

## Теодицея потаенного Бога: постановка вопроса

И. Н. Зайцев

Санкт-Петербургский государственный университет  
аэрокосмического приборостроения,  
Российская Федерация, 190000, Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67

**Для цитирования:** Зайцев И. Н. Теодицея потаенного Бога: постановка вопроса // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 2. С. 284–296. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.207>

В скептическом теизме широко обсуждается подход Джона Шелленберга, демонстрирующего, каким образом эпистемический скептицизм данного течения переходит в опыт потаенного Бога. Хотя этот опыт очевидным образом близок к опыту богооставленности (к сугубо религиозному опыту), тем не менее опыт потаенного Бога может вести к отрицанию теистической составляющей скептического теизма и, соответственно, к разрушению теизма (сам Шелленберг занимает атеистическую позицию). В статье рассматриваются причины атеистических тенденций внутри скептического теизма и выдвигается предложение о сохранении теистического ядра скептического теизма. Привлекается анализ теодицеи Книги Иова (основой интерпретации книги выступает концепция О. М. Ноговицына) для указания возможной причины данной атеистической тенденции. Путь преодоления внутреннего конфликта скептического теизма лежит не в отрицании атеистического компонента опыта потаенного Бога, но в удержании различия имени Бога и самого Бога. Имя Бога открывает некую истину о Боге, но важно понимать, что Бог отличен от своего имени. Бог является Иову и предъявляет себя в качестве абсолютного предшествования, или абсолютного иного — иного по отношению к своим собственным именам.

*Ключевые слова:* скептический теизм, атеизм, потаенный Бог, теодицея, Книга Иова.

### Введение

Теология строит рационально осмысленное и оправданное учение о Боге. Точнее говоря, она должна включать не только учение о Боге (аргументы к его существованию, учение о божественных атрибутах и пр.), но и учение об отношениях между Богом и человеком, Богом и миром, миром и человеком. Вопрос о зле как один из аргументов против существования Бога — неотъемлемая часть систематической теологии, поскольку зло, как и любой другой феномен, подлежит рациональному осмыслению. Вне зависимости от того, как мы понимаем зло, само наличие зла в мире и человеку отрицать невозможно. Как представляется, благой Бог не должен

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020

© Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

допускать существования зла; следовательно, признавая наличие зла, мы должны отрицать существование Бога.

Теодицея дает ответ на «вопрос о зле», дает объяснение, каким образом существование Бога совместимо с существованием зла. Термин «теодицея» ввел в оборот немецкий философ Лейбниц в 1710 г. Слово составлено из двух греческих: *theos* — бог и *dike* — справедливость. Принимая во внимание трехчастную структуру предмета теологии (человек — мир — Бог), легко увидеть, что теодицея имеет дело по меньшей мере с тремя типами зла: природное зло (смерть и разрушение, прямо не затрагивающие человека); природное зло по отношению к человеку (гибель и страдания людей от стихии: землетрясения, климат и пр.); зло, творимое человеком. Справедлив ли Бог, допускающий наличие зла в мире (природные катаклизмы, страдания животных)? Справедлив ли Бог, допускающий зло по отношению к человеку (болезни, страдания, смерть)?

Мы рассмотрим модификацию «вопроса о зле» — аргумент от потаенности Бога, аргумент против существования Бога. Этот аргумент наиболее подробно разработан Дж. Шелленбергом<sup>1</sup> (краткое описание на русском языке см. у М. Бергмана<sup>2</sup>). Мы поместим аргумент от потаенности в контекст интерпретации библейской Книги Иова, чтобы прояснить саму концепцию потаенности Бога и наметить возможность построения теодицеи.

Шелленберг и Бергман — оба сторонники школы скептического теизма (далее — СТ). Это течение предлагает свой путь ответа на «вопрос о зле». СТ ставит под вопрос нашу способность постижения оснований, по которым Бог допускает существование зла. СТ — разновидность аналитической философской теологии (или, если угодно, философии религии) и на русском языке представлен довольно слабо<sup>3</sup>.

Мы начнем с прояснения вопроса о зле, продолжим кратким изложением сути скептического теизма в целом, далее воспроизведем концепцию Шелленберга, после чего дадим нашу интерпретацию древнейшей теодицеи Книги Иова, а в заключение рассмотрим возможность современной теодицеи с учетом вышеизложенного.

