народ Моисея с помощью Золотого тельца.

<sup>8</sup> В 765 г. после смерти шестого имама Джафара ас-Садика (702–765) община имамитов раскололась на несколько групп, которые разошлись во мнениях относительно его преемника.

целую философскую систему, в которой «имам времени» играет ключевую роль как на гносеологическом уровне – он ключ к постижению «скрытых» смыслов, так и на метафизическом – всё сущее не может существовать без имама, ибо он осуществляет связь между материальным миром и духовным:

Людам в своем Слове истинной веры  
Он приносит Послание своего отца и предков.  
Его душа проникнута Божественной субстанцией (*джавхар*),  
И потому мир един с той субстанцией и покоен.

[Додыхудоева, Рейснер 2007: 329]

Исмаилитов упрекали, что в поисках скрытых смыслов они игнорировали законы шариата и нормы морали. Например, в сочинении «Ответ материалистам» (*Ар-Радад ‘алā ад-дахриййа*)<sup>9</sup> Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897), видный представитель исламского реформаторского и обновленческого движения конца XIX в., приписывал исмаилитскому имаму времени следующие слова: «...они возгласили следующее: “В Судный день обязанности и сам Закон будут упразднены, равно как и действия, связанные с телом или духом. Судный день – это появление Хранителя истины, а Хранитель истины – это я. Делайте то, чего желаете: с сегодняшнего дня совесть избавлена от бремени Закона!” (иначе говоря, врата человечности закрываются, а врата животности – напротив, распахиваются настезь)» [ал-Афгани 2021: 41–42]. Между тем в трактатах исмаилитских философов подчеркивается необходимость соблюдения закона, так как шариат – это явленные законы, а познать скрытое без явленного невозможно.

Хамид ад-Дин ал-Кирмани в трактате «Успокоение разума» (*Рахāt ал-‘ақл*, 1021/1022) настаивает на необходимости следования законам шариата: «читатель должен прежде упражнять душу свою, очищая, подготавливая и исправляя ее в делах поклонения, коих обряды сообщены Мухаммедом-Избранником (да благословит и приветствует его Бог!), ведь как огонь расплавляет металлические тела, когда обретают они свое совершенство, так и дела сии способствуют исправлению души, очищению и упражнению ее и оздоровлению субстанции ее. Он также должен прежде оживить ее исполнением религиозных

---

Унаследовать имамат должен был Исма‘ил б. Джа‘фар ас-Садик, однако, согласно ряду источников, он умер раньше своего отца, между 754 и 763 г. Одна из отколовшихся после смерти имама ас-Садика групп отрицала смерть Исма‘ила и верила, что рано или поздно он возвратится в качестве махдī (мессии). Большинство признало в качестве нового имама его здравствовавшего сына ‘Абдаллаха ал-Афтах, родного брата Исма‘ила. Когда несколько месяцев спустя ‘Абдаллах умер, основная часть приверженцев признали законным имамом сводного брата Исма‘ила и ‘Абдаллаха – Мусу ал-Казима, впоследствии ставшего седьмым имамом шиитов-двунадесятников.

<sup>9</sup> Дахритами называли последователей тех учений, которые утверждали вечность и несотворенность мира, отрицали независимость души от тела, не признавали воскрешения мертвых в день Страшного суда. Ал-Афгани не делает различия между учением о природе античных мыслителей, взглядами арабо-мусульманских дахритов (к которым причислил исмаилитов) и учением европейских материалистов XIX в., тем самым утвердив тождественность понятий «натурализм», «материализм» и «дахриййа» в своем сочинении. Подробнее об этом см. [Корнеева 2022].

предписаний и законов и подчинить ее власти пророка (да благословит и приветствует его Бог!), главы общины и предводителя праведных, а также замещающих его имамов (мир им!), дабы приучилась она к Законоустановленному и уподобилась бы страстотерпцу, который не способен совершить желаемое, если то не разрешено...» [Ал-Кирмани 1995: 33–34].

По мнению Насира Хусрава, необходимо сначала постичь явленный смысл Откровения, выраженный в предписаниях шариата, а уже после достижения определенного уровня подготовки приступить к изучению науки истолкования ('илм-и та'вил), т.е. исмаилитского учения: «Однако не следует пренебрегать танзилем (явленным текстом Откровения. – Т.К.) ради надежды достижения та'вила (внутреннего смысла. – Т.К.) Божьего Писания, как, например, если садовник пренебрегает листьями и ветвями дерева в надежде получения его плодов и семян» [Носири Хусрав 2005: 478].

### **Исмаилитский социум как место реализации «явного» и «скрытого»**

Законы шариата устанавливали норму взаимоотношений в рамках всей уммы, но в результате развития учения об имамате сформировался второй уровень социальных отношений – уже в рамках исмаилитской общины.

Термин да'ва(т) имеет несколько значений: это и организация религиозно-политической миссии исмаилитов со строгой иерархией; и географическая область распространения исмаилитского учения; и конкретные приемы исмаилитских проповедников-дә'й. На протяжении многих веков исмаилиты тщательно скрывали истинное устройство системы да'ва(т) и функции дә'й, поэтому до нас дошли лишь несколько сочинений, посвященных этой теме<sup>10</sup>. Во времена политического триумфа исмаилитской общины да'ва включал в себя не только территорию существующего государства (давля), но и регионы за пределами владений исмаилитских халифов, в которых проживали и вели миссионерскую деятельность исмаилитские проповедники. Такие регионы назывались «островами» (джазә'ир, ед.ч. джазйра). Однако и во времена «благоразумного сокрытия своей веры» (тақийа) миссионерская сеть продолжала активно действовать.

Во главе всей общины стоял имам времени, который назначал глав (худджа(т) – «доказательство») территорий-«островов». Худджа был ответственен как за общую линию распространяемого исмаилитского учения, так и за организацию сети из проповедников-дә'й более низких рангов. Сколько именно было ступеней в общине исмаилитов – вопрос открытый. Возможно, с течением времени в изменяющихся условиях их число менялось: так, В.А. Иванов перечисляет десять ступеней [Иванов 2011: 29], а Р. Назариев двенадцать, начиная с имама [Назариев 2011: 226]. Последнее уточнение является важным, так как более широко исмаилитская иерархия начинала свой отсчет с Бога, затем шли пророк и его «преемник», и только на четвертой ступени стоял «имам

<sup>10</sup> Подробнее об этом см. [Walker 2007: 3–5; Иванов 2011: 21–60].

времени». Такое смелое расширение понятия да'ва было подкреплено учением об изоморфизме разных уровней мироздания: духовный, материальный и религиозные миры имеют одинаковую структуру и принципы взаимодействия, которые можно описать при помощи схемы «дающий [пользу] – принимающий [пользу]». Человек уникален – он принадлежит всем трем мирам: его тело материально, его душа происходит из духовного источника (из Всеобщей Души, согласно Насиру Хусраву, или из Разума, согласно Хамид ад-Дину ал-Кирмани), ему дарована возможность постичь «скрытые» смыслы Откровения Бога через толкования «преемника» и его наследников имамов. Согласно философам-исмаилитам, всё сущее в мире суть воплощенное в материи знание, а потому высшей ценностью и целью пребывания в дольном мире является «раскрытие» знания из материальной или явленной оболочки и накопление его – сначала знания о физическом мире, а на более высоком уровне – «истинного» знания, т.е. принятие исмаилитского учения.

Императив «познай!» проходит красной нитью в сочинениях исмаилитских философов. Разрабатывая учение о метафизике, исмаилитские философы утверждали, что повеление Бога «Будь!», с которого началось сотворение мира, ввело в бытие Разум. Рассуждая о цели творения, мыслители пришли к выводу, что подобно тому, как дерево произрастает из упавшего плода и целью его существования является плод, потенциально заключающий в себе такое же дерево, целью сотворения мира есть разум человека – тот самый «плод», который потенциально содержит в себе весь мир:

Человек – саженец, а разум его – плод,

Иной ценности, кроме плодов, нет у саженца.

[Додыхудоева, Рейснер 2007: 322]

Для обретения знаний человек обладает орудиями – это и органы тела, которое способно воспринимать чувственно-ощущаемые явления, и способности разумной души, такие как память, воображение, мысль и речь. Хамид ад-Дин ал-Кирмани утверждал, что «предельная цель души в сих действиях (познание при помощи душевных сил. – Т.К.) – объять то, что скрыто от чувств и вне[природно], и в знании и утверждении единства (*тавхид*) достичь той степени, когда ни одно сущее не ускользнет от ее познания, дабы [непознанным] остался лишь Тот, от Кого произошло всё сущее» [ал-Кирмани 1995: 368]. Таким образом, мы видим, что, во-первых, границы познания индивидуальной разумной души совпадают с границами познаваемого Разумом, а, во-вторых, Бог остается вне границ познаваемого и утверждается его абсолютная трансцендентность.

Наибольшим благом с точки зрения мусульманской этики является принятие и соблюдение исламского закона (шариата), что приведет к наибольшему благу для человека и в этой жизни, и в последующей. В исламе в целом (и в исмаилизме в частности) нет противопоставления жизни в этом мире существованию после смерти; хотя они и различны по целому ряду свойств, однако между ними есть согласованность, которая некоторым образом может быть выражена через соотношение «явного» и «скрытого». Исламский закон дан для достижения максимального блага в обоих мирах.

