

Аргументы против божественной вневременности в современной аналитической теологии и некоторые новые контраргументы

В. К. Шохин

Институт философии Российской академии наук,
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., 12

Для цитирования: Шохин В. К. Аргументы против божественной вневременности в современной аналитической теологии и некоторые новые контраргументы // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 1. С. 31–44. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.102>

Вопрос о божественной (а)темпоральности вошел в повестку основных дискуссий в аналитической философской теологии фактически лишь полстолетия назад, однако уже успел стать одним из самых напряженных полемических топосов, и голоса против вневременности Бога звучат все громче. По мнению автора статьи, хотя для тварного ума божественная природа как таковая недостижима, вопрос о том, какие воззрения на нее соответствуют реальному теизму, а какие нет, вполне ему подвластны, равно как и какие из них в большей мере соответствуют определению Бога как наисовершеннейшего Первоначала (*quo melius nihil cogitari potest*), а какие в меньшей. В статье предлагаются авторские ответы на большинство возражений против божественной вневременности с использованием многовековых диалектических методов, однако некоторые возражения оставляются для будущих специальных рассмотрений. Среди основных причин популярности теологического темпорализма выделяются равенство на эволюционизм как единственное научное мирообъяснение и другие признаки глубинной секуляризации теологии. Вместе с тем отмечается, что дискуссия с темпоралистами полезна для теизма, так как заставляет глубже вдумываться в те атрибуты Бога, которые традиционно кажутся саморазумеющимися.

Ключевые слова: Бог, временность, вневременность, изменения, неизменность, теизм, панентеизм, процессуальная теология, ослабленная теология, полемическая диалектика.

Введение

До середины XX столетия — до времени, когда основатель процессуальной теологии Чарльз Хартсхорн и первые его ученики начали настаивать на «божественной относительности»¹, — вопрос о вневременности

¹ Хартсхорн считал Бога «главой сообщества» всех реальностей как опытов — главой, существующей никоим образом не вне их и, с одной стороны, составляющей их

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2024

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

Бога не становился предметом сколько-нибудь серьезной философской дискуссии. Правда, Джон Локк полагал, что это свойство Бога не есть что-либо большее, чем бесконечность временной длительности², а Гоббс, Ньютон, Кларк и некоторые другие считали боэциевскую формулу божественной симультанности со всеми временами (т. е. жизнь Бога в «вечном сейчас») недостаточно вразумительной³. Но слишком значителен был авторитет блж. Августина, утвердившего (после Филона Александрийского⁴), казалось бы на века, ту истину, что если временность была создана вместе с творением, то она не может быть атрибутом Самого Творца⁵, а также придерживавшихся вслед за ним той же идеи Боэция, Ансельма, Фомы Аквинского и таких столпов Нового времени, как Суарес или Лейбниц, чтобы открылось место для публичной полемики. В настоящее же время это один из самых острых пунктов дискуссий в аналитической теологии.

1. Сегодняшняя полемическая диспозиция

Самый значительный вклад в проблематизацию божественной вневременности после Хартсхорна был внесен ортодоксальными католиками Элеонорой Стамп и Норманом Кретцманом, опубликовавшими в 1981 г. статью, в которой решили опереть боэциевское «вечное сейчас» на ресурсы частной теории относительности⁶. После того, как они были подвергнуты критике (в том числе исходя и из общей теории относительности), позиции «темпоралистов» укрепились и дискуссия стала набирать обороты, так что к настоящему времени мы имеем уже достаточную библи-

«привилегированную часть», а с другой — представляющей собой их инклюзивное «всё», открытое для всех других опытов, или, по-другому, «высшее, но должное всем» (*Hartshorne C. The Divine relativity: A social conception of God. New Haven: Yale University Press, 1948. P. 25–59*). То, что выросло из этих семян, затем было «завизировано» в его книге «Всемогущество и другие теологические ошибки», где он собрал все «кардинальные ошибки» традиционного теизма, такие как концепция Бога как абсолютно совершенного и потому неизменного Существа, всемогущего, всеведущего и неограниченно благого наряду с идеями личного бессмертия человеческих существ и трансцендентного Откровения (*Hartshorne C. Omnipotence and other theological mistakes. Albany: State University of New York Press, 1984*).

² Опыт о человеческом разумении II.14.31 (*Locke J. Essay concerning human understanding. 25th ed. with the author's last additions and corrections. London: Tegg, 1825. P. 120*).

³ Хороший обзор позиций по этому предмету в раннее Новое время представлен в статье: *Melamed Y. Eternity in Early Modern philosophy // Eternity: A history / ed. by Y. Melamed. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 129–167*.

⁴ См. его сочинение о творении мира и человека: *Phil. De opif. VII. 26*.

⁵ Классическая экспозиция этой доктрины была представлена, как хорошо известно, в «Исповеди», где разрешается недоумение тех «обветшавших умом», кто иронически спрашивал о том, что Бог делал до сотворения мира: *Aug. Conf. XI. 10–13*. См. нормативный русский перевод: *Исповедь Августина, епископа Иппонского / пер. с лат. М. Сергеевко // Богословские труды. 1978. Т. 19. С. 185–187*.

