

РЕЦЕНЗИИ

А.В. Храмов

Божественная свобода, предмирное грехопадение и аргумент от сокрытости

Александр Валерьевич Храмов – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник. Палеонтологический институт РАН. Российская Федерация, 117647, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 123; соискатель кафедры богословия и литургики. Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

В статье анализируется аргумент от сокрытости, впервые изложенный Д. Шелленбергом в книге «Сокрытость Бога и разум человека» (1993). В основе этого аргумента лежит представление об идеально любящем Боге, который должен стремиться к установлению личных взаимоотношений со всеми, кто не оказывает Ему противодействия. Но поскольку есть множество неверующих, которым Бог никак не дал о Себе знать безо всякой на то их вины, Его нельзя признать идеально любящим. Так как идеальная любовь по Шелленбергу – это непрменный атрибут теистического Бога, то отсюда следует Его несуществование. Предлагается два возможных возражения, позволяющих оспорить этот вывод. Во-первых, теистическому Богу можно приписать не идеальную любовь, а абсолютную свободу, а это значит, что Он по Своему усмотрению может выбирать, с кем из людей устанавливать личные взаимоотношения, а с кем – нет. Во-вторых, можно предположить, что сокрытость Бога является результатом коллективного грехопадения, совершенного за пределами материальной Вселенной. В этом случае первопричиной любого неверия служит сопротивление Богу, даже если мы не видим признаков такого сопротивления в земной жизни того или иного человека. Таким образом, учение о предмирном грехопадении позволяет согласовать сокрытость Бога с Его идеальной любовью.

Ключевые слова: сокрытость Бога, свобода Бога, божественные атрибуты, грехопадение, эволюция

Ссылка для цитирования: Храмов А.В. Божественная свобода, предмирное грехопадение и аргумент от сокрытости // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 145–156.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44042.

Divine Freedom, The Pre-mundane Fall and The Hiddenness Argument

Alexander V. Khramov

Paleontological Institute, Russian Academy of Sciences. Profsoyuznaya Str. 123, Moscow 117647, Russian Federation; Department of Theology and Liturgical Studies, Saints Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies., Piatnitskaia Str. 4/2, Build. 1, Moscow 115035, Russian Federation;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

The paper examines the hiddenness argument, originally developed in «Divine Hiddenness and Human Reason» (1993) by John Schellenberg. This argument is based on the notion of perfectly loving God eager to establish a personal relationship with everyone who is not resistant to Him. Since there are many unbelievers left ignorant about God without any fault on their part, God is not perfectly loving. If unsurpassable love is a necessary attribute of theistic God, as Schellenberg maintains, it follows that theistic God does not exist. Two possible objections against this reasoning are highlighted. First, it could be argued that theistic God has absolute freedom rather than unlimited love. In this case He is free to hide or disclose Himself to anyone He deems suitable for this. Second, the hiddenness of God could be linked to the pre-mundane Fall, committed by the souls beyond the realm of visible things. Thus any form of unbelief is stemmed from the original resistance to God, even if some persons seem to be nonresistant in their present earthly lives. This model, inspired by the teachings of Eastern Church Fathers, helps to reconcile hiddenness of God with His unsurpassable love to all the creatures.

Keywords: divine hiddenness, divine freedom, attributes of God, the Fall, evolution

Citation: Khramov A.V. "Divine Freedom, The Premundane Fall and The Hiddenness Argument", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 145–156.

Acknowledgements: This article was prepared with the financial support of RFBR grant, project number 21-011-44042.

Далеко не каждый профессор философии может похвастаться тем, что ему удалось очертить новое проблемное поле, осваивать которое бросились десятки исследователей со всего мира. Именно это произошло с Джоном Шелленбергом из небольшого провинциального Маунт-Сент-Винсентского университета в Канаде. Его книга «Сокрытость Бога и разум человека» (1993) вызвала к жизни своего рода интеллектуальную мини-индустрию, породившую целую гору литературы. Такой интерес объясняется тем, что Шелленберг сумел обогатить весьма скудный и затасканный репертуар атеистических доводов новым доказательством несуществования Бога, которое стало известно как *аргумент от сокрытости* (hiddenness argument). Традиционные аргументы в пользу

атеизма строились главным образом вокруг проблемы зла. Их суть сводилась к тому, что если бы теистический Бог существовал, Он не допустил бы бессмысленных страданий. Но Шелленберг пошел иным путем и попытался показать, что против существования христианского Бога свидетельствует уже сам тот факт, что оно недостаточно очевидно. Иными словами, если бы любящий Бог существовал, то Он не стал бы скрываться от людей. Выход русского перевода упомянутой книги Шелленберга дает хороший повод, чтобы присоединиться к разноголосому хору философов и богословов, обсуждающих этот аргумент.

