

© 2010 г. А.Р. Степаняни

АВТОНОМИЯ БОГА В КЛАССИЧЕСКОМ ТЕИЗМЕ

Дается современная интерпретация автономии Бога в качестве диалектической противоположности человеческой автономии. Появляется возможность зафиксировать наличие трансцендентного в качестве феноменологической интенции человеческого отношения к социальному и природному миру в теонимной культуре. В этом случае автономия выступает как внутренний момент теонимии, а творческая свобода Бога выступает в качестве окончательного выражения Его субстанциальной автономии. Автономия социального и природного мира становятся относительными или даже в пределе – гетерономными. Такая гетерономия лежащего вне Бога мира окончательно проявляется в системе механической причинности. Разумеется, в светской культуре их соотношение будет обратным, т.е. латентная религиозность составляет внутренний момент личностной автономии человека.

Ключевые слова: Бог, мир, человек, теизм, общество, культура, автономия, детерминизм, свобода, нравственность.

Актуальность проблемы автономии Бога тесно связана с проблемами автономии человека, общества, культуры. Существует ли автономия божественного разума, высшей личности от человека? Как может действовать Бог, если миром правят научные законы? Эти вопросы интересовали известных русских философов, таких как В.С. Соловьев, И.А. Ильин, Н.Ф. Федоров и др. [1]. Ответы на эти вопросы имеют значение для выполнения интеллектуальной задачи формулирования богословия природы; для понимания взаимоотношения Бога и природы в практическом плане перед лицом глобального кризиса, который реально угрожает человечеству сегодня тотальным апокалипсисом. Религия как форма духовной автономности человека – это глубоко личная имманентная вера в трансцендентного Бога, которая систематизируется и рационализируется разными идеологиями. В Библии по отношению к природе Бог изображен как целеустремленный конструктор, приносящий

порядок в хаос, как гончар или ремесленник, изготавливающий предмет; архитектор, закладывающий фундамент здания. Кроме того, Бог – это действующий в природе Дух, который дарует жизнь, и коммуникатор, который выражает смысл и рациональную структуру посредством божественного Слова. Бог – Господин и Царь, управляющий как историей, так и природой для достижения намеченных целей. По отношению к Израилю, Бог – это освободитель, который вывел народ из рабства, судья, всецело преданный делу правоты и справедливости. По отношению к отдельным людям, Бог выступает не столько как судья, сколько в виде доброго пастыря, всепрощающего отца или (реже) заботливой матери. Кроме того, Бог – это искупитель, который дает новую цельность отдельным людям и обществам и, в конечном счете, даже природе [2].

В Средние века были объединены идеи Библии и Аристотеля, особенно в трудах Фомы Аквинского, оказавших сильное влияние на все последующее католическое богословие. Библейская модель Бога как царя и правителя была воплощена в формальных богословских доктринах божественного всемогущества и всеведения. Главную роль играла модель абсолютного монарха, управляющего своим царством, хотя существовали и другие модели. Сходные представления о Боге преобладали и во времена Реформации, что яснее всего видно в особом внимании Кальвина к божественной верховной власти и предопределению [3]. Обе эти темы играют важную роль и в исламе. Согласно классической доктрине божественного всемогущества, Бог властвует и управляет миром в своей провиденциальной мудрости. Все события полностью подчиняются божественной воле и власти. Предполагалось, что Божий промысел включает в себя не только предвидение, но и предопределенность любого события. И в средневековом томизме, и в протестантизме Реформации считалось, что иногда Бог чудесным образом вмешивается в качестве непосредственной причины некоторых событий, в дополнение к более обычному действию через посредство вторичных естественных причин. Это строго асимметричное, одностороннее отношение: Бог влияет на мир, но мир не воздействует на вечного, неизменного и бесстрастного Бога [4]. Конечно, вечность Бога была библейской темой. Однако исключение из природы Бога всякой временности, судя по всему, берет свое начало, главным образом, в греческой мысли. Платон изобразил сферу вечных форм и вневременной ис-