Согласно исмаилизму, соблюдение Закона во всей его полноте и целокупности возможно только в рамках исмаилитской общины. Это объясняется тем, что в форму «явленных» законов и правил воплощено «сокрытое» знание, которое необходимо познать, чтобы достичь «истинности» (хақиқат) божественного Откровения. Осуществление «явленного» и «сокрытого» смыслов понимается как благо, тогда как пренебрежение одним из аспектов закона является злом.

Путь к истине Насир Хусрав сравнивает с прохождением моста Сират. Слово *сират* в переводе с арабского означает «путь» и встречается в Коране с определением *мустақим* «прямой», «правильный», например: «Веди нас путем прямым, путем тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые под гневом, ни тех которые блуждают» (К. 1: 5–7), «Кто в Боге ищет себе охраны, тот ведется к прямому пути» (К. 3: 96), «после сего тех, которые уверовали в Бога и отдали себя под Его охрану, Он обнимет своею милостью, и благостью, и поведет их к Себе по прямому пути» (К. 4: 174) и т.п. Человек объединил в себе два начала: телесное и духовное, неразумное и наделенное силой разума. Как уже было сказано выше, каждое начало имеет свои устремления, которые противоречат устремлениям другого. Чтобы пройти по пути Сират, необходимо найти равновесие и гармонию между двумя составляющими и не пренебрегать потребностями ни одного из них, т.е. соблюдать во благо этого мира «явленный» Закон, и стремиться к истинному знанию, чтобы обрести благо в жизни после смерти: «Если человек опирается на Закон без толкования, то делает из себя вьючное животное, уклоняется в левую сторону и падает с пути в ад. Если же он обучается знанию и, не соблюдая Закона, притязает на [состояние] ангела, то уклоняется в правую сторону и падает с пути в ад. Если же он идет путем человека, использует [способности] как вьючного животного, так и ангела, делает то, что требуется его телу, и обретает знание, которое требует его душа, тогда он идет путем прямым. Когда же он одолевает путь, говорят, что он достиг рая. Именно так, когда он идет верным путем, применяет как знание ('илм), так и действие ('амал), душа его, покидая этот мир, [в котором она прошла] свой путь, достигает высшего мира, местонахождения ангелов и действительного рая» [Насир Хусрав 1999: 68]. Рай переосмысливается в исмаилизме в контексте той роли, которую играет человек в мироздании.

Все процессы на всех уровнях мироздания можно описать схемой «дающих [пользу] – принимающий [пользу]», поэтому человеку становится необходимо не только «принимать [пользу]», но и отдавать ее, т.е. большую роль играет не только индивидуальное самосовершенствование, но и включенность верующего в иерархизированную исмаилитскую общину. В трактатах XI в. эта социальная ответственность человека была осмыслена в эсхатологическом ключе. Согласно представлениям исмаилитских философов, человечество в лице общины исмаилитов призвано завершить творение мира. Разумная душа человека, накопив знания в этом мире, возвращается к своему источнику на духовный уровень мироздания, и совокупность накопленных знаний индивидуальными душами однажды сравнивается со всем массивом знаний Разума, с которого и началось бытие всего сущего, что и ознаменует собой конец

времени. Хамид ад-Дин ал-Кирмани и Насир Хусрав несколько расходятся в деталях концепции со-творения мира человеком, так как они по-разному представляли структуру духовного мира, однако основная мысль у обоих мыслителей одина – невозможно быть индивидуалистом и называться исмаилитом вне исмаилитской общины, так как иначе не будет достигнута конечная цель существования человека как вида.

Насир Хусрав (1004 – после 1074) – оригинальный философ и ярый проповедник исмаилизма. Как свидетельствует он сам в своем травелоге «Книга путешествий» (Сафар-нама), после долгого «сна» бессмысленной жизни в возрасте 40 лет во сне он получил указание отправиться в хадж из родного Балха, где он служил в финансово-податном ведомстве при дворе Сельджукидов. Путешествие растянулось на семь лет, и за это время Насир Хусрав успел не только совершить паломничество к Ка‘бе, но и пожить при дворе Фатимидов в Каире, где он стал адептом исмаилизма и дошел до ступени *доказательства* (хужджа) в исмаилитской иерархии. Вернувшись в Балх, он начал проповедовать, что вызвало негативную реакцию среди суннитских мулл. Насир Хусрав был вынужден бежать в горы Памира, где его проповедь увенчалась успехом. Плодами его скитаний и уединенной жизни в горах стали довольно многочисленные произведения, известные нам сегодня: поэтический сборник, травелог «Книга путешествий» (Сафар-нама) и несколько философских трактатов. Все указанные сочинения написаны на персидском языке, что для реалий мусульманского мира XI в. было необычным, так как языком религии, науки и уж тем более философии считался арабский язык.

Наиболее сложным считается сочинение Насира Хусрава «Свод двух мудростей» (*Джамй’ ал-хикматайн*). Это сочинение написано в 1070 г., а поводом к его составлению послужила касыда<sup>11</sup> другого исмаилита ’Абу-л-Хайсама Джурджани, в которой был поставлен ряд теологических вопросов. Под «мудростями» подразумеваются исламское Откровение и греческая философская мысль: рассуждения представлены как диалог между представителем фальсафы<sup>12</sup> и исмаилитским проповедником, которые обсуждают проблемы души и разума, бытия Бога, творения и т.п.

«Трапеза братьев» (*Хан ал-ухван*) – одно из наиболее поздних сочинений Насира Хусрава, созвучное арабоязычному трактату другого исмаилитского проповедника ’Абу Йа‘куба ас-Сиджистани (ум. около 972/973 г.). Это сходство дает основание предположить, что Насир Хусрав мог сделать перевод сочинения своего единомышленника на персидский язык. Однако в трактате Насира Хусрава содержатся части, которых нет у ас-Сиджистани, и эти разделы следует рассматривать как независимые тексты. Трактат состоит из ста разделов и включает такие темы, как значения слова «Аллах», виды разума и души,

<sup>11</sup> Касыда – наиболее распространенная форма поэзии в Иране вплоть до XIII в. Касыда имеет рифму аа-ба-ва и т.д. и насчитывает от 20 до 170 бейтов. Бейт – основная единица всех жанровых форм персидской и арабской системы стихосложения. Бейт в свою очередь состоит из двух полустиший.

<sup>12</sup> Фальсафа – одно из основных направлений в арабо-мусульманской философии, развивавшее античные модели философствования, особенно аристотелевскую.

различие между духом и душой, возможность наказания бестелесной души или воздаяния, Воскресение и т.д.

В сочинении «Лик веры» (*Ваджх-и дйн*), написанном в 1061 г., Насир Хусрав излагает основы исмаилитского учения и формулирует принципы метода та'вйл. Книга включает в себя 51 главу, в которых говорится о посте, молитве, Коране, религиозных обрядах с позиции исмаилизма.

Трактат «Припасы путников» (*Зād ал-мусāфирйн*), как и «Лик веры», написан в 1061 г. Произведение представляет собой своеобразную энциклопедию, охватывающую почти все мировоззренческие вопросы того времени, начиная от философских метафизических проблем и заканчивая проблемами космографического характера. Трактат состоит из небольшого предисловия и 27 глав, которые имеют собственные подразделы [см.: Носири Хусрав 2005].

«Раскрытие и освобождение» (*Гушāйиш ва рахāйиш*) представляет собой краткий справочник по исмаилитскому мировоззрению, отвечающий на общие религиозные и философские вопросы эпохи Фатимидов. Трактат построен по схеме «вопрос – ответ»: ученик задает вопрос, а Насир Хусрав на него пространно отвечает. Всего в книге содержится 30 таких вопросов – ответов<sup>13</sup>.

«Шесть глав» (*Шииш фақл*), перевод отрывка которого предлагается читателю, – небольшое по объему произведение, в котором лаконично изложена позиция Насира Хусрава по следующим вопросам: о понимании принципа тавхид (1), о слове Бога (2), о Всеобщей Душе и ее положении (3), о появлении человеческой души в материальном мире (4), о необходимости познания пророка, его преемника и имама времени (5), о понимании воздаяния и наказания (6). Хотя были некоторые сомнения относительно принадлежности этого трактата перу Насира Хусрава, тем не менее В.А. Иванов, опубликовавший английский перевод этого трактата в 1949 г., склонен считать это сочинение оригинальным произведением исмаилитского философа по нескольким причинам: «Одна из них – традиция, существующая среди исмаилитов Центральной Азии (хотя мы можем признать, что она далеко не всегда достоверна). Вторая – это ссылка на книгу “Мифтах ва Мисбах” (на стр. 23 оригинального текста), которую автор упоминает как свое сочинение. Та же самая книга, по-видимому, несколько раз упоминается как собственная работа автора в “Хан ал-ихван” <...> Третье и, возможно, самое убедительное доказательство того, что книга принадлежит Насиру, кроется в языке и стиле трактата наряду с терминологией. Ее стиль очень похож на стиль “Гушайиш ва рахайиш” и “Хан ал-ихван”... Ее язык не отличается от языка «Зад ал-мусафирин» и, в меньшей степени, от “Ваджх-и дин” <...> Вообще говоря, язык Насира очень индивидуален, так что трудно подумать, что кто-то еще сможет писать именно в его стиле» [Ivanov 1949: 1–2]. Так как мною был выполнен перевод трактата «Раскрытие и освобождение» на русский язык, то я вполне согласна с В.А. Ивановым относительно общности тем, идей, а главное – лексики и стилистики текстов трактатов *Гушāйиш ва рахāйиш* и *Шииш фақл*.

