Алексей Плешков

Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: вызов темпорализма

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-264-289

Alexey Pleshkov

The Concept of Eternity in Contemporary Analytic Theology: The Challenge of Temporalism

Alexey A. Pleshkov — Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). apleshkov@hse.ru

This article analyzes the conditions of the occurrence, key ideas and the success factors of temporalism — the dominant position describing God's relation to time in contemporary analytic philosophy. Unlike traditional eternalism*, which treats the being of God in terms of time transcendence, i.e., timelessness and the absence of duration, temporalism assumes the existence of God in the past, present and future, i.e., His principal temporality. Despite the fact that the idea of divine eternity as transcendence is traditionally viewed as an integral part of Christian doctrine, key proponents of temporalism — Nicholas Wolterstorff, Richard Swinburne, and Anthony Kenny — sought to prove, first, eternalism's origins in pagan Greek philosophy that is alien to Christianity; second, the incompatibility of the traditional concept of eternity with the fundamental form of biblical*

Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

Плешков А. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: вызов темпорализма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 264–289.

Pleshkov, Alexey (2017) "The Concept of Eternity in Contemporary Analytic Theology: The Challenge of Temporalism", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 35(2): 264–289.

thought; finally, strict rationality, and hence better compatibility of temporalism with the achievements of contemporary philosophy. The reanimation of classical theological questions through temporalism, together with openness to the actual philosophical agenda, contributed to the further productive development of subject matter, as well as the consolidation of theology's status as an autonomous and respectable subdiscipline within the English-speaking Academy.

Keywords: eternity, analytic theology, temporalism, time, eternalism, twentieth-century philosophy, contemporary theology.

В середине XX века вместе с актуализацией метафизической проблематики в аналитической философии произошла и реанимация традиционных теологических тем[1]. На волне интереса к классическим метафизическим вопросам бурное развитие получила аналитическая философия религии, или аналитическая теология[2]. В центре внимания аналитических философов оказались в том числе и вопросы, связанные с концептуализацией и анализом божественных атрибутов. Среди них одно из важных мест заняла дискуссия о божественной вечности.

Эта дискуссия отталкивалась от традиционной интерпретации понятия «вечность», предложенной в классических текстах средневековых авторов — Боэция (Cons. V. 6), Августина (Conf. XI. xiii, 16)

1. О месте метафизики в истории аналитической философии см.: Zimmerman, D.W. (2004) "Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century", in D.W. Zimmerman (ed.) *Oxford Studies in Metaphysics*, pp. ix–xxii. Oxford: Clarendon Press; Simons, P. (2013) "Metaphysics in Analytic Philosophy", in M. Beaney (ed.) *Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, pp. 710–729. Oxford: Oxford University Press; о философии религии в аналитической традиции XX века см.: *Суинберн Р.* Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: Альманах (2006–2007) / отв. ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. С. 89–136; Wolterstorff, N. (2009) "How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy", in O.D. Crisp, M.C. Rea (eds) *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, pp. 155–168. Oxford: Oxford University Press.
2. Хотя в отечественной традиции под философией религии понимается значительно более широкая область знания, в англоязычной традиции философия религии зачастую синонимична именно философской теологии (о предпосылках аналитической теологии см.: *Суинберн Р.* Философия религии в англо-американской традиции; критику такого сужения смысла и задач философии религии см. в: *Шохин В.К.* Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 15–88).

и Фомы Аквинского (ST. I, x)[3]. Ключевой тезис *традиционного этернализма* можно сформулировать следующим образом: вечность есть уникальный способ существования Бога, характеризующийся вневременностью и отсутствием длительности (трансцендентность), или, обращаясь к классической формулировке Боэция: «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни».

Интерес к понятию «вечность» не объясняется исключительно сдвигом интересов внутри дисциплинарного поля; необходимо также учитывать и влияние новых направлений религиозной мысли. Так, в середине XX века приобретали все большую популярность идеи *теологии процесса* и позже — *открытого теизма*[4]. Хотя два этих направления серьезно отличаются друг от друга, их сторонники придерживаются тезиса о принципиальной открытости будущего. Иными словами, для обоих течений характерен тезис о невозможности божественного знания о будущих контингентных событиях. Развитие идей теологии процесса и открытого теизма создавало конфликт с традиционным теизмом и требовало, в том числе, переосмысления представлений об отношении Бога ко времени. Принимая во внимание тот факт, что многие верующие аналитические философы симпатизировали этим течениям (прежде всего открытому теизму[5]), неудивительно, что проблема вечности оказалась для них одной из центральных.