### От формулировок вопроса к поискам ответа

Вследствие эпохального вклада А. Платинги<sup>4</sup> принято различать два подхода к решению проблемы зла:

- 1) демонстрация того, как *возможно* зло; иными словами, обоснование *логической совместимости* существования Бога и зла;

<sup>1</sup> Schellenberg J. L. What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion // *Divine Hiddenness: New Essays* / eds D. Howard-Snyder, P. Moser. New York: Cambridge University Press, 2002. С. 33–61.

<sup>2</sup> Бергман М. Скептический теизм и проблема зла // Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т.П. Флинт, М.К. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 568–569.

<sup>3</sup> Краткий очерк см.: Бергман М. Скептический теизм и проблема зла. С. 557–593.

<sup>4</sup> Plantinga A. *God, Freedom and Evil*. New York: Harper & Row, 2002.

- 2) решение вопроса о положительном месте зла в мироздании, разыскание истинных *объяснений зла* при условии существования Бога.

Первый подход в наши дни принято называть «апологией». Только за вторым подходом закрепилось значение «теодицеи» в узком смысле слова, и именно в этом значении мы употребляем термин «теодицея» в дальнейшем.

Построить теодицею означает продемонстрировать то, каким образом зло оказывается неизбежным условием или побочным продуктом существования мира в целом (или условиями и/или продуктами более значительных, чем причиненное зло, благ).

Вопрос о зле — отправная точка развития всякой теодицеи. Базовую структуру «аргумента от зла» против существования Бога можно представить следующим образом:

- 1) существует зло, относительно которого люди не могут помыслить оправдывающих его оснований;
- 2) следовательно, таких оснований нет;
- 3) Бог не допустил бы зло без достаточного на то основания;
- 4) следовательно, Бога не существует.

Прежде всего обратим внимание на третий пункт. В нем предполагается самоограничение Бога его разумностью. Бог безусловно всемогущ, но он, будучи разумным, не может не следовать законам логики, он не допускает к существованию то, что логически невозможно. Например, для Бога логически невозможно предоставить нам свободную волю таким образом, чтобы мы могли выбирать между добром и злом (т. е. осуществлять свободный выбор между ними, несмотря на все влияния, которым мы подвергаемся), и в то же время заставить нас выбирать добро.

Таким образом, мы понимаем: Бог может допустить зло, если оно является необходимым следствием некоего блага. Вопрос для нас только в том, чтобы помыслить оправдывающее основание зла.

Базовый ход мысли скептических теистов против аргумента от зла в общем виде достаточно прост. Логическое заключение от 1) к 2), по их мнению, проблематично: у Бога могут быть немислимые для нас основания. То, что мы не можем их помыслить, не доказывает ничего, кроме ограниченности нашей способности познания.

Наиболее ярко этот аргумент формулирует Вайкстра<sup>5</sup>. Он называет аргументы типа перехода от 1) к 2) «микробными» (по аналогии с наивным отрицанием существования микробов: если я не вижу микробов, значит они не существуют). Отрицать что бы то ни было на основании лишь неразличимости нашими органами чувств или нашими когнитивными способностями по меньшей мере опрометчиво. Например, когда я работаю за своим письменным столом, я довольно точно представляю себе, что

<sup>5</sup> Wykstra S. Rowe's Noseum Arguments from Evil // The Evidential Argument from Evil / ed. by D. Howard-Snyder. Bloomington: Indiana University Press, 1996. P. 126–150.

находится в среднем ящике стола. Даже если ящик закрыт и я не вижу, что в нем, я знаю, что там находится, что там есть и чего там нет. Но вот я сел поработать за стол жены. Средний ящик закрыт, и я не вижу, что в нем. Является ли это достаточным основанием для меня утверждать, что ящик пуст? Очевидно, что таких оснований у меня нет. Вполне возможно, что ящик действительно пуст, но то, что я не вижу его содержимого, однозначно подтверждает только мою неспособность видеть сквозь деревянные доски, а не отсутствие вещей. Такое же рассуждение применимо и к знанию: если я не знаю, что в ящике стола, то это обстоятельство характеризует мое знание, но не положение дел в ящике.

Более точно позицию скептических теистов описывают три тезиса (согласно Бергману<sup>6</sup>):

- 1) у нас нет серьезных оснований считать, что известные нам возможные блага репрезентируют имеющиеся в наличии возможные блага;
- 2) у нас нет серьезных оснований считать, что известное нам возможное зло репрезентирует имеющееся в наличии возможное зло;
- 3) у нас нет серьезных оснований считать, что известные нам отношения зависимости между возможными благами и допущением возможных зол репрезентируют имеющиеся в наличии отношения зависимости между возможными благами и допущением возможных зол.