<sup>13</sup> Подробнее см. [Корнеева 2021].

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Насир Хусрав. Фрагмент трактата «Шесть глав» (Шии фасл)\*.

*Перевод с персидского и комментарии Т.Г. Корнеевой*

#### Глава пятая «О необходимости познания пророка, [его] преемника и имама [времени]»

Познание пророков, [их] преемников и имамов [времени] необходимо так же, как познание слова [Бога], [Всеобщего] Разума и [Всеобщей] Души. В этом необходимо [разобраться самому, а] не следовать авторитетам (би тақлид). Мы видим великую премудрость (хикмат-хā) в создании небес и земли и того, что между ними: в прямоте и искривленности небес и земли, во вращении солнца, [которое] иногда находится [высоко] в небесах, иногда – в центре неба, иногда клонится к какой-то одной стороне неба. Благодаря той [премудрости] тепло и холод сменяют друг друга в мире: земля зимой отдыхает, а летом дает плоды. Та явленная премудрость [устроения] мира указывает, что больше этого мира должен быть Творец (хāлиқ). Творец создал мир (фирāз āварда) и установил премудрость его [устроения].

В людях, которые являются венцом мироздания, мы нашли проявления (аср) [Всеобщего] Разума и [Всеобщей] Души. Мы узнали, что этот мир – одно из творений Души, [созданное] при поддержке (та'ийд) Разума. Когда власти-тели Истины (мир им!) раскрыли нам объяснение этого, то разум принял и познал, что это так. Это так, потому что Всеобщий Разум является истинным имамом этого мира, а индивидуальные разумы занимают положение верующих [при нем]. Когда воздействует Всеобщий Разум, тогда частный разум это [воздействие] воспринимает. А когда воздействие исходит не от Всеобщего Разума, тогда [частный] разум этого не воспринимает. Части можно верно понять, исходя из целого, как сказал Бог Всевышний: «Ужели они внимательно не рассматривали Корана? Если бы он был не от Бога, то наверное нашли бы в нем много противоречий» (К. 4:84<sup>1</sup>).

Возведение этого к первоистоку (та'вйл) таково: Коран в своей явленной форме состоит из притч, и разум их не постигает и [оттого] впадает в заблуждение, если их смысл не будет [прояснен] истинным имамом. Поскольку мы видели премудрость [устроения] мира и творений и не нашли в себе сил объяснить этого, пока нам не сказали, то Бог Всевышний решил послать кого-нибудь из людей, чтобы он объяснил людям (халқ) творение мира и наставил их идти путем истинным. И этот человек в нашем мире должен занимать то же положение, что и Разум в духовном мире. Этот человек – глаголющий (нāтиқ) (мир ему!). Он может при помощи знания воспринять все силы Всеобщей

\* Перевод с персидского языка выполнен по изданию [Nasir Khusraw 1948: 32–38].

<sup>1</sup> Здесь и далее Коран цитируется по переводу Саблукова Г.С.

Души и стать посредником между двумя мирами. Он воспринимает [знание] из нематериального мира своим чистым сердцем и доводит его до физического мира литературным языком. Господь Всевышний сказал: «Верный дух свыше низвел его на сердце твое, чтобы ты был праведником, на чистом арабском языке» (К. 26:193–195).

Итак, глаголющий в материальном мире есть конечный предел в знании и нет выше него ни одного другого предела, облеченного в материю. Он воспринял [знания непосредственно] из высшего мира чистой душой, а не посредством физических ушей так, как мы слышим.

«Сегодня» для Всеобщей Души то же, что и «начало всего сущего» (аввал и хастй-хā), так как она вне времени. В физическом мире она проявляется во времени и постепенно благодаря тем силам, что получила от Всеобщего Разума. Посланник (расул) тоже те силы, которые он воспринял своей чистой душой из высшего мира, передал человеку, который достоин был хранить (вадй'ат) [божественные] знамения и нераскрытые тайны во всей полноте, не нуждаясь в объяснениях и подробностях. Этот человек был *основой* (асас) [пророка], и он должен был передать [эти знамения и нераскрытые тайны] людям в [подходящее] время и с необходимыми объяснениями, как сказал Бог Всевышний: «Коран разделили Мы на отделы, для того, чтобы ты читал его людям с расстановками: для того Мы ниспослали его разновременными ниспосланиями» (К. 17:107).

То есть чтобы потомки [пророка Мухаммада], которые будут имамами, по повелению Бога в свои эпохи объясняли своим народам [знамения и нераскрытые тайны] и ниспосланное возводили к первооснове (аз танзил ба та'вил āваранд) и в свое время распространяли их среди людей. [Пророк] в конце своей жизни завещал своим потомкам, которые будут истинными имамами (имāmāн-и ҳаққ), доводить до людей объяснения [скрытых смыслов], когда это уместно. Бог Всевышний сказал: «Ты только наставник им, как и каждому другому народу был свой руководитель» (К. 13:7).

Так же, как этот мир явлен Всеобщей Душой (фарāз āварда-йи нафс-и кулл) благодаря поддержке Всеобщего Разума, религиозный мир ('āлам-и дйн) раскрыт *основой* благодаря силам глаголющего (мир ему!). И так же, как в нематериальном мире первым из всех пределов является Разум, и всё, что есть в высшем мире, кроме Разума, ниже его. Ниже него располагаются в иерархии усердие (джидд), раскрытие (фатах) и воображение (хāйāl). Усердие, раскрытие и воображение суть основания ('аслха) высшего мира и явлены в этом мире. Разуму соответствует глаголющий, который есть предел (ғāйат) и край (нихāйат) человеческого рода. Он для душ людей подобен небесной обители, и ничто из земного не может его достичь. Ниже него находится *основа*, подобно Всеобщей Душе [относительно Всеобщего Разума]. *Основа* – владыка тавила (худāванд-и та'вил) и творец толкования шариата так же, как Всеобщая Душа – устроительница (худāванд-и тарқиб) нижнего мира. Ниже, что соответствует уровню усердия (джидд) [в высшем мире], стоит имам, а [уровню] раскрытия (фатах) [в высшем мире] соответствуют *врата имама* (бāб-и имām) [в нижнем мире], тогда как воображению соответствует *доказательство* (худжжат). Пять пределов нижнего [мира] соответствуют пяти пределам

вышнего [мира]. Пророк сказал: «Я взял от пяти пределов и отдал пяти пределам». Поэтому говорят, что поддержка (та'йид) ниже *доказательства* не нисходит. Эти пять пределов – владыки поддержки. Знание истинностей ('илм-и ҳаққā'иқ) доводится до человечества (ҳалқ) по повелению владык своих [временных] циклов (давр) и глаголющих своей эпохи (замāна), чтобы религиозный мир оставался крепким. Поскольку эти пять пределов вышнего мира получают поддержку из Слова Бога (слава Ему!) и передают [ее] нижнему миру, постольку нижний мир остается крепким.

Затем мы скажем, что человеческая душа связана (пайваста) с [земным] телом (кālбад). Она не может отделиться от земли, которая есть предел всех тел. Земля не может отделиться от воды, которая есть ее предел и которая составляет ее влажность. Вода в свою очередь ограничена воздухом, а воздух – огнем. Все вместе они образуют нижний мир, и ни один [из элементов] не отделен от другого, так что даже наибольшая из сфер огромного небосвода связана с наименьшей точкой в центре земли. Всеобщая Душа при поддержке Разума является кормилицей (парвардагār) и блюстительницей (нигāхбāн) всего этого. Точно так же религиозный мир, который занимает [по отношению ко Всеобщей Душе] положение *откликнувшегося* (мустаджīb), подобно людям в физическом мире, тогда как его верхний предел является *призывающим* (ма'зūн), как земля является пределом для тела человека. Пределом для призывающего выступает *просящий* (дā'й), а пределом для *просящего* – *доказательство* (ҳуджжат). Для *доказательства* предел – *врата имама* (бāб-и имām), как для предел воздуха – огонь. Для *врат имама* пределом выступает имам, как для огня пределом будет небосвод. И все они связаны (пайваста) друг с другом. Точно так же [всё] связано в мире истинности ('āлам-и ҳаққат), начиная от истинного имама (имām-и ҳаққ), который подобен небосводу, и заканчивая самым слабым *откликнувшимся*, который подобен самой малой точке в центре земли. Ни одна вещь [в мироздании] не потеряна.