тины, несовершенным образом отражающуюся в нашем мире; совершенное же было неизменным. Аристотель говорил о Боге как о неподвижном Перводвигателе, непреложном Абсолюте. Фома Аквинский утверждал, что Бог бесстрастен и не доступен воздействию со стороны мира [5]. Божественная любовь заключается лишь в том, что Он дарует нам блага, не испытывая при этом никакой страсти. Бытие Бога полностью самодостаточно, независимо от мира и ничего от него не получает. Поскольку Бог наперед знает все события и контролирует каждую частность, то божественное знание неизменно, и в Боге нет никакой отзывчивости. В конечном счете, ход времени для Бога не реален, ибо для Него все время разворачивается сразу. Это выглядит прямой противоположностью деятельного библейского Бога, который глубоко вовлечен в историю Израиля и страстно откликается на ее меняющиеся ситуации.

Руководство Бога никогда не было просто властью, ибо эта власть всегда была пронизана любовью. В конце «Божественной комедии» Данте описывает Бога как «любовь, что движет солнце и светила». Действительно, классический теизм подчеркивал трансцендентность Бога и утверждал, что Бог время от времени действует путем сверхъестественного вмешательства извне природы. Однако он же защищал и божественную имманентность. Бог присутствует, в первую очередь, в воплощении, таинствах и жизни церкви, но Святой Дух одушевляет не только человеческую жизнь, но и природу. Метафизический дуализм духа и материи был смягчен, поскольку духовная сфера пронизывала материальную. И в наше время существует представление о божественной неизменности и бесстрастии. Неизменность Бога проявляется в Его природе, воле, чувствах и в знании возможностей. Бог самодостаточен, и мир совершенно не нужен для божественного бытия. Радость и внутренняя жизнь Бога не подвержены влиянию мира. Наш выбор не может опечалить Бога. Божественное знание реальных событий должно изменяться по мере того, как они происходят, но Бог заранее определил для себя подходящие отклики на все возможные события; эти отклики могут осуществляться без какого-либо изменения со стороны Бога [4]. Ясно, что в поддержку монархической модели, сосредоточивающейся на власти Бога, можно сказать весьма немного. Она согласуется с благоговением и тайной, которые можно отождествить с духовным опытом божественного. Высшая власть, если она сочетается с высшим добром – это именно то, чему уместно поклоняться. Кроме

того, эта модель согласуется с некоторыми (но не всеми) чертами свидетельства Библии. Представления о трансцендентности и верховной власти действительно присутствуют в истории сотворения мира и в других местах Библии [6]. С классической точки зрения, власть Бога уникальным образом проявилась в воскресении (хотя иногда формы, в которых этот взгляд выражался, трудно примирить со смыслом учения, жизни и распятия Христа). Некоторые научные аспекты также могут хорошо согласовываться с монархической моделью, особенно могущество и тайна Большого взрыва, беспримерные масштабы космической истории и чудо биологической и человеческой жизни. Однако имеются трудности, сопряженных с этой моделью, которые заставляли многих богословов ограничивать, видоизменять или полностью отвергать ее.