Несколько упрощая, сомнительными представляются следующие утверждения: мы знаем все возможные блага; мы знаем все возможное зло; мы знаем о причинной зависимости между возможным злом и возможным благом.

Всякий, кто разделяет три перечисленных тезиса, разделяет эпистемологическую установку скептического теизма. Но эти тезисы отвечают за «скептичность» СТ и ничего не говорят о характере «теизма» СТ. За последний может отвечать отдельный тезис о признании существования всемогущей, всезнающей, благой и вечной личности. Довольно любопытно, что можно разделять эпистемологическое смирение СТ (и по праву называть себя скептическим теистом), но не разделять теистический тезис — так мы получим скептического (а)теиста.

### Божественная потаенность

Джон Шелленберг — пример скептического (а)теиста, так как он разделяет эпистемологическую установку СТ и отклоняет теистическую. Свой знаменитый тезис о божественной потаенности как препятствии для принятия теистической позиции он впервые сформулировал в 1993 г.<sup>7</sup> С тех пор данный тезис интенсивно обсуждается во множестве публика-

<sup>6</sup> Бергман М. Скептический теизм и проблема зла. С. 559–560.

<sup>7</sup> Schellenberg J.L. Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

ций, из числа которых следует выделить сборник 2002 г.<sup>8</sup>, целиком посвященный данному предмету.

Простая форма аргумента от божественной потаенности (А):

- 1) если Бог существует и наделен бесконечной любовью, то для любого человека **Н** и в момент времени **t**, если **Н** в **t** может лично контактировать с Богом, то **Н** в **t** верит, что Бог существует, если только **Н** искренен в момент **t**;
- 2) существует человек **Н** и время **t** такие, что **Н** в **t** способен лично контактировать с Богом, причем **Н** искренен в **t**, и все же **Н** не верит в момент **t**, что Бог существует;
- 3) следовательно, Бог не существует.

Иначе говоря, факт наличия искренне желающих верить, но неверящих людей опровергает существование Бога. Аргумент (А) может показаться нелогичным и неясным, но мы проясним его ниже, когда речь пойдет об анализе тезиса «Бог есть любовь».

На первый взгляд (даже до погружения во внутреннюю логику аргумента), может показаться, что Шелленберг противоречит сам себе. В самом деле, если я утверждаю «Луна скрыта, не видна» (скажем, в результате лунного затмения), то, разумеется, это значит, что сейчас Луна недоступна для созерцания или изучения, и, возможно, это утверждение также подразумевает, что мое знание Луны неполно. Но указанное суждение предполагает существование Луны. Само высказывание «Луна скрыта» говорит нам: «Луна есть, но не видно, какова она (каковы ее свойства)».

Шелленберг дает точное определение «божественной потаенности» через дизъюнкцию двух положений и тем самым избегает указанного противоречия:

Мы можем определить «Бог скрыт» следующим образом (**Н** обозначает человека или людей; **e** — теистический опыт; **p** — теистические утверждения): «Бог скрыт» означает: *есть такие **Н** и **e**, что **e** недоступно **Н**, или есть такие **Н** и **p**, что **p** либо эпистемологически не заслуживает доверия, либо эпистемологически смутно для **Н**<sup>9</sup>.*

Как видим, определение никоим образом не предполагает существования Бога. Другой любопытный момент, на который следует обратить внимание, — форма определения. Дизъюнкция обладает замечательным качеством: она ложна в единственном случае, если ложны обе ее части (и слева, и справа от «или»); во всех остальных случаях она истинна.

«Я полагаю, обсуждение божественной потаенности никого не подвигнет присоединиться к теизму», — заключает Шелленберг<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Divine Hiddenness: New Essays / eds D. Howard-Snyder, P. Moser. New York: Cambridge University Press, 2002.

<sup>9</sup> Schellenberg J. L. What the Hiddenness of God Reveals. P. 35.

<sup>10</sup> Ibid.

Чтобы полностью понять, на каком основании утверждается истинность тезиса (А), проследим еще одно рассуждение<sup>11</sup>.