*Основа* (асās) является кормильцем (парвардагār) и блюстителем (нигāхбāн) всех этих пределов при помощи поддерживающих сил (ба қувват-и та'йид), [которые он получает] без посредника, как Душа осуществляет надзор (нигāхбāни кардан) за нижним миром при поддержке Разума. Каждый уровень, упомянутый выше, занимает по отношению к нижестоящему положение имама. Бог Всевышний говорит: «Будет день, в который Мы созовем всех людей с их вероучителями» (К. 17:73), т.е. призовем откликнувшегося к [его] призывающему, а призывающего – к просящему (дā'й), а просящего – к доказательству, а доказательство – к вратам, а врата – к имаму, а имам – к основе, а основу – к глаголющему. Посланник Бога (да благословит его Бог!) сказал: «Мы [происходим] из света (нūr) Бога, и наша группа (ши'атнā) подобна благословенному дереву, у которого есть корень, ветви и листья»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Насир Хусрав дает следующий персидский перевод этого изречения пророка Мухаммада: «Я и основа происходим из божественного света, наши приверженцы (ши'атāн-и ма) – из нас, как дерево, у которого должны быть корень, ветви, плоды и листья, исходящие из него». Таким образом, исмаилитский мыслитель уточняет понятие «мы», под которым

Итак, по указанию этого сообщения (хабар)<sup>3</sup>, каждый верующий, который присягает ('ахд) имаму своего времени, становится одним из потомков Избранного<sup>4</sup> (да благословит его Бог и приветствует!) из божественного света. Его возвращение (бāз гашт-и ӯ) должно быть тем же, что и возвращение [к] дереву, так как это – его лист. Когда же верующий вернулся к своей истинной семье и воспринял истину, и повиновался (та'ат дāшт) внешнему и внутреннему (ба-зāхир ва бāтин), он, оставаясь слабым в этом мире, входит в круг имама своего времени и занимает более [высокое] положение, как сказал Бог Всевышний: «Бог не стыдится представить в притчу какогонибудь комара или что-либо ничтожнее его» (К. 2:24).

Возведение этого [хадиса] к первоисточнику состоит в том, что комар, каким бы маленьким он ни был, подобен слону – самому большому из животных: в своей воле он не слаб в отличие от внешнего сходства. Эта притча о слабом (да'иф) откликнувшемся, который в своем внешнем облике (сӯрат-и нафсāнӣ) подобен комару. Когда же он присягает имаму своего времени и становится послушен (та'ат) в [посильной для него] мере, он в своей слабости получает долю (нафӣб) своего владыки (худāванд), как комар обнаруживает в себе форму слона, несмотря на свой малый размер.

[Если же] люди, которые в конечном счете являются его творениями, послушны пределам нижнего [мира] в той степени, как о них было сказано, и познают пределы высшего [мира], тогда они вернутся к своему создателю, которым является Разум, и через него достигнут высшего мира. Они будут, как и Всеобщий Разум, совершать поклонение Богу в благодарность ('ибāдат-и шукр-и бāрӣ), и кроме этого нет Ему другого поклонения. Когда душа достигает высшего мира в состоянии послушания (мутӣ'āн), у нее нет иной формы поклонения, кроме благодарности Богу (слава Ему!). Как говорит Бог о тех, кто наслаждается покоем в раю: «Возглас их там: хвала Тебе, Боже! Привет им там: мир! Заключение их возгласа: слава Богу Господу миров!» (К. 10:10).

Итак, мы изложили принципы (марāтиб) религии, высшие и низшие, всё, что требуется знать каждому верующему.

Однако знание (шинāхтан) этих семи пределов<sup>5</sup>, которые называют «небесными харфами» (хурӯф-и 'улвӣ)<sup>6</sup> и которые символизируют (мисл зада) предопределение (қадар), есть [знание] этих семи харфов. Коротко говоря, объяснение этого следующее: знай, что харф есть предел (кинāра) вещи.

понимает пару «глаголющий – основа», которые в религиозном мире занимают положение Всеобщего Разума и Всеобщей Души в нематериальном мире.

<sup>3</sup> Хабар («новость») – синоним к слову хадӣс («произошедшее»), которым обозначается рассказ о некоем событии из жизни пророка Мухаммада. Хадисы составляют сунну пророка – сборник рассказов о поступках и изречениях по разным поводам пророка. Сунна является вторым после Корана источником мусульманского права (фикх).

<sup>4</sup> Мустафā – эпитет пророка Мухаммада.

<sup>5</sup> То есть Всеобщий Разум, Всеобщая Душа, пророк, основа, имам, врата имама, доказательство.

<sup>6</sup> Харф (мн.ч. хурӯф) – базовое понятие грамматики арабского языка, минимальная часть слова, которая состоит из двух компонентов – согласного и гласного (Сv). Харф прежде всего является звуковой, а не графической единицей.

Посланники (мир им!) находились между двумя этими мирами: своей нематериальной душой они соприкасались с краем (кинāра) нематериального мира, а телом – с краем материального мира. И каждый из посланников, что были, соприкасался с пределом того мира в той степени и на том уровне, чтобы в соответствии с ними получить пользу (фā’ида гирифта) и принести в этот мир. Қā’им<sup>7</sup> (да пребудут с нами его молитвы!), предел пределов, есть искомая цель (мурād) [процесса] творения Всеобщей Душой и имеет наиболее полную долю (насиб) в том мире. Даже полнота (тамāmй) Всеобщей Души зависит от него.

Итак, необходимо знать, что Адаму соответствует тот предел (кинāра) [вышнего мира], который называется «нун»; Мусе соответствует предел, который называется «йа», Қā’им будет соответствовать тому пределу, что зовется «ра» – это последнее место. Сначала призовут Мухаммада, а затем Қā’им’а. Мухаммаду соответствовал предел под названием «дал». Каждый из этих харфов имеет свое объяснение, но мы в начале сего трактата условились следовать в нем принципу краткости. Когда же верующий познает значение каждого харфа из этих харфов и приобретет твердую уверенность (и’тиқād) в величии каждого из них как обозначающего положение посланников [Бога], он будет удовлетворен. Ведь сколько бы ни было объяснений сказанному, [человеческая] речь не передаст полноту описания духовных пределов (худūd-и рӯхā-нй), так как речь телесна (джисм) и состоит из харфов, движений языка и воздуха. Телесное может описать лишь телесное. Когда же разумный человек (хирадманд) прочтет эту главу, то узнает, что всё сказанное нами – истина. Истина состоит в том, что мы обязаны повиноваться, как смиренные рабы, владыке времени<sup>8</sup> (да будут молитвы Господа на его верных рабах!). Да пребудет с нами помощь Бога!

### Список литературы

- Ал-Афгани 2021 – *Ал-Афгани, Джамал ад-дин*. Ответ материалистам. М.: ИД «Медина», 2021. 64 с.
- Ал-Газали 2011 – *Ал-Газали, Абу Хамид*. Возрождение религиозных наук: в 10 т. Т. 1. 2-е изд. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 424 с.
- Ал-Кирмани 1995 – *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат ал-акль). М.: Ладомир, 1995. 510 с.
- Додыхудоева, Рейснер 2007 – *Додыхудоева Л., Рейснер М.* Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. 383 с.
- Иванов 2011 – *Иванов, В.А.* Очерки по истории исмаилизма. СПб.: Зодчий, 2011. С. 21–60.
- Корнеева 2019 – *Корнеева Т.Г.* Проблема Первоначала в философии Насира Хусрава // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 65–80.

<sup>7</sup> Қā’им – «восставший», член семьи пророка Мухаммада, приход которого ожидается в конце времен для восстановления справедливости и чистоты ислама. У исмаилитов и шиитов-двухнадесятников термин қā’им служит синонимом эсхатологического махдй («ведомый верным путем»).

<sup>8</sup> То есть имаму времени.

- Корнеева 2021 – Корнеева Т.Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. М.: ООО «Садра», 2021. 224 с.
- Корнеева 2022 – Корнеева Т.Г. «Ответ материалистам»: справедлив ли ал-Афгани к исмаилитам? Ислам в современном мире. 2022. Т. 18 (1). С. 67–84.
- Назариев 2011 – Назариев Р. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава. Душанбе: Ирфон, 2011. 349 с.
- Насир Хусрав 1999 – *Нāсир Хусрав*. Гушāйиш ва рахāйиш. London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1999. 92 с. (На перс. яз.)
- Носири Хусрав 2005 – *Носири Хусрав*. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. Душанбе: Нодир, 2005. 635 с.
- Нофал 2015 – *Нофал Ф.О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 150 с.
- Нофал 2017 – *Нофал Ф.О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2017. 136 с.
- Смирнов 2000 – *Смирнов А.В.* Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: Ежегодник. М.: Ин-т философии РАН, 2000, с. 46–70.
- Смирнов 2001 – *Смирнов А.В.* Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 346–382.
- Смирнов 2015 – *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.
- Фролова 2001 – *Фролова Е.А.* Концепции греха в исламской теологии и философской мысли // Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 141–179.
- Brett 2017 – *Brett M.* The Fatimid Empire. Edinburgh University Press, 2017. 339 p.
- Iwanov 1949 – *Iwanov W.A.* Introduction / Nasir-i Khusraw. Six chapters, or Shish Fasl, also called Rawhshna'i-nama. Ismaili Society Series B, 6. Leiden: Published for the Ismaili Society by E.J. Brill, 1949. P. 1–24.
- Nasir Khusraw 1948 – Nasir Khusraw. Shish fasl [Six chapters. Cairo: al-Kitab al-Misri, 1948 (in Persian)]. 47 p.
- Scerce 2000 – *Scerce J.M.* TAFSIR // Encyclopedia of Islam. 2<sup>nd</sup> ed. 12 vols. Vol. X. Leiden: E.J. Brill, 2000. Pp. 83–88.
- Walker 2007 – *Walker P.E.* Introduction // Master of the age: an Islamic treatise on the necessity of the imamate: a critical edition of the Arabic text and English translation of Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Kirmānī's al-Maṣābīḥ fīthbāt al-imāma / By P.E. Walker. London; New York: I.B. Tauris, 2007. P. 1–34.