3. Наиболее полное рассмотрение проблемы времени и вечности у средневековых авторов на русском языке, а также обширную библиографию см. в: *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-традиция, 2006. С. 55–97; также: *Бородай Т.Ю.* Вопрос о вечности мира и попытка его решения Фомой Аквинским // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы) / под. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С.107–121. Также о понятии «эон» в византийской традиции: *Бибиков М.В.* Эон новозаветный и ранневизантийский: бесконечность во времени и пространстве // Образы времени и исторические представления. Россия — Восток — Запад / под. ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2010. С. 167–184.

4. О теологии процесса на русск. яз. см.: *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. С. 249–262. Также: Rice, R. (1980) *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will.* Nashville, Tenn.: Review and Herald; Pinnock, C.H., Rice, R., Sanders, J., et al (1994) *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God.* Downers Grove and Carlisle: InterVarsity and Paternoster. В отечественной литературе два этих направления иногда смешиваются (*Шохин В.К.* От редакции [комментарий к статье Н. Уолтерсторф «Бог бесконечен во времени»] // Философия религии: Альманах (2006-2007) / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 224), даже несмотря на то, что их различия маркируются как значимые (*Шохин В.К.* Теизм или деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2015. No. 2. С. 70).

5. Многих аналитических философов начала второй половины XX века можно назвать сторонниками открытого теизма, даже несмотря на тот факт, что сам тер-

Наконец, импульс обсуждению проблемы вечности придали и науки, близкие философии. Речь идет прежде всего о классической филологии, в которой в конце первой половины XX века активно и успешно применялся лексикографический подход к изучению временно*й* (в широком смысле) проблематики. Довольно быстро этот подход начинает использоваться не только при анализе греческой литературы и философии, но и Библии[6]. Так, в 1946 году выходит на немецком языке, а через четыре года переводится на английский книга влиятельного теолога и библеиста Оскара Кульмана «Христос и время. Раннехристианская концепция времени»[7]. В этой работе Кульман рассматривал характерные для Нового Завета образы времени и с помощью лексикографического анализа пришел к выводу, что нет никаких оснований считать идею вечности как трансцендентного времени способа бытия Бога «изобретением» христианства. Напротив, согласно Кульману, библейский Бог существует в бесконечном времени, следовательно, временен[8]. Эта работа тем не менее была раскритикована другим не менее известным филологом-библеистом и теологом Джеймсом Барром. Согласно Барру, вопрос о характерном для Писания образе времени — вопрос не филологической критики или библейской герменевтики, но *философской* теологии, то есть дисциплины по преимуществу философской[9].

Аргументы к традиции

Дискуссия между Кульманом и Барром показала, что обсуждение проблемы вечности нуждается в обновленной теоретико-

мин «открытый теизм» вводится в академический оборот только в 1980-х — начале 1990-х гг. (см.: Sanders, J. (2007) *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence* [1997]. 2nd ed, pp. 165–171. Downers Grove: InterVarsity).

6. См. напр.: Lackeit, C. (1916) *Aion: Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg; Fränkel, H. (1960) “Die Zeitauffassung in der Frühgriechischen Literatur” [1931], in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*, 2nd edn, pp. 1–22. München: Beck; Sasse, H. (1933) “αἰών, αἰώνιος”, in G. Kittel (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, bd. I, ss. 197–209. Stuttgart: Kohlhammer; Benveniste, É. (1937) “Expression indo-européenne de l’ ‘éternité’”, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 38: 103–112.

7. Cullmann, O. (1950) *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* [1946]. Philadelphia, PA: Westminster Press.

8. В традиционной терминологии Боэция — беспрестанность, всегдашность (*sempiternitas*).