Шелленберг начинает, подражая Ансельму Кентерберийскому. Ансельм начинал доказательство бытия Божия (впоследствии ставшее онтологическим) тезисом «Бог есть величайшее, то, больше чего нельзя помыслить»<sup>12</sup>. Так и Шелленберг начинает с тезиса «Бог непревзойденно велик, следовательно Бог есть непревзойденно великая любовь». И ход доказательства аналогичен ходу Ансельма.

Любовь — одно из величайших чувств (чтобы не сказать величайшее), доступных человеку, о которых нам известно. Если Бог не обладает этим чувством, его точно нельзя назвать непревзойденно великим. Следовательно, Бог есть любовь. Но что значит любить? Значит не только позволять, но и поощрять выстраивание таких отношений с любимой, в которых она нуждается для счастья и процветания. И всякий человек будет стремиться изо всех своих сил к выстраиванию максимально полных и глубоких отношений с любимой. То же самое мы ожидаем и от Бога. Учитывая его всемогущество, мы полагаем: кому, как не ему, должны удаваться выстраивания любовных отношений. Другая сторона всемогущества: он любит равным образом всех и каждого, и в отношении с каждым человеком он присутствует полностью со всем своим могуществом. Это у меня может хватить душевных сил на глубокие отношения с женой, но не хватить сил на отношения с братом, у Бога же таких проблем быть не может.

Следовательно, если есть хотя бы один человек, искренне нацеленный на выстраивание отношений с Богом, и отношения эти не сложились; если есть хотя бы один человек, изо всех своих интеллектуальных сил стремящийся убедиться в достоверности теистических положений и не находящий их достоверными, — этот единственный пример делает невозможным принятие теистических тезисов, принятие веры в Бога<sup>13</sup>.

Рассуждения Шелленберга выглядят весьма связными и обоснованными. Посмотрим, что мы можем внести в этот разговор о божественной потаенности.

## Книга Иова

Литература, посвященная толкованию этой одной из самых загадочных книг Библии, поистине велика, даже если ограничиться тем, что опубликовано на русском языке. Мы не ставим себе целью изложить и сопоставить хотя бы только самые популярные толкования, мы лишь предлагаем

<sup>11</sup> Ibid. P. 41–43.

<sup>12</sup> Дальше ход примерно такой: сущее может быть двумя способами — в мысли или в реальности. Что больше? То, что существует только одним способом, или то, что существует обоими? Ясно, что сущее, существующее обоими способами, больше. Если бы Бог существовал только одним способом (в мысли), он не был бы величайшим; следовательно, Бог существует и в мысли, и в реальности.

<sup>13</sup> Schellenberg J. L. What the Hiddenness of God Reveals. P. 40–54.

определенное прочтение этой книги. Направляющей линией для нас стала интерпретация О. М. Ноговицына<sup>14</sup>.

В ситуации страданий любого конкретного человека всегда есть вероятность того, что его страдания разумно объяснить как наказание за грехи. В таком случае теодицея выглядит следующим образом: Бог желает человеку блага и наказывает его за грехи, чтобы побудить человека не грешить. Оставляя за скобками вопрос об эффективности подобной «педагогике», заметим лишь, что во всяком случае Бог, несомненно, имеет моральное право наказывать уклоняющегося от его заповедей. Но нас интересует более сложный случай, который ставит под вопрос «моральное право наказывать». В Книге Иова ни о какой педагогике речи не идет. Вопрос о справедливости Бога ставится предельно остро: на *праведника* Иова обрушиваются такие бедствия, что нет никаких сомнений — все эти напасти суть намеренные действия Бога, и Иов хочет знать «За что?».

Вопрос Иова справедлив. Ведь события в книге разворачиваются так: сначала Бог признает праведность Иова<sup>15</sup>, а потом он принимает вопрос сатаны: разве праведен праведник?<sup>16</sup> Тем самым исключается «педагогическое» объяснение зла, причиняемого Иову.

Важный момент: испытание Иова проходит в два этапа. Сначала у него отнимается все имущество, что не порождает у Иова никакого вопроса к Богу<sup>17</sup>; и только после поражения проказой разворачиваются основные события. Проказу он не может принять потому, что не может понять «За что?». Иов бунтует и (в определенном смысле) теряет веру, пусть и временно.