## References

- Al-Afghani, Jamal al-Din. *Otvēt materialistam* [The Answer to the Materialists]. Moscow: ID «Medina», 2021. 64 p. (In Russian)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Vozrozhdenie religioznykh nauk* [Revival of Religious Sciences]. In 10 vols. Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed. Makhachkala: Nurul irshad, 2011. 424 p. (In Russian)
- Al-Kirmanī, Hamid al-Din. *Uspokoenie razuma (Rahat al-akl')* [Peace of Mind]. Moscow: Ladomir, 1995. 510 p. (In Russian)
- Brett, M. *The Fatimid Empire*. Edinburgh University Press, 2017. 339 p.
- Dodykhudoeva, L., Reysner, M. *Poeticheskij yazyk kak sredstvo propovedi: koncepciya «Blagogo Slova» v tvorchestve Nasira Husrava* [Poetic Language as a Means of Preaching: the Concept of the “Good Word” in the Work of Nasir Khusraw]. Moscow: Natalis, 2007. 383 p. (In Russian)

Frolova, E.A. Konceptii grekha v islamskoj teologii i filosofskoj mysli [Concepts of Sin in Islamic Theology and Philosophical Thought]. *Universalii vostochnyh kul'tur*. Moscow: Izd. Firma "Vostochnaya literatura" RAN, 2001, pp. 141–179. (In Russian)

Iwanov, W.A. *Ocherki po istorii ismailizma* [Essays on the History of Ismailism]. Saint Petersburg: Zodchiy, 2011. P. 21–60. (In Russian)

Iwanov, W.A. Introduction, in: Nasir-i Khusraw. *Six chapters, or Shish Fasl, also called Rawshsna'i-nama*. Ismaili Society Series B, 6. Leiden: Published for the Ismaili Society by E.J. Brill, 1949. P. 1–24.

Korneeva, T.G. «Otvét materialistam»: spravédliv li al-Afgani k ismailitam? [“The Answer to the Materialists”: Is Al-Afghani Fair to the Isma‘ilis?]. *Islam in the Modern World*. 2022, 18 (1), pp. 67–84. (In Russian)

Korneeva, T.G. *Nasir Husrav i ego filosofskie vzglyady* [Nasir Khusraw and His Philosophical Views]. Moscow: OOO “Sadra”, 2021. 224 p. (In Russian)

Korneeva, T.G. Problema Pervonachala v filosofii Nasira Husrava [The Primordial in the Philosophy of Nasir Khusraw]. *Islam in the Modern World*. 2019; 15 (4), pp. 65–80. (In Russian)

Nasir Khusraw. *Gushayish va rahayish* [Knowledge and Liberation]. London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1999. 92 p. (in Persian)

Nasir Khusraw. *Shish fasl* [Six Chapters]. Cairo: al-Kitab al-Misri, 1948. 47 p. (in Persian)

Nazariev, R. *Social'naya filosofiya «Ihvan as-safa» i Nasira Husrava* [The Social Philosophy of “Ikhwan al-Safa” and Nasir Khusraw]. Dushanbe: Irfon, 2011. 349 p. (In Russian)

Nofal, F.O. *Ibrahim ibn Sajjar an-Nazzam* [Ibrahim ibn Sayyar al-Nazzam]. Moscow: OOO “Sadra”: Yaziki slavyanskoy kulturi, 2015. 150 p. (In Russian)

Nofal, F.O. *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoj shkoly mutazilizma* [Abu al-Qasim al-Kabi and the Decline of the Baghdad School of Mu'tazilism]. Moscow: OOO “Sadra”: Yaziki slavyanskoy kulturi, 2017. 136 p. (In Russian)

Nosiri Khusraw. *Zad al-musafirin*. Pripasy putnikov [The Nourishment of the Wayfarers]. Dushanbe: Nodir, 2005. 635 p. (In Russian)

Scerce, J.M. Tafsir, in: *Encyclopedia of Islam*. 2<sup>nd</sup> ed. 12 vols. Vol. X. Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 83–88.

Smirnov, A.V. *Nravstvennaya priroda cheloveka: arabo-musul'manskaya tradiciya* [The Moral Nature of Man: the Arab-Muslim Tradition]. *Ethical Thought: Yearbook*. Moscow: In-t filosofii RAN, 2000, pp. 46–70. (In Russian)

Smirnov, A.V. *Slovar' kategorij: arabskaya tradiciya* [The Dictionary of Categories: Arabic tradition]. *Universalii vostochnyh kul'tur*. Moscow: Izd. Firma “Vostochnaya literatura” RAN, 2001. P. 346–382. (In Russian)

Smirnov, A.V. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kul'tura. Smysl*. [Consciousness. Logics. Language. Culture. Meaning]. Moscow: Yaziki slavyanskoy kulturi, 2015. 712 p. (In Russian)

Walker, Paul E. Introduction, in: *Master of the age: an Islamic treatise on the necessity of the imamate: a critical edition of the Arabic text and English translation of Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-Kirmānī’s al-Maṣābiḥ fīthbāt al-imāma*. London; New York: I.B. Tauris, 2007. P. 1–34.

## РЕЦЕНЗИИ

*В.В. Слепцова*

### **Бытие-в-Боге, Благо, аффекты: еще раз о религии у Спинозы\***

*Валерия Валерьевна Слепцова* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: [valeriya.v.sleptsova@gmail.com](mailto:valeriya.v.sleptsova@gmail.com)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4490-4066>

В статье рассматривается интерпретация «Этики», – одного из известнейших произведений Бенедикта Спинозы – предложенная современным историком философии Клэр Карлайл. Карлайл отходит от общепринятой трактовки идей Спинозы как классического пантеизма или панентеизма, заменяя эти термины понятием «бытия-в-Боге», которое оказывается ключевым в концепции Спинозы, формирующим как онтологию, так и этику. Необоснованно расширяя понятие теологии, Карлайл утверждает, что у Спинозы невозможно отделить философию от теологии. Основные концепты спинозизма (три вида познавательных способностей, влечения, действия, желания, успокоения/удовлетворения и т.д.) и «бытие-в-Боге» Карлайл связывает с пониманием Спинозой блага: Благо не является чем-то внешним по отношению к Богу, равно как и не положено вне нашей воли в качестве причины ее склонности и предпочтений. Наградой за добродетель, итогом морального поведения, оказывается сама добродетель, никакой внешней цели она не имеет. Карлайл обнаруживает сходства между идеями Спинозы и Фомы Аквинского, проводит параллели между их пониманием Бога и *religio*. Параллели эти представляются по существу формальными. Хотя Спиноза транслирует средневековое понимание *religio* как добродетели, содержательно его учение не согласуется с христианским мировоззрением. Говорить о религиозности его философии также кажется поспешным, поскольку голландский философ жестко разграничивал религию и философию.

**Ключевые слова:** бытие-в-Боге, панентеизм, пантеизм, религия, Спиноза

**Ссылка для цитирования:** *Слепцова В.В.* Бытие-в-Боге, Благо, аффекты: еще раз о религии у Спинозы // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 1. С. 143–153.

---

\* Рец. на: *Carlisle C.* Spinoza's Religion: A New Reading of the Ethics. Princeton: Princeton University Press. 2021. 286 p.

## Being-in-God, Goodness, Affects: once again about Spinoza's Religion

*Valeriya V. Sleptsova*

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

e-mail: [valeriya.v.sleptsova@gmail.com](mailto:valeriya.v.sleptsova@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4490-4066>

In this paper, I consider Clare Carlisle's treatment of the Spinoza's *Ethics*. Carlisle departs from the generally accepted interpretation of Spinoza's ideas as classical pantheism or panentheism. She replaces these terms with the concept of "being-in-God", which turns out to be the key concept in Spinoza's philosophy. This concept forms both ontology and ethics. In my opinion, Carlisle unreasonably expands the concept of theology, when she argues, that it is impossible to separate philosophy from theology in Spinoza's works. The basic concepts of Spinozism (three types of cognitive abilities, attraction, action, desire, "acquiescentia", etc.) and "being-in-God" Carlisle connects with Spinoza's understanding of the good: Good is not something external to God nor it is supposed to be outside our will as the cause of its inclinations and preferences. The reward for virtue, that is the result of moral behavior, is virtue itself, and it has no external goal. Carlisle discovers similarities between the ideas of Spinoza and Thomas Aquinas, and draws parallels between their understanding of God and *religio*. These parallels seem purely formal. Although Spinoza translates traditional understanding of *religio* as a virtue, his teaching is not consistent with the Christian worldview in content. It also seems hasty to talk about the religiosity of his philosophy, since the Dutch philosopher sharply distinguished between religion and philosophy.

**Keywords:** being-in-God, panentheism, pantheism, religion, Spinoza

**Citation:** Sleptsova V.V. "Being-in-God, Goodness, Affects: once again about Spinoza's Religion", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 143–153.

Спиноза, по справедливому замечанию одного из известных отечественных исследователей его творчества, А.Д. Майданского, «многолик, как сама философия... [с]колько есть философских школ, столько и несхожих портретов Спинозы» [Майданский 2012: 7]. Наглядной иллюстрацией этой мысли служит недавно вышедшая книга Клэр Карлайл «Религия Спинозы: новое прочтение "Этики"» [Carlisle 2021]<sup>1</sup>.

Во Введении автор ставит задачи и очерчивает методологию, которой будет пользоваться при решении этих задач. Начало несколько провокативно, поскольку автор открывает книгу словами: «Бенедикт де Спиноза не имел религии, по крайней мере, в обычном смысле этого слова» [Ibid.: 1]. Автор, однако, осознаёт несоответствие этого утверждения названию ее книги и подробно разъясняет, что целью данной книги послужило, с одной стороны,

<sup>1</sup> Клэр Карлайл – профессор философии в Королевском колледже Лондона, в сфере ее академических интересов – философия Кьеркегора и Спинозы.