Разумеется, отсутствие ясности в вопросе о существовании Бога – это совсем не новость. Новизна подхода Шелленберга состоит в том, что он увидел здесь повод не просто для агностицизма, а для атеизма. В мире, который сотворен любящим Богом, не возникло бы такой ситуации, когда многие разумные создания не могут убедиться в существовании своего Творца и, следовательно, не могут установить с Ним личностные отношения. А именно это и происходит в реальности – многие миллионы людей либо никогда не верили в теистического Бога, либо потеряли веру в Него, став жертвой неразрешимых сомнений. В своей первой книге «Сокрытость Бога и разум человека» Шелленберг сосредотачивается главным образом на втором случае, который он называет *разумным* неверием (*reasonable nonbelief*). Он пишет о людях, которые не отмахиваются от вопроса о Боге, но честно и непредвзято размышляют о нем, взвешивая все за и против, но так и не приходят к вере, теряясь в лабиринте доказательств и контрдоказательств. «Многие из тех, кто сомневается в существовании Бога, потратили годы на тщательное и кропотливое изучение данного вопроса. Сказать о них, что они не преминули проделать адекватное исследование, значит сказать слишком мало: их исследование было образцовым, даже чрезмерным» [Шелленберг 2021: 108].

Сам Шелленберг вырос в канадской глубинке в глубоко верующей семье и даже успел попробовать себя в роли менонитского проповедника, но затем после долгих сомнений потерял веру [Schellenberg 2015: 35]. Поэтому вполне возможно, что, говоря о разумном неверии, он имел в виду прежде всего свой собственный духовный опыт. Из оглушительного молчания Бога, который игнорирует тех, кто мучительно ищет Его, и рождается вопрос – а, может быть, Его и нет вовсе? Шелленберг предлагает представить ребенка из приемной семьи, который хотел бы встретиться со своей биологической матерью, но не знает, жива ли она. При этом мать находится поблизости, знает о том, что ее ребенок хочет наладить с ней общение, и может сообщить ему о себе – но не делает этого [Ibid.: 56–57]. Подобным образом поступает и Бог, оставаясь равнодушным к нашим духовным поискам: «существо, которое не стремится к общению с нами... предпочитает оставаться недоступным, отстраненным и сокрытым даже при отсутствии каких-либо предосудительных действий с нашей стороны, не может быть расценено как идеально любящее» [Шелленберг 2021: 59]. Но поскольку Бог теизма не может не быть идеально любящим (*perfectly loving*), следовательно, Его нет.

Мятущиеся души, занятые богоискательством, словно персонажи Достоевского, в реальной жизни встречаются не очень часто. Гораздо больше людей,

которые просто никогда не задумываются о Боге, потому что им неоткуда о Нем узнать. Эта категория неверующих попала в поле зрения Шелленберга в более поздних его работах. Так, философ упоминает о древних охотниках-собираателях, которые жили задолго до появления теистических религий и, хотя и верили в сверхъестественное, почти наверняка не имели понятия о всемогущем и всеведущем Боге-Творце. В похожей ситуации находятся и многие наши современники, живущие в секулярном обществе, в котором вопрос о существовании Бога просто перестал быть актуальным [Schellenberg 2015: 77, 83–85, 106]. Такой тип неверия Шелленберг называет *несопротивляющимся* (*nonresistant nonbelief*). Если у неудачливых богоискателей еще можно заподозрить какие-то скрытые мотивы, мешавшие им искренне обратиться к Богу и услышать Его ответ, то люди, девственно чистые в религиозном отношении, свободны от этого упрека. Они не несут какой-либо ответственности за свое неверие. «Сопrotивление Богу предполагает *размышления* о Боге, тогда как вся их картина мира построена таким образом, что размышлениям о Боге там просто неоткуда взяться» [Ibid.: 77] (курсив автора). Развивая вышеприведенную аналогию, можно уподобить несопротивляющихся неверующих приемному ребенку, который вообще не догадывается, что его усыновили. Он не в состоянии ни принять, ни отвергнуть свою настоящую мать, просто потому, что мысль о ней не может придти ему в голову, а сама она никак не заявляет о себе. Бог по отношению к значительной части человечества ведет себя точно так же, что никак нельзя назвать проявлением идеальной любви.

