

## 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 калькуляции<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 свтв. 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 [собирая] 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 «экономии» (*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.
- Schärfl, Tapp, Wegener 2016 – *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God* / Ed. by Th. Schärfl, C. Tapp and V. Wegener. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. P. 3–27.
- Schellenberg 1993 – *Schellenberg J.L.* Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaka (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)