Прежде всего такой трудностью является человеческая свобода, поскольку божественное всемогущество и предопределение кажутся несовместимыми с ее существованием. Никакие тонкости в различении предвидения и предопределения, судя по всему, не способны обойти это основное противоречие. Полная зависимость и подчинение авторитарному Богу также вступают в противоречие с человеческой зрелостью и ответственностью; эти идеи слишком часто приводили к подавлению, а не к реализации творческих способностей человека. Далее, отметим трудность, связанную с тем, что в мире существуют не только добро и счастье, но и их антиподы. Почему благой и всемогущий Бог допустил зло и страдание? Способы разрешения проблемной ситуации, которые сводят к минимуму реальность зла и страдания, несовместимы с человеческим опытом. Нельзя также рассматривать зло и страдание только как последствия грехопадения Адама, особенно, если делается вынужденная уступка эволюционной теории как альтернативе догматическому «научному креационизму». Но если признавать божественное всемогущество и считать, что все происходит по воле Божьей, тогда Бог ответственен за зло и страдание, и божественная благодать оказывается под вопросом. Этот аргумент против догматизма рассмотрел в свое время Д. Юм [7]. Бог не мог бы допустить зла: если зло в мире согласуется с промыслом Бога, то он не благожелателен. Если зло в мире противоречит Его промыслу, то Он не всемогущ. Но зло или согласуется с Его промыслом, или противоречит ему. Следовательно, Бог или не благожелателен, или не всемогущ. Многие

современные варианты теодицеи указывают на добровольное самоограничение Бога в интересах человеческой свободы, закономерного устройства природы или способности мира к моральному росту. Эти решения влекут за собой ограничение монархической модели, если не полный отказ от нее.

Сталкивается с популярным феминизмом теистический патриархат. Монархическую модель Бога характеризуют черты, которые в нашей культуре определяются как «мужские» добродетели: сила, власть, независимость, разумность и бесстрашие – в отличие от типично «женских» добродетелей: заботы, отзывчивости, взаимозависимости и эмоциональной чувственности. Отождествление Бога с мужскими качествами, по всей видимости, отражает предубеждения патриархальной культуры, и эта модель Бога, в свою очередь, использовалась для оправдания доминирующей роли мужчин в обществе. Вызывает сомнение у современного человека религиозная нетерпимость. Возвеличение Божественной власти поощряет представление об исключительном характере откровения. Вместе с иерархическим пониманием власти церкви эта идея использовалась в поддержку абсолютных претензий на религиозную истину. В соединении с политической или военной силой она приводила к религиозным гонениям и всему тому, что Э. Фромм охарактеризовал как авторитарную тенденцию в религии [8]. Кстати, М.А. Попова считает, что только Э. Фромм в отличие от всех других представителей психоанализа создал целостную концепцию религии [9]. Она отмечает как его заслугу создание им гуманистической «новой теологии» и критику авторитарной тенденции в религиях. Авторитарные теистические воззрения продолжают представлять опасность и в мире, сочетающем религиозный плюрализм и ядерное оружие. Явно эволюционирующий мир вступает в противоречие с буквальным прочтением монархической модели. В те века, когда формировалась эта модель, была принята статичная и иерархическая точка зрения на реальность. Мир воспринимался как предустановленный порядок, основные формы которого неизменны, даны раз и навсегда. Это вело к укреплению идеи творения *ex nihilo* (из ничего) в абсолютном начале времен, тогда как библейская идея продолжающегося творения фактически была забыта. Каждая низшая форма служила высшей в иерархической последовательности: Бог – мужчина – женщина – животное – растение. Этот закрепленный порядок объединяли суверенная власть Бога и Его всеведущий план. Разумеется, эволюционная теория

оспаривала эти положения. Единство закономерности и случайности в природе по мере развития современной науки делало все более сомнительной идею сверхъестественного вмешательства в природу. К XVIII в. проявления божественной мудрости и силы стали видеть лишь в изначальном замысле вселенной, а не в продолжающемся управлении ею. Подчеркивая подчиненность природы естественным законам, деизм в отличие от теизма вынужден был отнести деятельность Бога в отдаленное прошлое. Позднее вопрос о случайности поставил под сомнение как детерминизм предопределения, так и детерминизм закономерных причин.