Интересно, что смещение акцентов с разумного неверия на несопротивляющееся неверие позволило Шелленбергу окончательно обособить проблему сокрытости от проблемы зла. Изначально философ допускал, что они пересекаются: «проблема разумного неверия может быть рассмотрена как частный случай проблемы зла» [Шелленберг 2021: 142, см. также с. 36]. Действительно, безуспешные поиски Бога могут доставлять серьезный внутренний дискомфорт и стать причиной депрессии. Но несопротивляющееся неверие обычно не связано с какими-либо страданиями. Незнание о теистическом Боге для древнего охотника-собираателя было равнозначно незнанию о планете Уран и никак не сказывалось на качестве его жизни. Аргумент от сокрытости остался бы в силе и в том случае, если бы все остальные формы неверия в Бога тоже не приводили бы к каким-либо негативным последствиям [Schellenberg 2015: 30–31]. Действительно, можно представить мир, свободный от зла и населенный абсолютно счастливыми бессмертными личностями, которые, тем не менее, находятся в полном неведении о Боге. В таком мире аргумент от сокрытости работал бы точно так же, как и в нашем: существование любящего Бога, который почему-то не дал о Себе знать, было бы с точки зрения этих блаженных личностей крайне сомнительно, руководствуясь они логикой Шелленберга.

Если бы идеально любящий Бог все же существовал, то как Он мог бы рассказать о Себе людям, не посягая на их свободу? Шелленберг неоднократно подчеркивает, что не ждет от Бога каких-то грандиозных чудес вроде «небесного фейерверка» [Шелленберг 2021: 224]. «Религиозный опыт вовсе не обязан быть столь ошеломляющим, чтобы это “сокрушило нашу автономию”» [Там же: 164]. По мнению Шелленберга, Бог мог бы снабдить всех

людей врожденным внутренним чувством, которое бы внушало им уверенность в Его существовании, подобно тому, как мы верим в существование внешней реальности и других сознаний [Шелленберг 2021: 82–86; Schellenberg 2015: 66]. Это не значит, что в таком случае каждый человек на инстинктивном уровне знал бы все христианские догматы – хватило бы и элементарной веры в существование Бога, все остальные подробности Он мог бы сообщить о Себе посредством специального откровения [Шелленберг 2021: 74, 240, 257]. Нравственная автономия при этом бы сохранилась: все желающие могли бы игнорировать чувство божественного и совершать дурные поступки, подобно тому, как курильщики продолжают курить, хотя знают о вреде курения. Кроме того, вера в Бога, внушенная внутренним чувством, не была бы настолько безусловной, чтобы ее нельзя было заглушить. Шелленберг настаивает, что Бог мог бы рассказать о Себе деликатно, не навязываясь, подобно внешней физической реальности.

Согласно Шелленбергу, в мире, созданном любящим Богом, вера в Него была бы установкой по умолчанию, первичной настройкой любого сознания, тогда как неверие являлось бы результатом отступления от этой базовой диспозиции. «Если Бог открыт для личностных отношений, божественный свет будет оставаться с нами, при условии, что мы сами не закроем глаза» [Schellenberg 2015: 55], «сознательные отношения означают, что Бог сделает так, что мы всегда будем в состоянии в них участвовать, если, конечно, мы сами не станем непригодными к этому через сопротивление Богу посредством самобмана» [Ibid.: 60]. Но в действительности ничего подобного не наблюдается: за исключением ряда регионов, вроде Аравийского полуострова или «библейского пояса» США, вера в теистического Бога нигде не является чем-то само собой разумеющимся. Следовательно, Бог не вступает в личностные взаимоотношения с огромным числом людей, ибо их предпосылкой может служить только вера в Него – полноценные взаимоотношения невозможны, если одна из сторон не признает существование другой. Поскольку Бог допустил такую ситуацию, то Он далек от идеальной любви. Но так как идеальная любовь – это неперенный атрибут теистического Бога, то Он не существует.