Трудность положения Иова состоит в том, что он ясно сознает несправедливость всех бедствий. Чтобы прояснить это обстоятельство, автор поэмы об Иове вовлекает его в беседу с друзьями. Они пытаются утешить Иова, аргументируя справедливость его страданий. Риторически их речи весьма разнообразны, но логическая основа их позиции довольно проста:

- Бог справедлив и насылает бедствия в виде наказания за грехи;
- на тебя явно насланы бедствия;
- следовательно, ты грешник и должен покаяться.

<sup>14</sup> Ноговицын О. М. *Онтология художественной формы*. СПб.: Гуманитарная академия, 2015. С. 87–93.

<sup>15</sup> «И сказал Господь сатане: обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова? ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла» (Иов 1:8).

<sup>16</sup> Буквально он звучит следующим образом: «Разве даром богобоязнен Иов? Не Ты ли кругом оградил его, и дом его, и все, что у него? Дело рук его Ты благословил, и стада его распространяются по земле. Но прости руку Твою, и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?» (Иов 1:9–11).

<sup>17</sup> Реакция Иова на первую волну бедствий заключена, пожалуй, в самом цитируемом фрагменте: «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; [как угодно было Господу, так и сделалось]; да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1:21).

Сострадающие ему друзья убеждают его в справедливости наказания, и их отчасти можно понять — *страдания совлекают с него образ праведника*; но Иов стоит на своем: нет за мной вины. При этом понятно, что он лишен возможности надеяться на воздаяние после смерти. В то время у иудеев еще не было представления о полноценном существовании после смерти. Следовательно, никто не мог надеяться получить компенсацию после смерти за несправедливости жизни. Пребывать в таком положении нестерпимо, и Иов отчаивается<sup>18</sup>, он *бунтует*, вызывает Бога на суд.

Бог является Иову и не дает ответа на его жалобы и вопросы, но сам *факт* явления устраняет бунт.

Вообще говоря, речи Бога производят очень странное впечатление. Словно он не понимает, о чем шел разговор до того, как он вмешался. Иов вместе с друзьями спрашивает, что есть добро и зло, почему блаженствует неправедный и погибает невинный, а Бог с детским восторгом описывает им порядок вселенской жизни, похваляясь своим могуществом и знанием каждой ничтожной мелочи. Иов требовал объяснений, Бог их не дал, но Иов почему-то снимает свои требования. Финал можно понимать как описание *мистического опыта*, снимающего необходимость теодицеи, что равносильно признанию невозможности *рациональной* теодицеи как таковой. Моя позиция иная. В случившемся опыте богопознания есть и рациональная сторона.

Здесь необходимо сделать отступление об общем смысле религиозного служения в язычестве и в иудаизме (насколько мы можем их реконструировать).

С чего начинается свое религиозное служение любой язычник? С того, что он узнает имя бога. Имя не есть некая теологическая абстракция, это вещь чрезвычайно практическая: узнать имя бога — значит познать то, в какой форме следует служить этому богу. Каждый языческий бог принимает только весьма конкретное служение. Человек служит Аресу тем способом, что практикует воинское искусство; Аресу нельзя служить торговлей, торговец своим занятием служит Гермесу. Именно в этом контексте следует понимать известный вопрос Моисея об имени Бога, посылающего его к евреям<sup>19</sup>. Моисей хочет знать имя не из абстрактных побуждений, он спрашивает у Бога: «В какой конкретной форме ты примешь наше служе-

<sup>18</sup> Впрочем, отчаяние отчаянию рознь. Жена Иова тоже отчаялась перед лицом всех этих несчастий: «И сказала ему жена его: ты все еще тверд в непорочности твоей! Похули Бога и умри» (Иов 2:9). Смысл ее совета мы понимаем именно в контексте невыносимости положения Иова. После смерти тебя ничего не ждет, но ты хотя бы превешь свои несправедливые страдания. И то, что Иов отказывается от предложения жены, ясно указывает на то, что ему тяжело не по причине величины несчастий. Ему тяжело не понимать причины всего этого. И его бунт состоит в том, что он не просит, а требует у Бога объяснений.

<sup>19</sup> «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (Ягве)» (Исх 3:13–14). Вообще тема имени Бога неисчерпаема, обзор современного состояния библейской науки по данному вопросу см.: *Селзнев М.* Самоопределение Бога в Исх 3:14: «Я есмь Сущий» или «Я Тот, кто Я есть»? Экзегеза со-

ние?» И Бог не дает прямого ответа на поставленный вопрос, он не указывает никакую форму. Его уклончивость можно понять двумя способами: либо этому Богу вовсе нельзя служить, но тогда с его стороны совершенно бессмысленно отправлять вестника к людям; либо ему можно служить самими разными способами, и ни один не является выделенным.