стремление дать новую интерпретацию «Этики» Спинозы путем подробного рассмотрения ее религиозного и теологического значения. С другой стороны, по мнению автора, подробный анализ идей Спинозы показывает, что тому самому разделению «светского» и «религиозного», сложившемуся во многом в век Спинозы, этот мыслитель и бросает вызов.

Ключевой идеей, на которой, по мнению автора, строится вся онтология, эпистемология и этика Спинозы, является то, что автор называет «бытием-в-Боге» и этот основной принцип не позволяет отделить у Спинозы философию от теологии. Поясняя понятийный аппарат, автор показывает, что использует термин *теология* в его наиболее широком и буквальном смысле, как «рассуждения о Боге и вещах в их отношении к Богу» [Carlisle 2021: 8]. Здесь возникает первый вопрос: насколько правомерно подобное расширение термина, поскольку очевидно, что при такой трактовке в область теологии попадают феномены, ничего общего с ней не имеющие, например, атеистические воззрения будут представлять собой, согласно такому определению, теологию, ведь отрицание существования Бога есть рассуждение о Боге.

В процессе осмысления идей Спинозы Карлайл опиралась на следующие суждения, имеющие у нее статус методологических:

(1) «Этика» – это не просто более или менее искреннее изложение идей Спинозы, но также произведение искусства и философский инструмент, призванный оказывать определенные этические и философские эффекты на читателей.

(2) Невозможно отделить текст «Этики» от процесса ее создания и, в конечном итоге, от биографии Спинозы.

(3) Не следует трактовать текст «Этики» сквозь призму неких скрытых мотивов Спинозы, необходимо позволить тексту говорить за себя самому.

Помимо этих трех методологических замечаний Карлайл вводит еще несколько значимых методологических установок, однако об этом будет сказано ниже.

Во Введении автор предлагает также свое видение взаимосвязи христианского и иудейского элементов в мировоззрении Спинозы: признавая несомненное влияние иудейских текстов и практик чтения на этого философа, Карлайл тем не менее подчеркивает, что, покинув еврейскую общину, Спиноза продолжил интеллектуальную деятельность в контексте христианской мысли, а свои самые значительные произведения Спиноза написал на латыни, языке Августина, Аквината и Кальвина. Однако полностью помещать Спинозу в контекст христианской теологии равным образом неверно, поскольку он «жил и работал в христианском контексте, отказываясь стать христианином... Он считал, что пребывание вне какой-либо церкви (или университета) дает ему большую свободу философствовать». «Аутсайдерская» позиция, которой он придерживался на протяжении всей своей философской карьеры, была, как полагает Карлайл, не просто исторической случайностью, она была фундаментальна для его мысли [Ibid.: 14–15].

Каждая из глав книги Карлайл эссеистична и представляет собой до определенной степени замкнутый текст, в центре которого – одно из основных понятий философии Спинозы и его анализ.

В первой главе Карлайл несколькими штрихами обрисовывает биографию Спинозы, используя описания французского философа Пьера Бейля и лютеранского священника Иоганна Келера<sup>2</sup>, вводя затем анализ «Трактата об усовершенствовании разума» (1661) и «Богословско-политического трактата» (1670) как, в некотором смысле, предварений «Этики» (1677): некоторые идеи, обнаруживаемые в этих двух трудах философа, обретут свою завершенность в «Этике». При этом Карлайл, применяя пункт (2) своих методологических установок (см. выше), демонстрирует, как личностно-биографические особенности голландского философа преломляются в его философских трудах: «Таким образом, первые семнадцать абзацев (paragraphs) трактата Спинозы [«Трактата об усовершенствовании разума». – В.С.] описывают дугу – выход из обычного социального мира и возвращение в него; отказ от этого мира и принятие его снова. Это движение отрицания, за которым следует утверждение: его аскетический отказ от мирских ценностей и привязанностей сменяется новым ощущением комфорта в мире» [Carlisle 2021: 32]. Еще один подобный пример применения биографического принципа мы обнаруживаем в начале второй главы рецензируемой книги: «Спиноза зарабатывал на жизнь шлифовкой линз, профессией, которая требует большого мастерства и деликатности. Его создание «Этики» также демонстрирует прекрасное мастерство: Спиноза оттачивал свой текст, как стекло, стремясь к ясности, внимательно следя за формой и функционированием готового объекта» [Ibid.: 35].

Во второй главе Карлайл анализирует три типа познавательных способностей, описанных в «Этике»: «мнение или воображение» (*imaginatio*), «разум» (*ratio*) и «интуиция» (*scientia intuitiva*). Воображение, в отличие от разума и интуиции, представляя собой «деятельность недисциплинированного, спонтанного, обыденного, каждодневного мышления», создает «неадекватные» идеи [Ibid.: 37–38]. Второй и третий типы мышления и их соотношение, согласно Спинозе, Карлайл поясняет так: «Через *ratio* я схватываю утверждение, и в то же самое время через *scientia intuitiva* я знаю, что понимаю его» [Ibid.: 42].

Помимо анализа трех видов знания по Спинозе, Карлайл вводит во второй главе методологическое различие двух видов существования текста на примере текста «Этики»: статического и динамического. Первый вид подразумевает существование текста как вневременного и завершенного, тогда как второй по сути своей процессуален, он разворачивается посредством акта чтения текста. В «динамической» «Этике» важную роль играет процесс повторения<sup>3</sup>. И именно повторение, как подчеркивает Карлайл, является ключевым моментом для связи первого типа познания (*imaginatio*) со вторым, поскольку повторение

<sup>2</sup> Пьер Бейль (1647–1706) – французский философ, скептик, автор «Исторического и критического словаря». Иоганн Келер (1647–1707) – лютеранский пастор, возглавлявший приход в Гааге, где Спиноза провел последние семь лет своей жизни. В 1706 г. Келер (латинизированный вариант фамилии – *Colerus*, Карлайл использует именно его) опубликовал первую полную биографию Спинозы.

<sup>3</sup> «...каждый раз, когда Спиноза демонстрирует утверждение, ссылаясь на более ранний элемент текста в качестве его логической основы, она [имеется в виду читатель. – В.С.] возвращается к этому более раннему элементу, будь то припоминание или пролистывание назад страницы книги» [Carlisle 2021: 36].

формирует прочные ассоциации в уме, что дисциплинирует воображение и приводит его в гармонию с рациональным пониманием.

Подчеркнув важность процедуры повторения для системы Спинозы, Карлайл демонстрирует как это может быть использовано при чтении «Этики». Те пропозиции, которые встречаются в тексте многократно, несут на себе большую смысловую нагрузку, поддерживая теоретическую систему Спинозы. Карлайл вводит понятие «сверх-пропозиций» (super-propositions) для тех «элементов (определений, схолий и пропозиций в этой категории), которые употребляются в тексте «Этики» десять раз и более» [Carlisle 2021: 46]<sup>4</sup>.

Третья глава посвящена анализу концепции, кратко обозначенной Карлайлом как «бытие-в-Боге» и выражающейся таким определением Спинозы (Э1Т15): «Всё, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо» [Спиноза 2018: 68]<sup>5</sup>. В своем анализе Карлайл подчеркивает, что «бытие-в-Боге» не означает ни пространственную локализацию, ни соотношение «часть-целое». «Бытие-в-Боге» – это онтологическое соотношение причины и причинно обусловленного. Карлайл предлагает описывать философскую позицию Спинозы как «бытие-в-Боге», а не как пантеизм, панентеизм или атеизм, поскольку, во-первых, все эти термины являются анахронизмами для времени, когда творил Спиноза, а во-вторых, что более значимо, ни один из этих терминов не выражает достаточно корректным образом входящее в понятие «бытия-в-Боге» метафизическое утверждение о несовпадении Творца и творения: «...natura naturans и natura naturata не два разных объекта; тем не менее это не просто альтернативные ярлыки для одной и той же реальности. Различие между ними означает онтологическое различие... [N]atura naturata находится «в» natura naturans и зависит от нее. Это отношение бытия-в выражает как различие, так и тождество» [Carlisle 2021: 64]. Возвращаясь к методологическому утверждению о прямой зависимости значимости той или иной пропозиции от частотности употребления этой пропозиции в тексте «Этики», Карлайл еще с одной позиции оспаривает справедливость отнесения Спинозы к пантеистам: знаменитое утверждение «Deus sive Natura», на которое зачастую ссылаются те, кто отстаивает пантеистичность воззрений Спинозы, под этим углом зрения не имеет почти никакой значимости, тогда как утверждение, обозначенное Карлайлом как «бытие-в-Боге», является одним из наиболее значимых в архитектуре текста [Ibid.: 67].

Здесь, однако, необходимо сделать несколько замечаний. Во-первых, возникает некоторое напряжение между методологическими принципами, обозначенными Карлайлом, и основной темой книги, поскольку, если исходить из того, что значимость концепции прямо пропорциональна частоте ее использования в тексте, то идея религии, не будучи сверх-пропозицией, не является значимой концепцией в «Этике». Во-вторых, предложенная Карлайлом трактовка взаимоотношения «Бог-мир» может быть обозначена как панентеизм. И в данном

<sup>4</sup> В конце второй главы Карлайл приводит список таких элементов с указанием того, сколько раз они встречаются в тексте и с кратким обозначением их тематики [Carlisle 2021: 50–55].