Бог – идеально любящий или абсолютно свободный?

Обсуждалось несколько возможных стратегий опровержения аргумента от сокрытости, но я остановлюсь только на двух из них. Начать можно с контрдоводов, которые бьют в самое основание всей цепочки рассуждений Шелленберга и ставят под сомнение тезис о том, что теистический Бог должен быть идеально любящим, и, следовательно, обязан сделать всё для налаживания личных отношений с каждым из людей. Эта предпосылка построена на антропоморфном понимании божества, которым грешат многие современные философы религии, представляющие Бога просто как некую всемогущую и всезнающую личность, чье поведение надо оценивать по тем же критериям, по каким мы судим о человеческих поступках [Гаспаров 2020]. Шелленберг не скрывает, что он ждет от Бога такого же отношения к людям, какое ждут от любящего родителя в современном западном обществе. Он пишет, что на Бога нельзя

проецировать патриархальные представления о строгом и требовательном отце, отсутствующем большую часть времени (*distant father*). Идеально любящий Бог – это добрый папочка, который стремится проводить больше времени в семье (*stay-at-home dad*). Он постоянно открыт к общению со своими отпрысками, но при этом не навязывает им себя и свою волю [Schellenberg 2015: 32–33]. Но, как можно убедиться своими глазами, Бог не стремится действовать в соответствии с этим семейным идеалом, и, следовательно, Его не существует вовсе.

Такое специфическое понимание Бога не раз становилось предметом критики. В частности, Шелленбергу справедливо указывали, что традиционное богословие никогда не делало упор на взаимности или партнерстве во взаимоотношениях Бога и человека. Божественная любовь понималась не в психологической плоскости, а как промыслительное попечение о творении в целом. Бога назвали отцом, потому что видели в Нем первоисточник всего сущего, а не снисходительного родителя, готового круглосуточно сюсюкаться со своими детками [Rea 2016; Mordarski 2021]. Кроме того, даже человеческая любовь не всегда предполагает сознательных отношений: мать, заботящаяся о грудном ребенке, или дочь, ухаживающая за престарелым отцом, страдающим деменцией, тем самым демонстрируют свою любовь, хотя реципиенты этой любви не осознают, от кого она исходит. Точно также и Бог, поддерживая существование материальной Вселенной, может изливать любовь на всех своих созданий, хотя многие из них не догадываются о Его существовании [Butakov 2021]. Но на все эти возражения у Шелленберга уже заготовлен ответ: простая благожелательность, проявляемая на расстоянии (*benevolence from a distance*), не сопровождаемая межличностными отношениями (*relational love*), не может считаться предельной формой любви [Schellenberg 2015: 33, 43–44]. Идеально любящий Бог вдобавок к Своей заботе о сознательных существах должен был бы наладить с ними контакт. Но поскольку Бог не потрудился внушить веру в Себя всем, кто потенциально мог бы ее разделить (маленькие дети и люди с тяжелыми поражениями психики – не в счет), Он не дотягивает до идеала. А так как теистический Бог может быть только средоточием всех совершенств, то отсюда следует Его несуществование.

Чтобы показать, что аргумент от сокрытости бьет мимо цели, можно попробовать обратиться также непосредственно к Св. Писанию. В самом деле, библейский Бог совсем не похож на идеально любящего Бога, о котором говорит Шелленберг. Он действует крайне избирательно – «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Рим. 9:13) – и не горит желанием дружить со всеми людьми. Достаточно вспомнить, что Бог заключил завет только с потомками Авраама, без всяких видимых на то причин оставив в плену языческих предассудков все остальные народы древнего мира. Кроме того, в Библии постоянно звучат жалобы на то, что Бог удалился, отсутствует и покинул тех, кто взывает к Нему. На это Шелленберг отвечает, что авторы библейских текстов просто подгоняли теистические верования под имеющиеся факты [Ibid.: 50]. Следовательно, пытаясь установить истинность или ложность теизма, нельзя принимать во внимание то, как Бога изображают Библия, Коран и другие сакральные книги, написанные заведомо предвзятыми людьми. Философ должен

априорно, с чистого листа сформулировать гипотезу о теистическом Боге и затем объективно протестировать ее: «та точка зрения, которую излагаю я, представляется мне правильной линией поведения идеально любящего Бога, и если это противоречит традиционному христианскому вероучению, то так тому и быть» [Шелленберг 2021: 259].