9. Barr, J. (1962) *Biblical Words for Time*, p. 149. London: SCM.

эпистемологической рамке даже в большей степени, чем в традиционных герменевтических штудиях. Тем не менее на первых этапах обсуждения проблемы времени вообще и понятия «вечность», в частности, аналитическими теологами весьма активно использовались «аргументы к традиции» (аргументы к Писанию, Преданию и классикам средневековой теологической мысли). Так, в 1970 году выходит книга «Бог и безвременность» Нельсона Пайка, который рассматривает бытование идеи вечности в христианской традиции[10]. Пайк, кроме прочего, указал на чуждые христианской догматике языческие истоки концепции вечности, в принципе несовместимые с такими важными элементами христианской веры, как, например, Боговоплощение. Тем самым был задан своеобразный курс на деэллинизацию, то есть исключение древнегреческого (прежде всего платонического и неоплатонического) влияния на обсуждение вопроса отношения Бога ко времени, который можно назвать одним из трендов темпорализма[11].

Как отмечает Ричард Суинберн, один из наиболее влиятельных теологов-темпоралистов, хотя этернализм и был доминирующей позицией средневековых теологов от Августина до Фомы Аквинского, христианская традиция мышления о времени не была однородной. Так, этернализм не находит поддержки в текстах Ветхого и Нового Заветов (хотя некоторые пассажи из Нового Завета и совместимы с этернализмом, они требуют весьма специфического, «философского» прочтения); идея вневременного и недлительного божественного бытия не встречается у Отцов Церкви до Августина; есть основания считать, что такие влиятельные средневековые авторы, как Дунс Скот и Уильям Оккам, отвергали этернализм; наконец, постгегельянская протестантская теология (например, Пауля Тиллиха и Карла Барта) явным образом отвергает тезис о вневременности Бога[12].

Сходные идеи отстаивал и один из пионеров темпорализма — Николас Уолтерсторф. В ставшей классической статье «Бог бесконечен во времени» он отмечает, что уверенность во вневремен-

10. Pike, N. (1970) *God and Timelessness*. New York: Schocken.

11. В этом смысле соответствует духу темпорализма и упомянутая книга О. Кульмана. Интересно, что именно древнегреческая философия, в лице Аристотеля, впервые разрабатывает радикальную критику этернализма (*De Cael.* II. 1, 283b–284a). Таким образом, корни темпорализма также обнаруживаются в критикуемой темпоралистами древнегреческой философии.

12. Swinburne, R. (1993) *The Coherence of Theism* [1977], pp. 225–226. Oxford: Clarendon Press.. См. также Pike, N. God and Timelessness, pp. 180–187.

ном существовании Бога основывается на навязанном Платоном и платонической традицией приоритете неизменного бытия над изменчивым становлением[13]. Вера во вневременность Бога, таким образом, предполагает отказ от фундаментальной формы библейской мысли в пользу древнегреческой философии:

> Вместо того чтобы соглашаться с заключением, что Бог не существует вне времени, потому что Он изменяется в своем знании, приобретает новые воспоминания и планирует будущее, можно попытаться сохранить убеждение в том, что Бог вневременен [...] Но мне кажется, что это означало бы отказ от рассмотрения Бога как Бога-Искупителя, а отказаться от этого означало бы отказаться от самого главного, что есть в библейском описании Бога[14].

Несмотря на значимость атрибута неизменности в западной теологической традиции, Уолтерсторф обнаруживает в Библии только два пассажа, говорящих о неизменности Бога[15]. Причем оба контекста не предполагают «онтологической неизменности» Бога, но скорее говорят о Его неизменном характере. Как позже заметит Уильям Лейн Крейг, попытка обосновать вечность Бога через Его неизменность является обоснованием слабого тезиса, находящегося под вопросом, через еще более слабый и малообоснованный тезис[16].

Сильная и слабая неизменность

Для Николаса Уолтерсторфа указание на то, что неизменность Бога проблематична сама по себе и является слабым основанием традиционного этернализма, — один из основных выводов. Суинберн же в своем фундаментальном труде «Когерентность теизма» начинает рассмотрение вопроса о вечности Бога с момента, на котором останавливается Уолтерсторф. Прежде всего Суинберн предлагает различать сильный и слабый тезис о не-

13. *Уолтерсторф Н.* Бог бесконечен во времени [1975] // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. С. 214. Сходную позицию занимает и Ричард Суинберн (Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, pp. 226–228).
14. *Уолтерсторф Н.* Бог бесконечен во времени. С. 221.
15. Мал 3:5, 6 и Пс. 101: 24–29.
16. *Крейг У.Л.* Божественная вечность [2009] // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Флинт Т.П., Рей М.К. М.: Языки Славянской Культуры, 2013. С. 230–231.