<sup>5</sup> Здесь и далее для перевода прямых цитат «Этики» используется русскоязычный перевод [Спиноза 2018].

случае панентеизм будет пониматься, скорее, как некая промежуточная между теизмом и пантеизмом концепция (как изначально вводил этот термин Краузе), чем как разновидность пантеизма<sup>6</sup>. И все-таки в своем анализе онтологии Спинозы Карлайл, как кажется, противопоставляет спинозизм, скорее, материалистически понимаемому пантеизму, которого у Спинозы нет<sup>7</sup>.

Четвертая глава посвящена анализу стремлений, действий и желаний в трактовке Спинозы. Именно на понимании этих концепций, как подчеркивает Карлайл, строится понимание Спинозой высшего человеческого блага, этических и религиозных задач человека. Однако сначала она останавливается на трактовке Спинозой божественных целей и демонстрирует, что трактовка эта гораздо ближе к Фоме Аквинскому, чем, например, к скептическому декартовскому «мы не можем знать целей Бога». Спиноза, вторя Аквинату, полагает, что Бог не может иметь внешних целей помимо себя самого. Спиноза критикует мнение о создании Богом всех вещей в соответствии с Благом, поскольку в таком случае Благо воспринимается как нечто вне Бога, нечто не зависящее от Бога, некий образец, которому Бог следует и к которому стремится. Наиболее фундаментальным Спиноза считает стремление индивида к самосохранению. Вообще же влечения и желания – это сущность человека, сущность, побуждающая его к действию. Награда за добродетель, которая зачастую является в теологическом ли, в секулярном ли мышлении итогом морального поведения, предстает в концепции голландского философа не имеющей никакой внешней цели, никакой награды помимо себя самой<sup>8</sup>. Таким образом, Спиноза, по выражению Карлайл, «переворачивает» телеологию человеческих действий: «Как мы видели, “влечение” – это усилие ума и тела продолжать существование, тогда как “желание” – это то, что мы чувствуем, когда осознаем это желание. Из всего этого следует, – продолжает Спиноза, – что “мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его” [Спиноза 2018: 167]. Опять же, благо здесь втягивается в нашу деятельность как стремящихся, желающих существ, а не положено вне воли как внешняя конечная причина ее предпочтений и склонности» [Carlisle 2021: 87].

<sup>6</sup> Подробнее о панентеизме см.: [Сысоев 2020].

<sup>7</sup> Так, в авторитетном отечественном словаре «Религиоведение», автор статьи о пантеизме подчеркивает: «Спиноза отождествляет субстанцию с Богом и природой, понимая в этом случае последнюю... как “природу творящую”, а не “природу сотворенную”... чем... и обусловлена проблематичность квалификации философии Спинозы как материализма» [Коротких 2006: 741].

<sup>8</sup> Здесь можно усмотреть сходство с рассуждением Канта о самодостаточности доброй воли. Так, Спиноза пишет: «Отсюда нам становится ясным, как далеки от истинной добродетели те, которые за свою добродетель и праведные действия ожидают себе от Бога величайших наград... как будто бы сама добродетель и служение Богу не были самим счастьем и величайшей свободой» [Спиноза 2018: 154]. У Канта мы находим следующее: «Добрая воля добра не тем, что ею производится или исполняется... добра только через одно воление, т.е. сама по себе. Будучи рассматриваема сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем всё, что только могло бы когда-нибудь осуществиться при помощи ее в пользу какой-нибудь склонности...» [Кант, 1997: 61].

Принцип «бытия-в-Боге» оказывается формирующим не только онтологию и метафизику, но и этику: все вещи различаются по степени «бытия-в-Боге», а это означает большую или меньшую степень совершенства, большую или меньшую степень могущества, большую или меньшую степень реальности. Переход от меньшего совершенства к большему всегда, согласно Спинозе, сопровождается аффектом радости, поскольку означает увеличение степени «бытия-в-Боге», причастности божественной природе. Анализу причастности к божественной природе посвящена пятая глава рецензируемой книги. Чем большую радость мы ощущаем, тем больше, соответственно, наша причастность божественной природе. Природа Бога как субстанции заключается в том, чтобы быть «в себе» (*in se*), таким образом, чем более мы находимся «в себе», тем более мы причастны божественной природе, однако поскольку мы – модусы субстанции, то наша причастность природе Бога является не отношением конкуренции, а отношением участия [Carlisle 2021: 94]. Идеи причастности божественной природе Карлайл вписывает в контекст христианской мысли, вычитывая их как в Новом Завете, так и у Фомы Аквинского и проводя далее дополнительные параллели между томизмом и спинозизмом в двух аспектах:

1. Философское определение Аквината, согласно которому Бог – чистый акт бытия, как и спинозистская «теологическая метафизика субстанции» имеют своим истоком Исх 3:14.

2. И Аквинат, и Спиноза придерживаются идеи о некоем рациональном знании о Боге, знании, которого могут достичь философы независимо от того, христиане они или нет [Ibid.: 105–106].

В целом, рассмотрение концепции «причастности» в истории философии помогает Карлайл поместить идеи Спинозы в более широкий философско-теологический контекст. Однако при этом параллели, проводимые Карлайл между представлениями Аквината и Спинозы о Боге кажутся формальными и не имеющими под собой серьезных оснований: даже если не использовать термины «пантеист», «секулярист» и прочие для характеристики концепции Спинозы, это не меняет того факта, что Бог Спинозы – это не тот Бог, о котором рассуждает Аквинат, и вообще божество, имеющее мало общего с Богом теизма. Например, одним из важных отличий Бога Спинозы от Бога христианского теизма является то, что первый не обладает свободой воли, поскольку, согласно Спинозе, приписывание Богу свободной воли (равно как и ума) означает признание того, что Бог находится «в состоянии отдельного модуса мышления» [Гаджикурбанов 2014: 188], т.е. в конечном итоге – ограничение одним из модусов, пусть даже бесконечным<sup>9</sup>.

В шестой главе рассматривается концепция «*acquiescentia*» («успокоение», «удовлетворение»). Она состоит из трех элементов: радости, принятия и покоя [Carlisle 2021: 113]. *Acquiescentia in se ipso* – это, по сути, чувство и качество высшего человеческого блага. Концепция *acquiescentia* крайне важна в философии Спинозы, полагает Карлайл, поскольку, с одной стороны, связана с критикой свободы воли, критикой философии Декарта и критикой суеверия. С другой стороны, данное понятие связывает эту критику со спинозистским описанием истинного блаженства и свободы. *Acquiescentia* соотносится с тремя

<sup>9</sup> Об отсутствии свободы воли у Бога по Спинозе см. подробнее: [Гаджикурбанов 2014: 187–189].

типами знания и, таким образом, сама бывает трех типов. Из первого типа познания возникает ложная *acquiescentia*, из остальных двух – истинная. Ложная *acquiescentia*, основанная на воображении, порождает неавтономную покорность, определяющуюся внешними причинами, например, непостоянным мнением большинства. *Acquiescentia*, возникающая из второго типа познания, предполагает имманентное подчинение законам собственной природы на основании разума. Третья, высшая *acquiescentia*, видит эти законы как божественные, и покорность своей природе становится неотличима от покорности Богу [Carlisle 2021: 122–124].

Седьмая глава посвящена разбору вопроса о любви человека к Богу и Бога к человеку. Опираясь на схолию Э5Т36 [см.: Спиноза 2018: 325–326], Карлайл полагает, что Спиноза считает возможным говорить о взаимной любви между человеком и Богом, если это отношение мыслится не как взаимность, а как идентичность и не ставит при этом под угрозу онтологическую разницу между субстанцией и ее модусами [Carlisle 2021: 135]. Концепцию *amor Dei intelligentis* составляют три элемента: любовь (радость, сопровождаемая идеей причины этой радости), знание и Бог (вечная, являющаяся причиной самой себя уникальная субстанция). Основная проблема, как справедливо отмечает Карлайл, возникает при применении аффекта любви к единой субстанции, не подверженной изменениям и воздействиям внешних причин. Понять, как Спиноза решает эту проблему, можно, обратившись вновь к понятию *acquiescentia*, возникающему из познания третьего типа, из интуитивного знания: «...идея внешней причинности поглощается или растворяется в единственной истине бытия-в-Боге, так что *acquiescentia* третьего рода и *amor Dei Intelligentis* – это два аспекта одного и того же аффекта». Таким образом, Божественная любовь – это Радость, сопровождаемая идеей Его самого [Ibid.: 141–142].

В восьмой главе Карлайл обсуждает завершающие пассажи пятой главы «Этики», придерживаясь «срединного пути между рационализмом и мистицизмом» [Ibid.: 151]. Дело в том, что в этих пассажах обсуждается вечность разума, признаваемая Спинозой. Личное бессмертие, как известно, Спиноза считал суеверием и предлагал различные аргументы против него, апеллируя как к теоретическим основаниям, так и к этическим следствиям этой веры. Однако разум, по Спинозе, вечен, и Карлайл предлагает трактовать эту вечность как «трансформацию, одновременно этическую и онтологическую, которая смягчает различие, возможно, даже до точки исчезновения, между конечной жизнью человека и вечной жизнью Бога» [Ibid.: 163].