⁶ *Stump E., Kretzmann N. Eternity // The Journal of Philosophy. 1981. Vol. 78, iss. 8. P. 429–458*.

отечку полемической литературы. Голоса аналитических теологов здесь разделились пополам, но, по моему мнению, голоса в пользу того, что Бог существует не вне времени, а в бесконечном времени, звучат все же громче. Причина в том, что они исходят от тех, кто хочет классический теизм реформировать (по их мнению, конечно, улучшать), а реформаторы слышнее, чем охранители.

Известные, по крайней мере мне, аргументы против божественной вневременности — а они становятся уже традиционными — я бы ранжировал в следующей логической последовательности: 1) вневременный Бог не может взаимодействовать с временными существами, слышать прошения некоторых из них и отвечать на них; 2) вневременный Бог не может знать временные факты как таковые и особенно ощущения типа *de se* и *de presenti*, а потому вневременность противоречит общепризнаваемому атрибуту божественного (все)ведения; 3) вневременный Бог не может быть Личностью, так как мы знаем, что любой личностный опыт (как различающий настоящее, прошедшее и будущее) предполагает темпоральность; 4) вневременный Бог должен ограничивать свободу конечных существ; 5) вневременный Бог, с другой стороны, не может управлять временным миром; 6) идея вневременности Бога была введена ради освобождения Его от ответственности за то зло, которое происходит в мире, но представляет собой «нечестную теодицею»; 7) вневременный Бог гораздо больше похож на специфически античный статический Абсолют (платоновско-элеатовской закалки), чем на динамического Бога христианского Писания и Предания. Этот последний аргумент, который я бы обозначил условно как культурологический, является в определенном смысле системообразующим (он присутствует и в аргументах 1, 3, 5). Популярность его объясняется тем, что он отвечает, с одной стороны, традиционным чаяниям либерального протестантизма, призывавшего к освобождению «Бога Авраама, Исаака и Иакова» от чуждых приращений к Нему ракушек «Бога философов», с другой — все более настойчивым потсмодернистским запросам на изменяющегося (а изменяться можно только во времени) и ослабленного бога, замещающего того метафизического бога, который после Ницше и Хайдеггера уже умер.

Сказанное не значит, что этерналисты (так мы условно назовем сторонников божественной вневременности⁷) уже сдали свои позиции. Так, заслуженным признанием пользуется аргумент от Ансельмовой теологии Всесовершенного Существа, в соответствии с которой таковое существо должно по определению содержать в себе онтологическую полноту, а потому не может подвергаться изменениям, которые являются необходимым условием любой реальной темпоральности. В вышедшей сравнительно недавно книге Кэтрин Роджерс «Теология от Совершенного Существа» приводится аргумент от симметрии, согласно которому если бы Бога можно

⁷ Условно потому, что широкое по значению прилагательное *eternal* не обязательно (но только при контекстном уточнении) можно использовать в значении *timeless*.

было бы считать временным потому, что Он сообщается с временными существами, то тогда следует считать Его и пространственным, так как Он мыслится вездесущим⁸. Пол Хелм во втором издании своей монографии «Вечный Бог: изучение Бога вне времени» обратил внимание читателя — в оппозиции ссылающимся на христианскую догматику — на то, что в природе Бога она не признает темпоральных различий, так как и Сын (который по определению должен был бы появиться позже Отца) признается таким же безначальным, как и Отец⁹. А Брайан Лэфтоу и вовсе предложил считать, что само время является в определенном смысле иллюзорным понятием¹⁰.

Однако никогда раньше не прозвучали бы слова, подобные тем, которые мы слышим в книге Райана Муллинса, так и озаглавленной — «Конец вневременного Бога» (2016): «В этой книге я обосновываю и заключаю, что христианский Бог не может быть атемпоральным. Я также обосновываю и заключаю, что нет такой вещи, как срединный путь между темпоральностью и атемпоральностью. Моя аргументация оставляет нас с выводом о том, что Бог темпорален. А мое предположение состоит в том, что теологи и философы должны покинуть повестку исследования атемпоральности потому, что она уже не работает и опустошает христианскую теологию. Вместо этого им следует посвятить свое внимание развитию моделей божественной темпоральности и тем перспективам, которые она имеет и для всего прочего в христианской теологии»¹¹. Под отвергаемым им срединным путем Муллинс подразумевает идеи таких философов, как Алан Пэдджет, которые допускают какую-то темпоральность и у Бога, но оговариваются, что она другой фактуры, чем наша, и является скорее онтологической, чем метрической (к которой применимы единицы астрономического времени)¹².