Но вытекает ли понятие об идеально любящем Боге из тех отвлеченных предпосылок, с которыми имеет дело Шелленберг? Он исходит из того, что Бог, во-первых – это высшая, предельная (ultimate) реальность, или, выражаясь в духе Ансельма, то, больше чего нельзя ничего представить, и, во-вторых, что Бог – это личность. Шелленберг отмечает, что вера в существование высшей реальности – ультимизм (ultimism) – не обязательно предполагает веру в личностного Бога. Теизм – это частный случай ультимизма, когда высшую реальность представляют в форме сверхъестественной личности [Schellenberg 2015: 49]. Такая абсолютная личность должна обладать всеми мыслимыми достоинствами, каждое из которых выражено в максимальной степени: всеведение, всемогущество, всеблагость и, наконец, беспредельная любовь: «если Бог вообще обладает любовью, то она должна быть непревосходимо большей» [Ibid.: 39]. Поэтому Шелленберг утверждает: «любовь в ее обычном значении, – включающем, как минимум, самоотдачу, безусловное принятие и стремление к взаимоотношениям, – это то, без чего невозможно быть максимально великим... тот, кто не имеет любви, потенциально может быть превзойден и, следовательно, не может быть Богом. Эта любовь, очевидно, является наивысшим проявлением личностного бытия; поэтому если считать Бога воплощением всех личностных совершенств, то он должен быть идеально любящим» [Шелленберг 2021: 40].

Выдвигая на первый план любовь, Шелленберг не рассматривает вопрос о том, как это качество сочетается с другими возможными характеристиками абсолютной личности. Например, возьмем такой атрибут личностного бытия, как свобода. Без свободы невозможно помыслить полноценную личность. Следовательно, абсолютная личность должна быть абсолютно свободна, то есть обладать возможностью делать все, что пожелаешь. Далее, в каком отношении Бог как абсолютная и безусловная реальность находится к своим созданиям, обладающим только вторичным, производным бытием? Шелленберг считает, что Бог должен относиться к тварным личностям, как отец – к своим детям, но это ровным счетом ниоткуда не следует, если рассуждать отвлеченно и оставить за скобками религиозные высказывания на тему отеческой любви Бога. Учитывая огромную дистанцию между Божественной личностью и ограниченной человеческой природой, логичнее было бы предположить, что Бог относится к людям так же, как автор – к вымышленным им персонажам. Конечно, Достоевского в каком-то смысле можно назвать «отцом» Родиона Раскольникова, а Толстого – «отцом» Андрея Болконского. Но имеют ли они какие-либо обязательства по отношению к этим и другим своим литературным героям? Неужели Толстой должен был спасти Болконского и Петю Ростова от трагического финала? Нет, автор может распоряжаться своими персонажами так, как считает нужным, в противном случае он лишился бы свободы творчества.

Но если мы вменяем Богу в обязанность абсолютную любовь, выражающуюся в «одинаковом отношении ко всем» [Шелленберг 2021: 178], то Он оказывается менее свободным, чем любой писатель. Но это явно не та абсолютная свобода, больше которой ничего нельзя себе представить. Абсолютно свободный Бог мог бы давать знать о Себе только тем, кому Он хочет открыться. Почему Он должен выстраивать отношения со всеми подряд? В романе «Женщина французского лейтенанта» Д. Фаулза есть сцена, в которой сам автор является одному из главных героев в образе попутчика по поезду. Но теперь представим, что Фаулз должен был бы явиться каждому из своих многочисленных персонажей – это разрушило бы весь художественный замысел. Точно так же и Бог, если Он абсолютно свободен в реализации Своих планов, мог бы вступать в контакт только с некоторыми людьми, но не со всеми. Эта модель поведения Бога точно так же выводится из предпосылок Шелленберга, как и представление об идеально любящем Боге. Важно заметить, что она ничуть не хуже сочетается и с христианской традицией. Например, в Библии Бог в Своем отношении к людям сравнивается не только с отцом, но и со скульптором и горшечником: «изваяние скажет ли ваятелю, почему ты меня сделал так?» (Рим. 9:20). Учение о предопределении, восходящее к блаж. Августину, настаивает на свободе Бога ниспосылать благодать узкому кругу избранных лиц вне зависимости от их предшествующих заслуг. Таким образом, аргумент от сокрытости опровергает существование лишь одной из возможных версий теистического Бога, но не может поставить под сомнение истинность теизма в целом.