изменности Бога. «Слабая неизменность» предполагает, что Бог не изменяется в смысле характера. Иными словами, говоря о неизменности Бога в слабом смысле, мы подразумеваем, что *свойства* Бога остаются неизменными — в любой момент времени Он всеблаг, всезнающ и т.д. Однако иногда неизменность Бога понимается в значительно более сильном смысле, согласно которому Бог не может изменяться *в принципе*.

Чтение Библии, как отмечает Суинберн, подталкивает нас к мысли, что в определенных ситуациях именно Бог изменяется, так как именно Он действует в определенное время. С точки зрения этернализма возможен такой ответ: хотя Бог и действует в определенное время, это действие соответствует его вечному замыслу. Например, падение Константинополя произошло в 1453 году, но Бог *всегда* предполагал это падение в 1453 году, то есть не было времени, когда Бог не предполагал бы, что это событие произойдет в конкретном году. Но как быть, если речь идет об определенной реакции Бога на событие во времени, например, уничтожение Содома и Гоморры? Согласно этернализму возможен ответ, что Бог всегда предполагал уничтожение городов, если в них не окажется хотя бы десяти праведников, и всегда не предполагал уничтожение городов, если в них окажется хотя бы десять праведников. Таким образом, ответные действия Бога, хотя и кажутся темпорально обусловленными, могут быть интерпретированы *sub specie aeternitatis*: Бог всегда предполагает, что некое событие произойдет, если человек поступит одним образом, и что другое событие произойдет, если человек поступит иным образом.

Такой взгляд, согласно Суинберну, является не вполне адекватным. Во-первых, в этом контексте описание взаимодействия человека и Бога всегда нужно понимать *небуквально*; во-вторых, Бог не обладает знанием о прошлом, настоящем и будущем, но всякая мысль Бога — всегда одна и та же, что опять же требует определенного *небуквального прочтения*; в-третьих, и этот момент весьма важен для Суинберна, сильный тезис о неизменности предполагает, что Бог не может совершить некоторое действие в определенный момент, если только оно не было запланировано *извечно*. Но таким образом Бог оказывается зависимым от уже принятых решений, что, в свою очередь, ограничивает его абсолютную свободу[17].

17. Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, pp. 222–223. Здесь, тем не менее, Суинберн имплицитно подразумевает темпоральную концептуализацию понятия «свобо-

В конечном счете, как отмечает Суинберн, у нас нет оснований держаться за веру в «сильную неизменность» Бога, так как такая позиция либо несовместима с другими атрибутами Бога, либо постоянно требует ссылки на метафорическое и аналогическое употребление языка. Важно заметить, что Суинберн не выступает против аллегорического прочтения: «Хотя теист и может иногда оправдать употребление слов в аналогическом смысле, слишком частые апелляции к аналогическому смыслу слов сделают высказывания, в которых используются эти слова, пустыми по содержанию»[18]. Угроза потери смысла теологических высказываний является слишком большой ценой для «вечного» козыря в рукаве теолога — произвольной и постоянной отсылке к небуквальному значению слов.

Кроме того, сильный тезис о неизменности Бога появляется лишь в текстах христианских авторов III–IV вв. при очевидном влиянии неоплатонизма. Вслед за Уолтерсторфом Суинберн считает, что убежденность в превосходстве статичного и неизменного бытия над процессуальным и изменяющимся существованием не может быть оправдана ничем, кроме как языческой платонической догмой[19]. Таким образом, этернализм покоится на шатком основании божественной неизменности, которое, в свою очередь, опирается на чуждую христианству древнегреческую философию.

ды», то есть ограничение абсолютной свободы Бога «угадывается» с точки зрения временных существ.