В каком формате философский разум может судить о природе Бога? Этот вопрос всех вопросов в теологии был со всей остротой поставлен уже в IV столетии, во время евномианских споров. Ведь Евномий Кизичский († 394) утверждал, по крайней мере в передаче церковной традиции (которая не могла взять это из ничего), что человеческий разум может знать о Боге никак не меньше, чем Сам Бог¹³. Именно к критике этих амбиций

⁸ Rogers K. Perfect Being Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

⁹ Helm P. Eternal God: A study of God without time. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.

¹⁰ Leftow B. Time and eternity. Ithaca: Cornell University Press, 1991. P. 217–245. Превосходный обзор позиций атемпоралистов и темпоралистов со стратификацией тех и других на сильные, слабые и средние представлен в очень солидной энциклопедической статье: Deng N. Eternity in Christian thought // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2018. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/eternity> (дата обращения: 25.02.2024).

¹¹ Mullins R. T. The end of timeless God. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 208–209.

¹² Padjett A. God, eternity and the nature of time. London: Macmillan Press, 1992. P. 19, 122, 130–131, 146.

¹³ Socr. Schol. Hist. eccl. IV.7.

членами Каппадокийского кружка¹⁴ восходит очень характерное для восточной патристики диалектическое и в рамках теизма, вероятно, единственное приемлемое решение этого вопроса, в соответствии с которым природа Бога как таковая непознаваема не только для человеческого, но и для высшего тварного ума, но познаваема людьми опосредованно, в меру тварно-ограниченных и поврежденных когнитивных способностей, прежде всего через проявления и действия этой природы во внешнем и человеческом мире. В средневековой же западной схоластике (которая отчасти повлияла и на позднюю византийскую) это также формально признавалось, но не было никаких затруднений в применении аристотелевских категорий к той Природе, которая произвела и сам человеческий разум, а потому здесь вполне свободно рассуждали о ее субстанции и атрибутах, материи и форме (а также о субстанциальной и акцидентальной формах), потенциальности и актуальности, а что и как познаёт Бог и как и чем Он блаженствует, было прозрачно, как при ярком солнечном свете, а вовсе не как для Апостола (притом в применении к гораздо «менее трансцендентным» предметам) *сквозь тусклое стекло* (1 Кор 13:12).

Современная аналитическая философская теология, в отличие от континентальной, глубоко традиционалистична и по самой структуре реализуемого в ней дискурса практически не отличается от философии схоластической. Однако и в своем когнитивном оптимизме она нередко наследует схоластическому евномианству. Соответственно, и вопрос о темпоральности Бога решается в том формате, что Его природа для человеческого разума может быть вполне прозрачна, особенно если пользоваться правильной познавательной методологией, применяя логические исчисления в целом, теорию возможных миров, теорию вероятности и прочие добротные научные инструменты. Потому и в данном случае даже самый тонкий и осторожный подход к вопросу, который продемонстрировал Пэджет (подвергшийся ломовому удару Муллинса), обнаруживает представление о том, что мы в принципе можем знать, как Бог устроен; но в целом это евномианство в большей мере присуще темпоралистам, чем их оппонентам, так как вторые все-таки в определенной мере опираются и на традицию, а не только на свои рассуждения.

Мне же кажется, что диалектический потенциал восточной патристики вполне может быть заложен в основания обсуждения этой очень большой темы. Если мы исходим из креационизма, который отделяет реальный теизм¹⁵ от всех прочих видов религиозного мировоззрения, то не можем

¹⁴ Bas. Magn. Adv. Eunom. III. 7, Ep. 233.2; Greg. Theol. Or. 3.7, 28.5; и т. д.

¹⁵ Сознательно избегаю термина «классический теизм» по причине его искажения в современной теологии. После Брайана Дэвиса термин стал обозначать трактовку Бога скорее как субстанции, чем как существа личностного, что не соответствует никакому теизму. Потому ложен и антоним этого понятия — понятие «персоналистического теизма», поскольку теизма «неперсоналистического» не существует. См. об этом: Шохин В. К. Может ли теизм не быть персоналистическим? // Шохин В. К. Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: С.-Петербург. дух. акад., 2022. С. 91–112.

рассчитывать на познание природы того Первоначала «как оно есть», которым сотворен сам познающий разум. Вместе с тем это не значит, что мы не можем иметь суждений о самих суждениях о его устройстве и что даже *тусклым стеклом* мы никак не располагаем. Откуда же мы берем весы для взвешивания этих суждений? Из лучшего краткого апофатического определения Бога, которое было предложено за всю, как мне кажется, историю мысли — Ансельмова определения как «того, совершеннее чего ничего нельзя себе помыслить» (*quo melius nihil cogitari potest*)¹⁶. Скорее всего, с таким определением согласятся все, кто допускают существование Бога, но дальше единомыслия быть не может, так как разные философско-религиозные традиции само это совершенство мыслят по-разному. Здесь не могут работать доказательства и, соответственно, опровержения в собственном смысле этих слов. Я могу сказать, что Бог теизма совершеннее, чем Божество панентеистов (во всех его разновидностях), поскольку, если можно так выразиться, богаче и щедрее, ибо Он через творение дает самостоятельное бытие еще кому-то и чему-то кроме себя, тогда как Божество панентеистов онтологически поглощает все прочие сущности, среди которых разумные после смерти вливаются в него как, по выражению Упанишад, реки в океан¹⁷. Однако кому-то может показаться более совершенным и такой онтологический Кронос, абсорбирующий своих детей, и мои апелляции к таким людям могут быть доходчивыми только в том случае, если они примут и мои исходные этически-эстетические приоритеты.