Поскольку любая форма служения богу (и языческому, и единому) фиксируется в виде набора правил, заповедей (что делать можно, а что нельзя), постольку неясно, понимает ли человек, служащий единому Богу, чем он отличается в своем служении от язычника. Можно ведь понимать этот обширный закон народа Израиля как очень большое и сложное Имя Бога, ничем принципиально не отличающееся от имени любого языческого бога.

Имя бога определяет не только форму служения, оно задает и язык описания мира в целом. Человек, служащий Гермесу, описывает весь мир языком коммерции — он может что угодно понять и описать через товарно-денежные отношения. Такой человек умеет всему назначить цену: красота, чистота, произведение искусства — все имеет свой денежный эквивалент. Служитель Ареса даже любовь понимает как род схватки, как бой с противником. И так далее.

Друзья Иова, если так можно выразиться, служат богу по имени «справедливость». Именно поэтому они с такой настойчивостью раз за разом пытаются объяснить происходящее с Иовом в терминах справедливости, наказания и греха. Они таким образом видят мир, и сопротивление Иова, его несогласие с их описанием они воспринимают как попытку разрушить их мир и как *отрицание Бога*. В финале книги Бог совершенно ясно и недвусмысленно осуждает друзей Иова<sup>20</sup>. Они считали «справедливость» именем Бога, и они ошибались. Бог как бы говорит им: «Мое имя Сущий, но ни один из конкретных сущих».

Вместе с тем неужели справедливость вообще не имеет никакого отношения к Богу? Такое утверждение тоже нелепо. Справедливость, конечно, имя Бога, но не исчерпывает его. Языческий бог полностью совпадает со своим именем. Это дает возможность тому, кто совершенным образом служит такому богу, стать равным богу. Античный герой (например, Ипполит из одноименной трагедии Еврипида) не просто самый лучший слуга богини, он на равных общается с ней (Ипполит не просто в свите Артемиды, он охотится плечом к плечу с ней). Единый Бог не совпадает со своим именем (именами), тем самым он дистанцируется от человека и дает больше свободы своим слугам. Чтобы служить Артемиде, надо быть со-

временных интерпретаторов и грамматика древних текстов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 162–186. — Там же см. об «анонимности» Бога.

<sup>20</sup> «Сказал Господь Елифазу Феманитянину: горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов. Итак возьмите себе семь тельцов и семь овнов и пойдите к рабу Моему Иову и принесите за себя жертву; и раб Мой Иов помолится за вас, ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов 42:7–8).

вершенным охотником и хранить девственность. Служение Афродите заключается в служении любви и исключает тем самым служение Артемиде. Тогда как если Бог отличается от своих имен, то ему можно служить в самых разных формах: ему можно служить и в любви, и в справедливости, и в безбрачии — все формы служения обращены к одному и тому же Богу.

И еще одно замечание о язычестве. Познавая бога в его имени, язычник одновременно познает две достаточно разные вещи: форму служения богу и то обстоятельство, что бог открывается ему как нечто предшествующее. Человек может присоединиться к служению богу только как к тому, что было до его решения. Именно поэтому присоединение (и даже создание нового культа) выглядит как восстановление исторической традиции. Например, мы практически ничего не знаем о славянском язычестве, и понятным образом те, кто сегодня возрождают эти культы, вынуждены творить их заново. Но сами творцы нового культа воспринимают свои действия только как восстановление прежде бывшего.

Единый Бог удерживает дистанцию между собой и своим именем тем, что указывает только на свое предшествование (не предъявляя конкретной формы служения себе). Именно в этом смысл речи Бога к Иову. Когда Бог спрашивает Иова: «Где был ты, когда Я полагал основания земли?» (Иов 38:4) — он не хочет его запугать и говорит это не в смысле «Как ты смеешь задавать мне вопросы?!». Нет, он просто указывает на свое предшествование как таковое. В некотором смысле можно сказать, что две длинные речи Бога в финале книги несут в себе ровно то же послание, что и краткий ответ Моисею «Я есть тот, кто Я есть». Таким способом Бог разъясняет Иову дистанцию между собой и своим именем.