Предмирное грехопадение

Как уже говорилось, важную роль в рассуждения Шелленберга играет представление о несопротивляющемся неверии, примером которого могут служить первобытные люди или современные туземцы, живущие в труднодоступных районах. Они не могли отвергнуть Бога, потому что никогда не слышали о Нем. Следовательно, полагает Шелленберг, их неверие – это результат недомотра или равнодушия со стороны самого Бога, не открывшего им Себя. Поэтому еще один способ опровержения аргумента от сокрытости состоит в том, чтобы показать, что даже эти категории неверующих, вопреки видимости, все-таки *сами* виноваты в своем неверии. Другими словами, обстоятельства, в которых возникает неверие, сложились на Земле отнюдь не из-за недостаточности Божественной любви. Именно так рассуждало традиционное богословие, которое видело в сокрытости Бога результат грехопадения, чьи последствия затронули всех потомков Адама. Например, Жан Кальвин считал, что Бог изначально наделил людей чувством божественного (*sensus divinitatis*), однако затем оно было повреждено из-за их ослушания. Этих же взглядов придерживаются и некоторые христианские философы и в наши дни. По словам Алвина Платинги, «если бы не грех и его эффекты, присутствие Бога и Его слава были бы столь же очевидны и бесспорны для нас всех, как существование других сознаний, физических объектов и прошлого» [Plantinga 2000: 214]. Поэтому предпринимались попытки критиковать аргумент от сокрытости на том основании,

что людям мешают поверить в Бога их собственные грехи [Wainwright 2002; Azagedan 2013]. Высказывалось предположение, что Бог был вынужден изменить Свою стратегию взаимоотношений с сознательными существами после грехопадения Сатаны, а затем и первых людей [Dumsday 2021].

Шелленберг отмечает эти соображения, поскольку «в свете научных открытий в областях эволюционной биологии и библейской критики нам будет крайне сложно отстоять тезис об историчности грехопадения» [Шелленберг 2021: 200]. Однако это не совсем так: можно предположить, что в какой-то момент эволюционной истории Бог явил себя людям, но был ими отвергнут. Первобытный человек мог находиться на очень низком уровне материальной культуры, но при этом, тем не менее, получить дар богообщения. Но из-за того, что этот дар был использован неправильно, последующие поколения оказались отрезанными от Бога. Так в свете современной науки понимают грехопадение Клайв Льюис, Питер ван Инваген и некоторые другие авторы [Храмов 2018]. Разумеется, эта гипотеза не поддается эмпирической проверке: даже если ученые найдут череп «палеолитического Адама», они никогда не смогут сказать, ощущал ли он присутствие Бога или нет. Однако такое понимание грехопадения оставляет открытым вопрос о том, почему за поступок одного или нескольких древних людей должны нести ответственность их отдаленные потомки. Хотя с биологической точки зрения это трудно представить, но предположим, что в результате грехопадения, случившегося много тысяч лет назад, у нашего вида изменилось строение мозга, что привело к утрате имплицитной уверенности в существовании Бога. Но разве люди, которым впоследствии не повезло родиться на свет с таким мозгом, будут виноваты в своем неверии? Ведь это все равно что обвинять человека в том, что он страдает от наследственного заболевания.