Правда, в случае с нашей дискуссией мы стоим на более твердой почве. Дело в том, что и темпоралисты, и атемпоралисты в одинаковой мере считают себя теистами, и первые претендуют только на улучшение теизма. В таком случае вопрос решается исходя из того, какая позиция теизму больше соответствует. Определений теизму давалось немало, и в основном они схожи¹⁸. Я предложил бы такое, согласно которому теизм — это религиозное мировоззрение, в соответствии с которым Бог как «то, выше чего нельзя себе ничего помыслить», осмысляется как Личностный Абсо-

¹⁶ Ans. Proslog. 9, 1, 108; 11–e13; 14, 1, 111; 18, 1, 114; ср.: Cur Deus I. 13, II, 71, 15. Букв. «лучше которого...». При переводе предиката в этой формуле учитывается, что его онтологическая коннотация является доминантной, тогда как этическая включается в нее. О терминологии божественного превосходства над всем прочим сущим у Ансельма см.: Эндерс М. Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога / пер. М. Хорькова // *Философия религии: альманах 2008–2009*. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 268–272.

¹⁷ Мундака-упанишада III. 2.8.

¹⁸ Самое первое предложил кембриджский платоник Ралф Кедворт: «Те, кто строго называются теистами, суть те, кто утверждают, что совершенно сознательное и мыслящее существо, или ум, существующий сам собой от вечности, было причиной всех остальных вещей, а те, кто, напротив, производят все вещи из бессознательной материи как первого источника, отрицая, что существует какой-либо сознательный разум, самосущий и не произведенный, по праву называются атеистами» (*Cudworth R. The true intellectual system of the universe. The first part: Wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*. London: Printed for Richard Royston, 1687. P. 183).

люют с предикатами метафизического (главные из которых — самодостаточность, неизменность, вневременность, вездесущность, бестелесность) и персоналистического (главные из которых — высшие могущество, знание и благодать) совершенства и как Автор и Правитель по свободной воле созданного Им мироздания с личностными отношениями с разумно-свободными творениями и трансцендентный источник откровений и просвещений, требуемых для их спасения и совершенства в этом мире, свидетельства о Котором исходят от Откровения, поддерживаемого рациональным дискурсом. Это определение подробнее, чем некоторые из тех, которые сейчас считаются каноническими, но различия эти незначительные¹⁹.

Если эта концепция теизма правильна, то Бог вневременный будет больше ему соответствовать, чем Бог вечный во времени. Снова исходя из креационизма, никак не устраивающего «реформаторов» теизма, которые на деле хотят его «оплодотворить» панантеистической (в конечном счете процессуальной) теологией. Ведь если Бог создал без вещества отличный от Себя мир, и не во времени, а вместе с временем, то Он столь же маловероятно должен быть темпоральным, как, по образу Клайва Льюиса, сам архитектор не может быть, например, стеной, лестницей или камином²⁰. Следовательно, исходя из этой очень наглядной аналогии, те, кто хотят темпорального Бога, хотят также, чтобы и природа архитектора была как можно ближе к природе строительных материалов. Однако и с точки зрения определения Бога как всесовершенного существа преимущества атемпорализма будут очевидны.

Здесь может работать апробированный более чем двумя тысячелетиями метод рассуждения, который в традиционной теории аргументации обозначался как *modus tollendo tollens*. Речь идет о том, что когда кто-то отстаивает тезис *A*, который не является очевидно ложным, но из него следует консеквент *B*, который уже таковым однозначно является, то это ставит под сильнейшее сомнение и *A*. Я говорю, что ему больше двух тысячелетий потому, что его использовал уже Будда, который опровергал традиционных брахманистов (они настаивали на том, что чем больше человек совершает омовений, тем больше он освобождается от дурной кармы), резонно возразив, что в таком случае рыбы и прочие морские животные должны уже просто прямо восходить на небо²¹. Так и в данном случае положение

¹⁹ Ср. новейшее определение, принадлежащее живому классику аналитической философской теологии Ричарду Суинберну: «Теизм, как это слово в настоящее время употребляется, означает философскую систему, в которой Бог трактуется как личностное существо, которое не только создало мир, но также сохраняет его и правит им, которое по природе своей совершенно свободно, способно ко всему (т. е. всемогуще), знает все (т. е. вездесуще) и в совершенстве благое, источник нравственного обязательства, необходимо сущее, святое и достойное почитания» (*Swinburne R. Theism // The Oxford dictionary of the Christian Church / ed. by A. Louth. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 1911*).