Чего искал Иов в своем бунте? Он искал объяснения своим несчастьям; его беды не вписывались ни в какую картину мира, и это, безусловно, только усиливало его страдания. Но что означал бы прямой ответ Бога? Очевидно, такой ответ представил бы Иову новую картину мира, в которой все его беды оказались бы вписаны в такую картину в качестве закономерных частей. Иначе говоря, тем самым Бог предоставил бы Иову новый язык описания мира. И что это означает, в свою очередь? Только то, что Бог открыл бы Иову еще одно имя (как мы помним, имя бога определяет форму служения и язык описания мира). Вместо этого Бог научает Иова другому, сообщая ему истину о себе: Бог не совпадает со своим именем.

Теперь мы можем сформулировать два основных следствия из рассмотрения теодицеи в Книге Иова.

Во-первых, что означает, что Бог не совпадает со своим именем «справедливость», «мораль»? Как минимум из этого следует, что категории справедливости и морали неприменимы к самому Богу; иначе говоря, Бог immoralен. В начале поиска теодицеи мы исходили из справедливости Бога, из допущения моральности Бога в том же смысле, в каком морален человек. Это не показывает ложности наших построений, просто наше познание Бога изменилось. Мы перешли от более простой точки зрения к более сложной, мы уточнили идею Бога.

Во-вторых, уточнился смысл самой теодицеи. Целью теодицеи является не столько оправдание наличия зла в мире, сколько оправдание Бога; точнее говоря, ее цель — познание Бога. Теперь мы знаем его лучше, чем до теодицеи.

### Иов против потаенности Бога

Попробуем подставить в формулы Шелленберга персонажа и обстоятельства Книги Иова. Первый вопрос, который мы должны поставить в связи с этим: в какой мере Иов соответствует субъекту **Н** из дизъюнкции Шелленберга?

Ответ зависит от того, на каком этапе мы наблюдаем Иова. Вплоть до окончания первого этапа испытаний Иов — уверенный в себе и верящий Богу праведник. Он не дрогнул в первой волне бедствий — «Бог дал, Бог взял». Но во второй волне, в проказе, Иов уже не может повторить эту мудрость. Он уже не чувствует себя внутри теистического опыта, он теряет Бога (первая часть дизъюнкции из формулы Шелленберга). Не видит Бога потому, что не понимает происходящего<sup>21</sup>. Не понимает в том смысле, что не может сформулировать достоверные, убедительные для себя теистические положения (вторая часть дизъюнкции).

Таким образом, мы можем утверждать, что Иов сталкивается именно с ситуацией божественной потаенности в строгом смысле слова. Иначе говоря, он находится в ситуации богооставленности.

Каким образом проделанный нами анализ Книги Иова вплетается в дискурс Шелленберга?

Прежде всего, наше внимание обращают на себя друзья Иова. Вот кто находится в эпистемологически комфортной ситуации: они формулируют, признают убедительными и горячо отстаивают теистические тезисы о справедливости Бога. Беда лишь в том, что в финале поэмы их тезисы ясно оцениваются как безусловно ложные! Они были искренно уверены в теистических тезисах, но искренность не равна истинности.

Ложность позиции друзей Иова в отождествлении имени Бога (в этом случае именем выступает «справедливость») с самим Богом. За что хвалит Бог Иова? Именно за отрицание отождествления. Иов бунтует потому, что хочет получить ответ на вопрос «Каково истинное имя Бога?». Бог поощряет его потому, что Иов понял самое главное: имя Бога не есть Бог. Иов заблуждался, полагая, что существует другое, неизвестное имя Бога, и именно для того, чтобы развеять это заблуждение, Бог является Иову и предъявляет себя в качестве абсолютного предшествования, или абсолютного иного — иного по отношению к своим собственным именам. Как только Иов это понимает, он прекращает бунт и смиряется перед абсолютным в своей анонимности Божеством.

<sup>21</sup> Конечно, он понимает фактичность происходящего: то, что с ним происходит, «это, это и это». Ему катастрофически не хватает причины происходящего.

В совершенных своей подробностью рассуждениях о Боге как любви Шелленберг совершает ту же ошибку, что и друзья Иова (да и сам Иов до поры до времени думает так же): он отождествляет Бога с его именем (в данном случае с «любовью»). И это совершенно закономерно ведет к опыту потаенности Бога, который (опыт) внутри себя атеистичен. Но не думаю, что эта ошибка из числа тех, которые можно исправить и устранить раз и навсегда: полагаю, что опыт богооставленности (как и атеизма) есть неизбежный этап становления теистического дискурса, который не будет отождествлять Бога с его именем. Показать возможность и необходимость такого дискурса было целью настоящей статьи.