Однако данное затруднение можно обойти, если предположить, что грехопадение произошло не в плоскости земной истории, а в метаисторическом времени, за пределами материальной сферы. Именно так считали некоторые отцы восточной Церкви, например, св. Григорий Нисский, который сравнивал людей в раю с ангелами. Если пространственно-временная структура райского мира была иной, чем у нашей Вселенной, то соучастниками грехопадения могли стать *все* человеческие личности («в Адаме все согрешили»), которые затем продолжили свое существование в разные эпохи земной истории. Здесь можно вспомнить учение о предсуществовании душ и их последующем ниспадении в плотские тела, восходящее к Оригену, однако предмирное грехопадение могло происходить и как-то иначе [Khramov 2017]. В любом случае, если это предположение верно (а кто может доказать обратное?), то все без исключения люди несут ответственность за свое неверие и принадлежат к *massa damnata*, даже если в видимом мире они не совершали ничего, что может быть расценено как сопротивление Богу. Любая личность, окруженная чувственной реальностью, лишенной признаков присутствия Бога, оказалась в такой ситуации из-за своих поступков, совершенных в ином состоянии бытия. Разумеется, сама личность не может о них помнить, поскольку в этом случае она помнила бы и о Боге, тогда как сокрытость Бога является одним из результатов грехопадения.

Обсуждаемая модель полностью отвечает тем требованиям, которые Шелленберг предъявляет к любящему Богу. Изначально Бог сделал явным Свое присутствие для всех людей, но затем они отвернулись от Него. Шелленберг много раз подчеркивает, что присутствие Бога не обязательно должно быть таким навязчивым, что Его нельзя было бы отвергнуть. Вероятно, это и случилось в раю: люди закрыли глаза, чтобы не видеть божественный свет и предпочли существовать в отдалении от Бога, в таком мире, где о Нем ничего не напоминает. Вполне возможно, что наша Вселенная специально устроена таким образом, чтобы соответствовать состоянию человека, отгородившегося от Творца. В частности, именно поэтому в ней действуют регулярные законы природы и происходит эволюция: «если бы Бог сотворил мир в полностью готовом виде, возможно, около 6–10 тысяч лет назад, то это сделало бы существование Бога настолько ясным и очевидным, что подорвало бы необходимую божественную сокрытость» [Murray 2008: 179]. Шелленберг приводит возражение, что милосердный Бог не должен был полностью скрываться даже от согрешивших людей, продолжая уведомлять их о Своем присутствии [Шелленберг 2021: 188, 189, 193]. Однако это бы означало, что у человека нет свободы полностью разорвать отношения с Богом. Если бы даже после грехопадения Бог постоянно напоминал о Себе, то Он действовал бы подобно отвергнутому мужу, который подкарауливает свою бывшую жену у подъезда и преследует ее в соцсетях (чем эта антропоморфная аналогия хуже других?). Но Бог уважает человеческую свободу и поэтому в падшем мире Его существование больше не является самоочевидным фактом. Поэтому вера в Бога может быть только редким и незаслуженным даром, но никак не базовой установкой сознания.

* * *

Остается только сказать несколько слов о качестве самого перевода книги Шелленберга, который был подготовлен философом религии П.А. Бутаковым под редакцией А.М. Гагинского. Перевод выполнен на хорошем уровне и читается настолько легко, насколько это возможно для книги, написанной весьма сухим и техничным языком. Даже сам Шелленберг отмечал, что его знакомые жаловались на засилье в этом труде академического жаргона (*technobabble*), так что позднее он представил более популярное изложение своих взглядов в книге «Аргумент от сокрытости» (2015), неоднократно цитировавшейся в данной статье. Некоторых ошибок в переводе все-таки избежать не удалось. Например, на стр. 250 читаем: «Джози Блоггс (фактически существующий человек) живет жизнью, не затронутой злом». Однако в оригинале смысл этой пропозиции прямо противоположный – жизнь Блоггса затронута (*blemished*) злом. В итоге вся цепочка рассуждений, связанная с этим примером, становится непонятной. Но мелкие огрехи не умаляют того значения, которое имеет перевод «Сокрытости Бога и разума человека» на русский язык. Ведь, как уже было отмечено, труд Шелленберга – это не просто книга в ряду других книг. Он стал настоящим событием, спровоцировав обширную полемику в современной философии религии, и хотелось бы надеяться, что отечественные авторы не останутся от нее в стороне.

Список литературы

Гаспаров, 2020 – *Гаспаров И.Г.* Зло и свободная воля: современные апологии от свободной воли и классический теизм // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* 2020. Т. 4. № 4. С. 15–34.