²⁰ *Lewis C. S. Mere Christianity. A revised and amplified edition, with a new introduction. 50th anniversary ed. London: HarperCollins, 2002. P. 24.*

²¹ Тхеригагха, ст. 240–241. Об этом и других применениях того же диалектического метода в раннем буддизме см. классический труд по раннебуддийской эпистемологии

о том, что Бог существует бесконечно во времени, на первый взгляд, не содержит ничего абсурдного, но если мы выведем из него консеквент, согласно которому Он должен и бесконечно стареть, то соответствие такого начала образу всесовершенного существа покажется более чем сомнительным, я полагаю, даже язычникам.

Таким образом, вневременность не относится к тому, что можно назвать как бы обычными Божественными атрибутами, но, если угодно, к таким, которые определяют саму демаркацию религиозных мировоззрений. Острая дискуссия о ней является признаком тектонических движений во всей современной теологии, и Муллинс по-своему совершенно прав в том, что результаты этой дискуссии могут в определенном смысле определять будущее теологии. В заключение я постараюсь выявить культурные причины, вследствие которых темпоралисты чувствуют себя все более уверенно, но прежде попытаюсь дать некоторые новые ответы на их основные аргументы.

2. Стратификация контрвозражений

Интеркультурный жанр «опровержений опровержений» никак не теряет актуальности, пока таковую не утратит сама мировоззренческая полемика, без которой философский, а значит, и рационально-теологический, дискурс развиваться не может. Принципы последовательности этих опровержений обсуждались, хотя и редко. Мне кажется, что самым простым и естественным было бы «восхождение» от критики наиболее поверхностных опровержений к критике заслуживающих большего внимания. Вернемся к списку этих опровержений, представленному в начале этой статьи.

Среди самых малоосмысленных я бы выделил тот аргумент, что концепция вневременного Бога мотивирована «нечестной теодицеей», или попыткой освободить Бога от ответственности за зло в мире (аргумент 6)²². Первым ответом на него мог бы быть тот, что вневременность никак не освобождает Бога от ответственности за то, что происходит в мире, так как и в земных отношениях власть абсолютного монарха, стоящего высоко над своими подданными, скорее уже делает его абсолютный суверенитет ответственным за всё. Второй же ответ мог бы строиться по принципу *Mais regarde toi-même* (фр. «Посмотри на себя»): а не будет ли как раз идея временного, слабого бога попыткой избавления высшего начала от этой ответственности, если такой бог очень мало может по определению? Хотя сам этот принцип выглядит довольно бытовым, в данном случае обращение к нему оправданно, так как претензии к Богу реального теизма почти всегда связаны со стремлением найти Ему замену, а замены в контексте

и контрровертивной диалектике: *Jayatileke K. N. Early Buddhist theory of knowledge. London: George Allen & Unwin LTD, 1963. P. 103, 409–412.*

²² *Lucas J. The future: An essay on God, temporality and truth. Oxford: Blackwell, 1989. P. 209–210.*

«ослабленной теологии» (в духе Дж. Капуто или Дж. Ваттимо) всегда могут направляться только в одну сторону.

К этому аргументу очень близок другой — от невозможности для вневременного Бога осуществлять мироуправление (аргумент 5). Иными словами, предлагается выбор между трансцендентностью Бога и Его и провидением. Здесь уже проблема с пониманием самого Провидения, которое по определению может быть опекой над чем-то только извне, а не изнутри, тогда как предлагаемый в качестве альтернативы нетрансцендентный бог может быть, самое большее, «ипостасью» внутреннего развития мира на манер Хартсхорна (см. выше). Разумеется, сказанное не означает, что трансцендентность должна сопровождаться деистической самоизоляцией Бога, но без нее (а без внутренней вневременности ее нет) о мироуправлении говорить трудно.

Косвенным подтверждением несостоятельности предыдущего аргумента служит то, что от его изобретателя, одного из основных спикеров темпорализма Уильяма Хескера исходит и прямо противоположный аргумент: на сей раз вневременность уже мешает человеческой свободе (аргумент 4)²³. Поскольку уже вневременность составляет необходимый аспект той же трансцендентности, то подозрение на трансцендентного Бога — как трансцендентного — во вмешательстве в человеческую свободу может быть приравнено разве что к подозрению о том, что «трансцендентный» для земли самолет, летящий на высоте 10 км над уровнем моря, должен — вследствие самой набранной им высоты — вмешиваться в дела рыбака, вылавливающего в реке осетра, и мешать ему разбирать свои снасти.

Все приведенные аргументы темпоралистов суть придирки, основывающиеся на плохой работе с понятиями. Значительно более продуманы создающие впечатление непреодолимости аргументы от противоречия между вневременностью Бога и Его познавательными возможностями и тем более атрибутируемым Ему всем традиционным теизмом всеведеньем (аргумент 2), и это уже не простые придирки, а попытки разрешения реальных недоумений.