С развитием науки природа все в большей степени воспринималась как подчиняющаяся законам машина. Бог был часовщиком, а мир – часами, автономным и самодостаточным механизмом. Свидетельством Божьего благоволения считалась нерушимость законов природы, а не сверхъестественное вмешательство. Божий промысел явлен не через действие в отдельно взятых событиях, но во всем космическом замысле, в общей структуре и упорядоченности мира. Таков был бездействующий Бог деизма, который запустил механизм и затем оставил его на волю судьбы. Природа рассматривалась как самодостаточная система, взаимодействия внутри которой исчерпывающе объясняются чисто естественными понятиями причинно-следственных закономерностей. И если природа отдельно от человечества представляет собой просто сложную машину, то по сравнению с нами у нее нет никаких прав, интересов или внутренней ценности, и мы можем эксплуатировать ее для собственной выгоды. Позднее, некоторые неотомисты пытались защищать божественное всемогущество и закономерный мир науки, не принимая концепции бездействующего Бога деизма [10]. При этом они исходили из томистского различия между первичными и вторичными причинами, которое допускает непрерывную роль Бога в мире. Бог как первичная причина действует через посредство вторичных причин, которые описывает наука. Этьен Жильсон привлекает для объяснения модель рабочего и инструмента. В руках Бога «Его создания подобны инструментам в руках рабочего» [11]. Можно сказать, что топор рубит дерево, или что человек, использующий топор, рубит дерево; оба утверждения полностью верны. Однако, в отличие от дровосека, Бог даровал всем вещам их форму и характерные возможности. Первый уровень деяний Бога в природе – это сохранение. Если бы Бог перестал

поддерживать мир, то мир опять бы превратился в ничто. Кроме того, чтобы работа природных сил была эффективной, она нуждается в непрерывном притоке божественной силы. До того момента, как эти силы вступают в действие, они остаются всего лишь потенциальными возможностями. Каждая потенциальная возможность должна быть актуализирована Богом. Божественная согласованность включает в себя более непосредственное управление действием природных сил. Бог творит через действия созданных Им сил. Бог предвидит и предопределяет каждую деталь в мире, упорядочивая и направляя каждое событие. Это предопределение само по себе служит причиной всех вещей.

Жильсон настаивает на существовании вторичных причин. Было бы неверно считать, что Бог – единственная причина, или что причины естественного порядка представляют собой лишь возможности для Божественных проявлений. Бог наделяет свои создания причинной действительностью. Это подлинные центры деятельности, взаимосвязанные и зависящие как от Бога, так и друг от друга. Вера в закономерность таких причинно-следственных отношений создает фундамент для науки. Закономерность достигается тем, что каждый объект обладает собственной сущностью, своим естественным образом поведения, и потому его действия всегда приводят к одному и тому же результату. Как же тогда можно один и тот же результат приписывать и божественной, и естественной причинности? Решение этой проблемы следует начать с признания, что это не два действия, приводящих к одному и тому же результату, и не две причины одного и того же уровня, каждая из которых ответственна за свою часть конечного результата. Скорее, этот результат как целое оказывается следствием совокупного действия как божественной, так и естественной причин, однако в совершенно разных аспектах. Обе причины могут быть действительны, если одна из них служит орудием для другой. Бог – это первичная причина совершенно иного порядка, нежели служащие для нее орудием вторичные причины. Иногда Бог творит непосредственно, как в случае чудес, но обычно Он проявляет себя через естественные причины. Совместимо ли такое божественное управление со случайностью и человеческой свободой? Кажущаяся нелогичность предопределенного свободного выбора, который «безошибочен и случаен», разрешается следующим образом. Случайное событие определяется как обусловленное не только естественными

причинами. Если бы Бог просто вычислял будущее на основании настоящего, как это делаем мы, Он бы не мог его знать. Но поскольку Бог вечен, будущее явлено Ему как реальность, как единственный определенный исход событий. Бог, существующий вне времени и обладающий неизменным знанием, знает будущее не как потенциальную и неопределенную возможность, содержащуюся в естественных причинах, но как нечто установленное вечным божественным законом.