Следующий шаг, видимо, должен состоять в том, чтобы повторить детальное рассмотрение тезиса «Бог есть любовь», но удерживая растождествление Бога с его именем.

Затмение солнца в каком-то смысле скрывает его от нас, но и делает более зримым, — важно лишь уметь смотреть и видеть его корону (как и славу Божию в опыте божественной потаенности).

### Благодарности

В заключение не могу не выразить признательность профессору Максиму Бейкер-Хитчу (Уиклиф Холл, Оксфорд) за бесценные консультации по скептическому теизму и профессору Ричарду Суинберну (Оксфорд) за посвящение меня в контекст аналитической эпистемологии в рамках аналитической философии религии в целом. Поездка в Оксфорд, где я имел удовольствие консультироваться с перечисленными коллегами и работать в библиотеке, состоялась при поддержке Благотворительного фонда им. св. Григория Богослова, за что я чрезвычайно признателен как фонду, так и всем сотрудникам, которые сделали этот проект возможным.

Статья поступила в редакцию 25 марта 2020 г.  
Статья рекомендована к печати 23 апреля 2020 г.

Информация об авторе:

*Зайцев Игорь Николаевич* — канд. филос. наук, доц.; i.zaitsev@guap.ru

### Theodicy of Divine hiddenness: Posing the question

*I. N. Zaitsev*

St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,  
67, Bolshaya Morskaya ul., St. Petersburg, 190000, Russian Federation

**For citation:** Zaitsev I. N. Theodicy of Divine hiddenness: Posing the question. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 2, pp. 284–296. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.207> (In Russian)

Skeptical theologians widely discuss J.L. Schellenberg's approach in which he demonstrates how epistemic skepticism of skeptical theology leads to Divine hid-

denness. Although this experience is obviously close to that of godforsakenness (a strictly religious experience), nevertheless the experience of Divine hiddenness can lead to the denial of the theistic component of skeptic theism, and, accordingly, to the destruction of theism (Schellenberg himself adopts an atheistic position). In our article, we examine the causes of atheistic tendencies within skeptic theism and offer a proposal to preserve the theistic core of skeptic theism. We use the analysis of theodicy of the Book of Job (the concept of O. M. Nogovitsyn is the basis for the interpretation of the book) to indicate the possible cause of this atheistic tendency. A way to overcome the internal conflict of skeptic theism lies not in denying the agnostic component of the experience of the hidden God, but in maintaining the distinction between the name of God and God himself. The name of God reveals a particular truth about God, but it is essential to understand that God is different from his name. God appears to Job and presents himself as an absolute precedence, or a total other — different in relation to his own names.

*Keywords:* skeptical theism, atheism, Divine hiddenness, theodicy, Book of Job.

## References

- Bergmann M. (2013) “Skeptical Theism and the Problem of Evil”, in *Flint T. P., Rea M. C. (comp.). The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Rus. ed. Moscow, lazyki slavianskoi kul'tury Publ., pp. 557–593. (In Russian)
- Howard-Snyder D., Moser P. (eds). (2002) *Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge University Press.
- Nogovitsyn O. M. (2016) *Ontology of Literary Form: Reality of Text and Illusory Reality*. Gumanitarnaiia akademiia Publ. (In Russian)
- Plantinga A. (2002) *God, Freedom and Evil*. Harper & Row.
- Schellenberg J. L. (1993) *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press.
- Schellenberg J. L. (2002) “What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion”, in *Howard-Snyder D., Moser P. (eds), Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge University Press, pp. 33–61.
- Seleznev M. (2017) “God’s Self-Identification in Exodus 3.14: ‘I am THE BEING’ or ‘I am who I am’? Modern Exegesis and Ancient Grammar”, in *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, vol. 35, no. 4, pp. 162–186. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-162-186>. (In Russian)
- Wykstra S. (1996) “Rowe’s Noseeum Arguments from Evil”, in *Howard-Snyder D. (ed.) The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press, pp. 126–150.

Received: March 25, 2020

Accepted: April 23, 2020

Author’s information:

Igor N. Zaitsev — PhD, Associate Professor; [i.zaitsev@guap.ru](mailto:i.zaitsev@guap.ru)