В первой позиции более всего известен силлогизм одного из трех столпов реформатской эпистемологии Николаса Уолтерсторфа, который одним из первых бросил серьезный вызов этернализму в статье «Бог вечен во времени». Вот его посылки и заключение: 1) о некоем темпоральном событии *e* можно знать, что оно происходит, только когда оно происходит; 2) исходя из того, что знание о *e*, что оно имеет место, само не может иметь место до того, как *e* начинает быть, и поскольку оно завершается, это знание о *e* (что оно имеет место) не может само иметь место после того, как *e* завершилось; 3) отсюда познавательный акт относительно того, что *e* имеет место, «инфицирован» темпоральностью; 4) следовательно, любой познающий субъект (и Бог не является исключением из правила) как зна-

²³ Hasker W. God, time and knowledge. Ithaca; London: Cornell University Press, 1989. P.177, 197.

ющий любое *e* должен быть «инфицирован» темпоральностью. Из этого вытекает, что мы должны выбирать между двумя общепризнанными атрибутами «традиционного Бога» (когнитивностью и вневременностью) и пожертвовать одним (соответственно, вторым) ради другого²⁴. Две другие позиции, представленные разными философами, предлагают сделать выбор между вневременностью и уже не просто когнитивностью Бога, а Его всеведением на том основании, что Существо, существующее за пределами времени, не может, например, знать, что «Сегодня президент Клинтон обращается к сенату», но только что «1 ноября 1994 года 42-й президент обращается к сенату», или что Бог не может знать, как сейчас Джон Смит потеет, выкашивая свой газон. Иными словами, традиционному Богу доступны только знания-о-чем, а не знания-как, а это, конечно, уже ограничивает Его всеведение²⁵.

С утонченным (можно сказать и перезагруженным) силлогизмом Уолтерсторфа имеется проблема, что заключение из посылок вводит то новое, что в посылках не содержалось, а именно что «Бог [как познающий субъект] не составляет исключения из общего правила». Здесь также применим уже знакомый нам аргумент типа *modus tollendo tollens*. Ведь из только что цитированного, казалось бы, беспроblemного положения *A* снова следует консеквент *B*: «Когнитивные ресурсы Творца когнитивных ресурсов Его творений по определению ничем не могут отличаться по последним», — на который вряд ли хоть какой-то верующий философ (а именно они в обсуждаемой полемике участвуют) может дать согласие. Что же касается аргументов против всеведения, то они правильны: в самом деле, для Бога нет того же «сегодня», что и для нас, а то, что ощущает во время своего «потения сейчас» Джон Смит, доступно изнутри только ему. Некоторые аналитические теологи пытаются в ответ это все-знание спасти²⁶. Однако сами требуемые здесь виды всеведения суть всеведение не для теистического Бога, а для панентеистического Божества, которое замещает собой «я» всех людей, а потому не может в конечном счете через них не чувствовать их ощущений. Бог же теистический не должен рассматриваться, мне

²⁴ Wolterstorff N. God is “Everlasting”, not “Eternal” // *Philosophy of religion: A guide and anthology* / ed. by B. Davies. New York: Oxford University Press, 2000. P. 485–504.

²⁵ И сегодня популярны ссылки на Артура Прайора, который призывал различать такие утверждения, как «Кеннеди президент *сейчас*», произнесенное в 1962 г., и «Кеннеди — президент в 1962 г.», в том смысле, что вневременный Бог мог бы знать только второе, а не первое (*Prior A. The formalities of omniscience* // *Philosophy*. 1962. Vol. 37. P. 114–129). Патрик Грим также был одним из первых оппонентов идеи вневременного Бога с этой точки зрения, предлагая считать, что только я могу знать то, что я знаю в знании «Я создаю беспорядок в своей комнате», но не всеведущее Существо (*Grim P. Against omniscience: The case from essential indexicals* // *Noûs*. 1985. Vol. 19, no. 2. P. 151–180).

²⁶ См., в частности: *Wierenga E. Omniscience* // *The Oxford handbook of philosophical theology* / eds T. P. Flint, M. C. Rea. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. P. 129–144. Ответ Э. Виренге с позиций темпорализма представлен, в частности, в статье: *Craig E. Divine eternity* // *Ibid.* P. 145–166.

кажется, как слив для всего, что ощущается всеми живыми существами²⁷, потому что если мы настаиваем на свободе человека, то почему ее надо отрицать у Создателя свободы человека?

Остальные из перечисленных аргументов против божественной вневременности — и самые главные — могут быть встречены уже не контроверсивной диалектикой с ее классическими полемическими методами, но серьезными теолого-философскими альтернативами. Так, аргумент о несовместимости вневременности с персоналистичностью должен проходить очень серьезный и большой тест на определение того, что есть личность, а также требует для ответа на него целого ряда аналогий, и некоторые из них будут аналогиями между художественными персонажами и их авторами. Предполагаемое противоречие между атемпоральностью и библейскими свидетельствами требует внимательного их прочтения, а «соаргумент» об ограниченной локальности античной метафизики — привлечения восточных текстов, никакими историческими узами с античной философией не связанных. Наконец, самый, казалось бы, убедительный аргумент темпоралистов — от несовместимости вневременности Бога с Его общением с темпоральными существами — может быть оценен в контексте восточнохристианского различения божественной сущности и ее манифестаций, а также догмата о Боговоплощении и отчасти также литургической письменности. Однако каждый из этих «блоков» заслуживает отдельного разговора²⁸.