Здесь мы вновь видим некоторое несоответствие двух идей Карлайл, возникающих при ее трактовке Спинозы, а именно: если ранее подчеркивается онтологическое различие между *natura naturata* и *natura naturans*, то теперь, очевидно, оно исчезает, что невозможно для теистической концепции, и в конечном итоге позволяет трактовать идеи Спинозы в рамках пантеизма или панантеизма.

В последней, девятой главе, озаглавленной «Религия Спинозы», Карлайл через сопоставление термина *religio* у Аквината и Спинозы приходит к заключению о том, что Спиноза, как и Аквинат, располагает *religio* среди добродетелей. Подобно Фоме, признающему внутренний и внешний аспекты *religio*,

определение Спинозы включает желание и действие. Religio – это связь человека с самим собой и с Богом. Карлайл полагает, что для Аквината, как и для его предшественников, религия имела очень мало общего с метафизическими доктринами и верованиями, главным в религии Аквинат полагает акты поклонения и молитвы. И хотя понимание добродетели у Спинозы и Аквината различается, формальное сходство их концепций демонстрирует трансляцию Спинозой средневековых воззрений на религию [Carlisle 2021: 164, 167]. В век Спинозы, подчеркивает Карлайл, всё изменилось: зарождается современная категория религии, понимаемая как набор верований, практик и учений, Спиноза же сопротивляется этой концепции, воспроизводя, как и Аквинат, идею религии как добродетели, а недостаток добродетели связывая с ложной религией [Ibid.: 165–166]. Вне всякого сомнения, Спиноза транслирует традиционный, а точнее, восходящий еще к Цицерону взгляд на религию как добродетель<sup>10</sup>. Замечу, однако, что по содержанию концепция Спинозы плохо совместима с христианским учением, а понимание Фомой религии как моральной добродетели связывается им с верой – теологической добродетелью, чьим объектом «является Первая Истина, разделенная на статьи... составляющие христианский Символ веры» [Апполонов 2012: 195]. Замечу, далее, что добродетель в качестве основы religio характеризует не только систему Спинозы или Фомы, но и тех мыслителей, кого Карлайл считает транслирующими скорее нововременную, а не средневековую концепцию религии. Так, Герберт из Чербери, упомянутый Карлайл в качестве некоего прото-религиоведа, в трактате «Об истине» утверждает, что «лучшее богопочитание – это добродетель и благочестие» и этот принцип полагает одним из пяти фундаментальных принципов религии [Поляков 2021: 13]. Таким образом, Спиноза, который в «Богословско-политическом трактате» выделяет семь догматов «самой простой и наиболее всеобщей» религии, движется также и в русле нововременной, а не только средневековой концептуальности. Показательно то, что для анализа спинозистской концепции religio Карлайл привлекает не столько «Этику», сколько «Богословско-политический трактат». Как уже было отмечено, понятие religio не является сверх-пропозицией, а значит, фактически, согласно методологическому принципу Карлайл, не играет важной роли в «Этике».

Завершает Карлайл тем, что религиозной философию Спинозы можно назвать постольку, поскольку голландский философ утверждает, что Бога нужно любить как высшее благо, что добродетель – благо само по себе и что любовь к ближнему и законопослушание должны быть руководящими принципами общественной жизни [Carlisle 2021: 173]. Таким образом, «[R]eligio Спинозы не есть ни учение, ни вера, ни секта, ни церковь. Это добродетель, и она состоит в желании и действии... которое обращено не только к Богу, но и к единичным вещам в их бытии-в-Боге» [Ibid.: 183].

Утверждение о религиозности философии Спинозы опять-таки представляется весьма спорным. Сам он таковой ее не считал, а если обратиться от «Этики» к «Богословско-политическому трактату», то, по справедливому замечанию Майданского, «...[н]еобходимость “отделить религию от философ-

<sup>10</sup> О понятии religio у Спинозы можно также прочесть в: [Апполонов 2019].

ских умозрений...” – сквозная идея “Богословско-политического трактата”» [Майданский 2012: 11].

В целом книга Клэр Карлайл оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, ее размышления над «Этикой» безусловно интересны и заслуживают внимания не только исследователей Спинозы, но и широкой философской аудитории. Каждое из ключевых понятий спинозизма, так или иначе соотносящихся, по мнению Карлайл, с *religio*, получает свое освещение в отдельной главе-эссе и при всей завершенности и самодостаточности каждой главы текст не производит впечатления сборника разрозненных эссе, воспринимается цельным.

С другой стороны, создается впечатление, что в своем стремлении к новизне взгляда и «смене фокуса» Карлайл вместе с водой выплескивает и ребенка. Несмотря на то, что термины «пантеизм» и «панентеизм» являются анахронизмом для XVII в., отходить от них и сблизать Спинозу со схоластикой, которую он скорее переосмысливал, чем брал за образец, кажется поспешным.

### Список литературы

Апполонов 2019 – *Апполонов А.В.* О понятиях «светское» и «религия» у Бенедикта Спинозы в контексте гипотезы Джона Милбанка о «конструировании» светского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 86. С. 50–64.

Апполонов 2012 – *Апполонов А.В.* Фома Аквинский о вере и религии (предисловие к публикации) // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. № 1 (30). 2012. С. 190–196.

Гаджикурбанов 2014 – *Гаджикурбанов А.Г.* Этика Спинозы как метафизика морали. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга. 2014. 320 с.

Кант 1997 – *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках / Подгот. к изд. Н. Мотрошиловой (М.) и Б. Тушлингом (Марбург). Т. III: «Основоположение к метафизике нравов». «Критика практического разума» / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (М.), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский фонд, 1997. 784 с.

Коротких 2006 – *Коротких В.И.* Пантеизм // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. М.: Академический проект, 2006, с. 741–742.

Майданский 2012 – Бенедикт Спиноза: pro et contra / Вступ. статья, сост., коммент. А.Д. Майданского. СПб: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. 814 с.

Поляков 2021 – *Поляков А.А.* “Отец деизма”: проблемы исследования философии Герберта из Чербери // Культура и искусство. № 5. 2021. С. 12–24.

Спиноза 2018 – *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей / Пер. с лат. Н.А. Иванцова. 2-е изд. М.: Академический проект, 2018. 335 с.

Сысоев 2020 – *Сысоев М.С.* Панентеизм // Портал БОГОСЛОВ.RU [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6021560> (дата обращения: 01.12.2022).

Carlisle 2021 – *Carlisle C.* Spinoza’s Religion: A New Reading of the Ethics. Princeton: Princeton University Press, 2021. 286 p.

## References

Appolonov, A.V. O ponyatiyakh «svetskoe» i «religiya» u Benedikta Spinozy v kontekste gipotezy Dzhona Milbanka o «konstruirovanii» svetskogo [On the Concept of “The Secular” and “Religion” of Benedict de Spinoza in the Contexts of John Milbank’s Hypothesis of the “Construction” of the Secular], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. 2019, Vol. 86, pp. 50–64. (In Russian)

Appolonov, A.V. Foma Akvinskii o vere i religii (predislovie k publikatsii) [Thomas Aquinas on Faith and Religion (publication preface)], *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2012, No. 1 (30), pp. 190–196. (In Russian)

Carlisle, C. *Spinoza’s Religion: A New Reading of the Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2021. 286 p.

Gadzhikurbanov, A.G. *Etika Spinozy kak metafizika morali* [Spinoza’s ethics as metaphysics of moral], Moscow, Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; Universitetskaya kniga, 2014. 320 p. (In Russian)

Korotkikh, V.I. Panteizm [Pantheism], *Religiovedenie. Entsiklopedicheskii slovar’* [Religious Studies. Encyclopedia], ed. by Zabyako A.P., Krasnikov A.N., Elbakyan E.S. Moscow: Akademicheskii proekt, 2006, pp. 741–742. (In Russian)

*Benedikt Spinoza: pro et contra* [Benedict de Spinoza: Pro et Contra], ed., comment., introd. by A.D. Maidanskii. Saint-Petersburg: Izd-vo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, 2012, 814 p. (In Russian)

Kant, I. *Osnovopolozhenie k metafizike нравов* [Groundwork of the Metaphysics of Morals] in *Sochineniya v 4 tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Essays in 4 volumes in Russian and in German]. Eds. N. Motroshilova (Moscow), B. Tushling (Marburg). Vol. III. *Osnovopolozhenie k metafizike нравов* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason], eds. E. Solov’ev, A. Sudakov (Moscow), B. Tushling, U. Fogel (Marburg). Moscow: Moskovskii fond, 1997. 784 p. (In Russian)

Polyakov, A.A. “Otets deizma”: problemy issledovaniya filosofii Gerberta iz Cherberi [“The Father of Deism”: problems of research of the philosophy of Herbert of Cherbury] *Kul’tura i iskusstvo* [Culture and Art], No. 5, 2021, pp. 12–24. (In Russian)

Spinoza, B. *Etika, dokazannaya v geometricheskom poryadke i razdelennaya na pyat’ chastei* [Ethics, Demonstrated in Geometrical Order], transl. by N.A. Ivantsov. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Akademicheskii proekt, 2018, 335 p. (In Russian)

Sysoev, M.S. Panenteizm [Panentheism], URL: <https://bogoslav.ru/article/> (accessed on: 01.12.2022) (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /**  
**Philosophy of Religion: Analytic Researches**  
**2023. Том 7. Номер 1**

**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, И.А. Рыжаков*

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 17.04.23.  
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif  
Усл. печ. л. 12,9. Уч.-изд. л. 12,1. Тираж 1000 экз. Заказ № 4

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>