В мире событие остается неопределенным до тех пор, пока оно не осуществится. Но для Бога не существует никаких «до», для него оно уже свершилось. Кроме того, в философии неотомизма божественная причинность богата и многогранна, что весьма далеко от идеи простого механического принуждения. Бог – это источник формы и материи, но Он также играет роль и в целевой причинности. Каждое существо наделено естественной предрасположенностью, которая является подлинно его собственной, но кроме того выражает и божественные цели. Бог наделяет каждое из своих созданий внутренней природой и образом действия и предоставляет ему свободно стремиться к собственным целям. Божественная причинность может проявляться на различных уровнях. В случае человеческой воли, Бог движет ею изнутри, склоняя ее к добру и пробуждая ее собственные силы, так что она может свободно действовать сама по себе. Здесь влияние Бога выступает в качестве целевой причины стремления к добру, и деяние Бога становится силой любви. Это кажется более подходящей аналогией, чем «инструментальные причины» (как в случае рабочего и инструмента), когда инструмент полностью подчинен тому, кто его использует. Идея первичной и вторичной причинности отдает значительную дань уважения целостности естественной причинной взаимосвязи, изучаемой наукой. В отличие от деизма, в таком случае утверждается, что естественный порядок не существует обособленно, а требует непрерывной согласованности с Богом. Конечно, такая общая единообразная согласованность, одинаково проявляющаяся во всех событиях, не представляет в полной мере деятельного библейского Бога. Большинство защитников идеи двойного действия утверждает, что в некоторые моменты истории Бог вмешивался и непосредственно, быть может, в чудесах или, по крайней мере, в особой ситуации воплощения во Христе. Здесь сложнее допустить какие-либо формы божественного действия, занимающие промежу-

точное положение между общей согласованностью и чудесным вмешательством. «Парадокс двойного действия» использует идеи причинности, которые остаются не вполне ясными.

Таким образом, при сохранении классической концепции божественного всемогущества, предвидения и вечности, мы в итоге приходим к детерминистической интерпретации, несмотря на длительные попытки совместить ее с идеей человеческой свободы. Если Бог в каждом случае видит лишь один исход, то нет никаких возможностей подлинной свободы выбора, хотя нам и может казаться, что они есть. Существование случайности и зла в мире также трудно согласовать с таким божественным предопределением. Можно дать современную интерпретацию автономии Бога в качестве диалектической противоположности человеческой автономии. В таком случае появляется возможность зафиксировать наличие трансцендентного в качестве феноменологической интенции человеческого отношения к социальному и природному миру в теонимной культуре. При этом автономия выступает как внутренний момент теонимии, а творческая свобода Бога выступает в качестве окончательного выражения Его субстанциальной автономии. Автономия социального и природного мира становятся относительными или даже в пределе – гетерономными. Такая гетерономия лежащего вне Бога мира окончательно проявляется в системе механической причинности. Разумеется, в светской культуре их соотношение будет обратным, т.е. латентная религиозность составляет внутренний момент личностной автономии человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999.; *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. Ч. 1. Гл.3. М., 1991.; *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела // Сочинения. М., 1982.
2. Библия. Бытие. Т. 1, 2. М., 1992.
3. *Кальвин Ж.* Наставления в Христианской вере. Т. I. . М., 1997.
4. *Субботин Ю.К.* Проблема ценности в неотомизме. М., 1980.
5. Фома Аквинский. Сумма теологии .Ч. 1. Киев, 2007.; Иен Барбур. Религия и наука. М., 2001.
6. Библия. Т. 1, 2. М., 1992. Ис. 6; 40-48 или Иов. 38-41.

7. Юм Д. Диалог о естественной религии. Т. 2. М., 1996.
8. Фромм Э. Искусство любить. М., 1991.
9. Попова М.А. Фрейдизм и религия. М., 1985.
10. Томпсон М. Философия религии. М., 2001.
11. Жильсон Э. Избранное. Т.1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 2000.

*Армавирский православно-социальный
институт*

10 июня 2010 г.