Заключение

Причины растущего влияния темпорализма в современной аналитической теологии могут быть обобщены, мне кажется, в нескольких параметрах. Во-первых, это адаптация к претендующему в современном мире на безальтернативность эволюционизму, который считается единственным научным мировоззрением и который исключает допущение каких-либо неизменных и потому атемпоральных сущностей, а значит, и Бог должен эволюционировать²⁹; аналитическая же философия (и, соответственно,

²⁷ Ведь если Он обязан знать все ощущения Джона Смита во время косябы, почему бы Его не обязать знать ощущения и тех насекомых, которые прячутся на его, Джона Смита, газоне?

²⁸ Отчасти эти объяснительные стратегии были намечены в моей статье: *Шохин В. К.* Почему бы Богу не существовать вне времени? К одной большой дискуссии в аналитической метафизике // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2020. Вып. 89. С. 88–109.

²⁹ Так, Питер Форрест, последователь Хартсхорна и автор книги с очень искренним названием «Бог без сверхъестественного» (1996), сразу же вызывающей в памяти «Христианство без тайн» (1696) известнейшего деиста Джона Толанда, уверенно утверждает, что Бог эволюционирует от чистой, несвязанной и единообразной Воли к Богу-Троице, способному ответить любовью на любовь людей (Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God / eds T. Schärfl, C. Tapp, V. Weneger. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. P. 22), а также что «изменение, в котором еще

философская теология) хочет в значительной мере быть научной. Во-вторых, это стремление «демократизировать» Бога, облегчив лежащий на Нем «груз трансцендентности» и сделав Его лишь первым среди равных хартсхорнских «опытов» (см. выше), чтобы с Ним было удобнее иметь дело. В-третьих, здесь присутствует и мотив политкорректности: трансцендентный Бог может меньше понравиться буддистам, синтоистам, представителям южноамериканских и африканских религий, агностикам и атеистам, чем более половинчатый, тогда как «диалогичность» является основным критерием истины. Правда, протеическая диалогичность больше характерна для континентального, чем для аналитического теологического сознания, но мир мировоззрений не живет с границами.

Однако не все в инвективах темпоралистов только деструктивно для теизма. Как мы видели на примерах аргументов от когнитивности, они, фактически желая замены теизма другим мировоззрением, заставляют задуматься над тем, что есть все-ведение, которое кажется самоочевидным, и свобода Бога, которая и теистами признается почему-то далеко не всегда. Поэтому они напоминают, что и теистам следует чаще думать о том, в какой мере они следуют пониманию Бога как Того, «совершеннее которого нельзя ничего помыслить».

Статья поступила в редакцию 2 октября 2023 г.;
рекомендована к печати 20 ноября 2023 г.

Контактная информация:

Шохин Владимир Кириллович — д-р филос. наук; vladshokhin@yandex.ru

Arguments contra Divine atemporality in today's analytic theology and some new counterarguments against them

V. K. Shokhin

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
12, ul. Goncharnaya, Moscow, 109240, Russian Federation

For citation: Shokhin V. K. Arguments contra Divine atemporality in today's analytic theology and some new counterarguments against them. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 1, pp. 31–44. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.102> (In Russian)

возможны Вселенные, подразумевает и изменение и в божественном характере» (*Forrest P.* Developmental theism: From pure will to unbounded love. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 112). Неудивительно, что он прямо предложил и чисто панентеистическую концепцию мира как тела Бога, назвав это антропоморфическим теизмом. Близок к нему и достаточно модный Джон Бишоп, также духовный внук Хартсхорна, чей «скромный бог» — не творец, но только «интерпретатор» мира, и этот вариант «слабой теологии» он отваживается называть альтернативой традиционному теизму. Этот его бог осуществляет свое истолкование мира, «не находясь вне Вселенной как ее действующая причина (здесь он хотел, вероятно, показать свое знание концепции онтотеологии Хайдеггера. — *B. III.*), но будучи телеологической кульминацией внутри нее» (*Bishop J.* Towards a religiously adequate alternative to omnigod theism // *Sophia*. 2009. Vol. 48, no. 4. P. 429).