Храмов, 2018 – *Храмов А.В.* Эволюция и грехопадение в западном богословии XIX–XX веков // *Богословский вестник.* 2018. Т. 30. Вып. 3. С. 69–96.

Шелленберг, 2021 – *Шелленберг Д.Л.* Сокрытость Бога и разум человека. М.: Академический проект, 2021. 292 с.

Azagedan, 2013 – *Azagedan E.* Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin // *Journal of Reformed Theology.* 2013. Vol. 7. P. 69–90.

Butakov, 2021 – *Butakov P.* Divine Openness for Physical Relationship // *Roczniki Filozoficzne.* 2021. Vol. LXIX. P. 141–161.

Dumsday, 2021 – *Dumsday T.* From Satan's Wager to Eve's Gambit to Our Leap: An Anselmian Reply to the Problem of Divine Hiddenness // *Roczniki Filozoficzne.* 2021. Vol. LXIX. P. 67–85.

Khramov, 2017 – *Khramov A.V.* Fitting Evolution into Christian Belief: An Eastern Orthodox Approach // *International Journal of Orthodox Theology.* 2017. Vol. 8 (1). P. 75–105.

Mordarski, 2021 – *Mordarski R.* Benevolence or Mercy? The Problem with the First Premise of the Hiddenness Argument // *Roczniki Filozoficzne.* 2021. Vol. LXIX. P. 123–139.

Murray, 2008 – *Murray M.J.* Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering. Oxford: Oxford University Press, 2008. 209 p.

Plantinga, 2000 – *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000. 508 p.

Rea, 2016 – *Rea M.C.* Hiddenness and Transcendence // *Hidden Divinity and Religious Belief* / Green A., Stump E. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 210–225.

Schellenberg, 2015 – *Schellenberg J.L.* The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God. Oxford: Oxford University Press, 2015. 160 p.

Wainwright, 2002 – *Wainwright W.J.* Jonathan Edwards and the Hiddenness of God // *Divine Hiddenness: New Essays* / Howard-Snyder D., Moser P.L. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 98–119.

References

Azagedan, E. Divine Hiddenness and Human Sin: The Noetic Effect of Sin, *Journal of Reformed Theology*, 2013, Vol. 7, pp. 69–90.

Butakov, P. Divine Openness for Physical Relationship, *Roczniki Filozoficzne*, 2021. Vol. LXIX, pp. 141–161.

Dumsday, T. From Satan's Wager to Eve's Gambit to Our Leap: An Anselmian Reply to the Problem of Divine Hiddenness, *Roczniki Filozoficzne*, 2021, Vol. LXIX, pp. 67–85.

Gasparov, I.G. Zlo i svobodnaya volya: sovremennyye apologii ot svobodnoy voli i klassicheskiiy teizm [Evil and Free Will: Contemporary Free-Will Defense and Classical Theism], *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 2020, Vol. 4, pp. 15–34. (In Russian)

Khramov, A.V. Fitting Evolution into Christian Belief: An Eastern Orthodox Approach, *International Journal of Orthodox Theology*, 2017, Vol. 8, pp. 75–105. (In Russian)

Khramov, A.V. Evoliutsiia i grekhopadenie v zapadnom bogoslovii XIX–XX vekov [Evolution and the fall in western christian theology of the XIXth and XXth centuries], *Bogoslovskii vestnik*, 2018, Vol. 30, pp. 69–96. (In Russian)

Mordarski, R. Benevolence or Mercy? The Problem with the First Premise of the Hiddenness Argument, *Roczniki Filozoficzne*, 2021, Vol. LXIX, pp. 123–139.

- Murray, M.J. *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 209 p.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 508 p.
- Rea, M.C. Hiddenness and Transcendence in *Hidden Divinity and Religious Belief*, Green A., Stump E. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 210–225.
- Schellenberg, J.L. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 160 p.
- Schellenberg, J.L. *Sokrytost Boga i razum cheloveka* [Divine Hiddenness and Human reason]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2021. 292 p. (In Russian)
- Wainwright W.J. Jonathan Edwards and the Hiddenness of God, in *Divine Hiddenness: New Essays*, Howard-Snyder D., Moser P.K. (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 98–119.