18. Ibid., p. 230. Отдельно вопрос о языке теологии обсуждается автором в четвертой главе книги: Ibid., p. 51–73.

19. Суинберн отмечает, что возможно еще одно, психологическое, обоснование этого убеждения. Человек склонен осознавать свою жизнь как постоянное сложение «элементов», каждый из которых не может быть повторен. Даже если мы можем повторить какое-то важное событие нашего прошлого, даже если мы можем воссоздать все его обстоятельства, оно неизбежно будет иным (по крайней мере, нумерически). Кроме того, человек со временем стареет и слабеет, новые события вызывают у него все меньший интерес, а воспоминания о старых стираются. Это ощущение деградации несовместимо с идеей всесовершенного существа, а потому человек и цепляется за идею вневременности Бога. Однако, как отмечает Суинберн, всезнающее существо в любой момент может со всей отчетливостью вызвать в памяти фрагмент самого удаленного прошлого. Всевременность, всезнание, всесилие Бога, вкупе с неизменностью в слабом смысле, предполагают, что, несмотря на темпоральность Бога, его *опыт времени* качественно отличается от человеческого, а потому ему незнаком опыт времени как упадка, разрушения, огорчения (Ibid., p. 226–228).

Божественное знание

Еще одна важная проблема, непосредственно связанная с вопросом о божественной неизменности, — это проблема знания Богом темпорально обусловленных фактов. Уже в начале 1960-х гг. Артур Норман Прайор, создатель темпоральной логики, поставил вопрос о знании Богом будущих контингентных событий. Прайор предлагает формализовать тезис «Бог всеведущ» следующим образом: «Для всех *p*, если *p* истинно, то Бог знает *p*». Далее он обращает внимание на то, что если глагол «знать» в этом высказывании не имеет временной формы (*tenseless*), то «в конечном итоге, то, *что знает Бог*, ограничено теми истинами, если таковые имеются, которые сами являются вневременными (*timeless*)»[20]. Таким образом, Бог не может знать, например, что сегодня я закончил работу над этой статьей, так как это знание обусловлено временем. Но он, вероятно, знает, что трижды три равно девяти (математические законы и истины), что два контрадикторных суждения не могут быть одновременно и в одном и том же смысле истинными (логические истины и законы) или что энергия равна массе, умноженной на квадрат скорости света (физические истины и законы).

Тем не менее, Николас Уолтерсторф отмечает, что, в соответствии с разделяемым подавляющим большинством теологов мнением, Бог знает прошлое, настоящее и будущее[21]. Соответственно, Бог знает, что нечто происходило *в прошлом*, что нечто происходит *в настоящем*, наконец, что нечто будет происходить *в будущем*[22]. Очевидно, невозможно обладать знанием о том, что некое событие происходит в настоящем, пока это событие не начало происходить, иначе это было бы знанием о будущем. Также невозможно обладать знанием о том, что событие происхо-

20. Prior, A.N. (1968) "The Formalities of Omniscience" [1962], in *Papers on Time and Tense*, p. 29. Oxford: Clarendon Press.

21. Уолтерсторф не уточняет, о каких современных теологах идет речь. Тем не менее, для средневековых этерналистов вопрос знания прошлого или будущего есть концептуальная погрешность нашего языка. Как пишет Боэций: «Итак, если ты желаешь понять изначальное бытие, которое все знает, более правильно будет определить его знание не как предзнание будущего, а как непогрешимое знание нескончаемого настоящего. Вследствие этого его лучше называть не предвидением, но Провидением, которое все от самого низкого до высочайшего обозревает с высоты» (Cons. V. 6). Стоит отметить, что указание на ограничения языка в обсуждении вечности и вечного встречается уже у Платона (*Tim*. 38a–b).

22. *Уолтерсторф Н.* Бог бесконечен во времени. С. 219–220.

дит в настоящем, когда это событие уже закончилось, иначе это было бы знанием о прошлом. Таким образом, если мы соглашаемся, что некоторое событие имеет начало и конец, мы должны признать, что и наше знание об этом событии также темпорально обусловлено.