Albeit it is only a half of century that the issue of Divine (a)temporality entered the agenda of big discussions within analytic philosophical theology, it has become one of the keenest controversial topics, and voices against God's timelessness are getting louder. The author avows that although Divine nature as it is is inaccessible for a created mind, some other matters, i. e. which conceptions of it do correspond to the real theism and which don't, as well as which of them fit better to the definition of God as the most perfect Being (*quo melius nihil cogitari potest*) and which fit worse are quite under its power. He offers responses to the majority of the arguments against Divine timelessness by using centuries-long dialectical methods but some of them are postponed for forthcoming special scrutiny. Obseciousness to evolutionism as the pretended one and only scientific worldview and some other attributes of the profound inner secularization of theology are highlighted as the main reasons of the temporalists' appeal. Meanwhile, it is mentioned as well that polemics with them can be useful for theism inasmuch as it stimulates deeper meditation on those Divine attributes that seem as it were too self-evident.

Keywords: God, temporality, timelessness, changes, immutability, theism, panentheism, process theology, weak theology, controversial dialectics.

References

- Augustine, saint (1978) "Confessions by Augustine, Bishop of Hyppo Regius". Transl. from Latin by M. Sergeenko, in *Bogoslovskie trudy*, vol. 19, pp. 71–264. (In Russian)
- Bishop J. (2009) "Towards a religiously adequate alternative to omnigod theism", in *Sophia*, vol. 48, no. 4, pp. 419–433.
- Craig E. (2009) "Divine eternity", in *The Oxford handbook of philosophical theology*. Eds T. P. Flint, M. C. Rea, pp. 144–166. Oxford; New York, Oxford University Press
- Cudworth R. (1687) *The true intellectual system of the universe. The first part: Wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*. London, printed for Richard Royston.
- Deng N. (2018) "Eternity in Christian thought", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/eternity> (accessed: 25.02.2024).
- Enders M. (2010) "Thinking on the unsurpassed: The twofold normativity of the notion of God". Transl. by M. Khor'kov, in *Filosofia religii: al'manakh 2008–2009*, pp. 258–298. (In Russian)
- Forrest P. (2007) *Developmental theism: From pure will to unbounded love*. Oxford, Oxford University Press.
- Grim P. (1985) "Against omniscience: The case from essential indexicals", in *Noûs*, vol. 19, no. 2, pp. 151–180.
- Hartshorne C. (1948) *The Divine relativity: A social conception of God*. New Haven, Yale University Press.
- Hartshorne C. (1984) *Omnipotence and other theological mistakes*. Albany, State University of New York Press.
- Hasker W. (1989) *God, time and knowledge*. Ithaca; London, Cornell University Press.
- Helm P. (2003) *Eternal God: A study of God without time*. 2nd ed. Oxford, Oxford University Press.
- Jayatilke K. N. (1963) *Early Buddhist theory of knowledge*. London, George Allen & Unwin LTD.
- Leftow B. (1991) *Time and eternity*. Ithaca, Cornell University Press.
- Lewis C. S. (2002) *Mere Christianity*. A revised and amplified edition, with a new introduction. 50th anniversary ed. London, HarperCollins.
- Locke J. (1825) *Essay concerning human understanding*. 25th ed. with the author's last additions and corrections. London, Tegg.
- Lucas J. (1989) *The future: An essay on God, temporality and truth*. Oxford, Blackwell.
- Melamed Y. (2016) "Eternity in Early Modern philosophy", in *Eternity: A history*. Ed. by Y. Melamed, pp. 129–167. Oxford, Oxford University Press.

- Mullins R. T. (2016) *The end of timeless God*. Oxford, Oxford University Press.
- Padgett A. (1992) *God, eternity and the nature of time*. London, Macmillan Press.
- Prior A. (1962) “The formalities of omniscience”, in *Philosophy*, vol. 37, pp. 114–129.
- Rogers K. (2000) *Perfect Being theology*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Schärfl T., Tapp C., Weneger V., eds (2016) *Rethinking the concept of a personal God: Classical theism, personal theism and alternative concepts of God*. Münster, Aschendorff Verlag.
- Shokhin V.K. (2020) “Why God cannot exist timelessly? To one big controversy in analytic metaphysics”, in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 1: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, vol. 89, pp. 88–109. (In Russian)
- Shokhin V.K. (2022) “Can theism not be personalistic?”, in Shokhin V.K. *Filosofskaia teologiya: variatsii, momenty, ekspromty*. St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii Publ. (In Russian).
- Stump E., Kretzmann N. (1981) “Eternity”, in *The Journal of Philosophy*, vol. 78, iss. 8, pp. 429–458.
- Swinburne R. (2022) “Theism”, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Ed. by A. Louth. Oxford, Oxford University Press.
- Wierenga E. (2009) “Omniscience”, in *The Oxford handbook of philosophical theology*. Eds T. P. Flint, M. C. Rea, pp. 129–144. Oxford; New York, Oxford University Press.
- Wolterstorff N. (2000) “God is ‘Everlasting’, not ‘Eternal’”, in *Philosophy of religion: A guide and anthology*. Ed. by B. Davies, pp. 485–504. New York, Oxford University Press.

Received: October 2, 2023

Accepted: November 20, 2023

Author's information:

Vladimir K. Shokhin — Dr. Sci. in Philosophy; vladshokhin@yandex.ru