Иными словами, «темпоральность некоего события [...] влияет на акт его познания, придавая и ему характер темпоральности»[23]. Это относится как к непосредственному знанию о настоящем, так и к знаниям о прошлом (воспоминанию) и будущем (предвидению). Принимая во внимание тот факт, что Бог знает наше прошлое, настоящее и будущее, мы должны заключить, что по крайней мере некоторые действия (знание здесь понимается как частный случай действия) Бога являются темпоральными. Однако согласно дефиниции, которую предлагает Уолтерсторф в начале своей статьи, «*x* вечен [в смысле трансцендентности времени, вневременности. — *А.П.*], если и только если *x* не имеет никаких элементов, которые являются частью временного ряда»[24]. Следовательно, если Бог обладает знанием о темпорально обусловленных фактах (что нечто было, есть или будет), то он не может быть вечным. Это заключение приводит нас к необходимости признать и то, что Бог не может быть неизменным. Сам факт темпоральности знания о темпоральных событиях предполагает, что знание Бога обладает тремя фазами: Бог сначала предвидит событие с необходимостью, затем знает о происходящем событии и, наконец, незабвенно помнит о нем[25].

Эту идею, но в характерной для аналитической философии времени теоретической рамке, развивает Ричард Суинберн. Обсуждая вопрос о божественном знании, он предлагает различать индексикальные и неиндексикальные факты (*indexical and non-indexical facts*)[26]. Это различие фундировано принципиальной несоразмерностью А-теории и В-теории времени[27]. Индексикальные

23. Там же, С. 220.

24. Wolterstorff, N. (2010) “God Everlasting” [1975], in T. Cueno (ed.) *Inquiring about God. Selected Essays*, pp. 137. Cambridge: Cambridge University Press.

25. *Уолтерсторф Н.* Бог бесконечен во времени. С. 220.

26. Swinburne, R. (1994) *The Christian God*, pp. 90–93. Oxford: Clarendon Press.

27. См.: McTaggart, J.E. (1908) “The Unreality of Time”, *Mind* 17: 457–474. Также см.: *Дзюба С.В.* Нереальность времени: аргументы Д.Э. Мак-Таггарта // Вестник АмГУ. 2003. Вып. 20: Гуманитарные науки. С. 7–9; *Дзюба С.В.* Онтология В-теории времени и гипотеза о психофизиологической природе течения времени // Вестник Амурского государственного университета. 2006. Вып. 34: Гуманитарные науки.

факты всегда соотнесены с некоторым конкретным контекстом; неиндексикальные факты индифферентны к контексту и его изменениям. Соответственно, B-теория оперирует неиндексикальными фактами (например, «Сократ родился *раньше чем* Платон», — нет разницы, говорит ли это первокурсник философского факультета сегодня или современник Платона, высказывание в любом случае отсылает к одному и тому же «факту»); A-теория оперирует индексикальными фактами (например, «Сегодня первокурсник заявил, что Платон родился раньше Сократа», — это высказывание может отсылать к разнесенным во времени событиям, в зависимости от того, когда происходит это «сегодня»).

Хотя на первый взгляд кажется, что A-теория и B-теория — это два разных способа описания единственного и общего темпорального опыта, в действительности две эти теории не могут быть беспроблемно сведены друг к другу. Например, высказывание «я голоден сейчас» и высказывание «автор этой статьи голоден пятого февраля 2016 года», очевидно, отсылают к двум разным событиям, так как голый факт наличия определенного состояния (или события) в определенный момент никоим образом не может быть редуцирован к моему искреннему желанию перекусить именно сейчас. Как отмечает Суинберн, некоторые знания требуют «индексикальности», например, что нечто происходит *сейчас* (или, расставляя акценты точнее, что *мне* сейчас хочется есть)[28].

Сэр Энтони Кенни, еще один из наиболее авторитетных и влиятельных представителей темпорализма, обсуждает вопрос об индексикальных и неиндексикальных фактах в терминах, которые впоследствии стали традиционными: он говорит о суждениях, имеющих и не имеющих форму времени (*tensed and tenseless propositions*). Вывод, к которому в результате анализа приходит Кенни, характерен для сторонников темпоралистской концепции вечности. Хотя темпорально обусловленное суждение и мо-

С. 3–7; Markosian, N. (2014) “Time”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/time/, accessed on 16.05.2017].

28. На основании этого различия Суинберн вновь обращается к традиции. Он отмечает, что христианские теологи от Августина до Фомы Аквинского предпочитали описывать время «в терминах» B-теории. Однако у них не было веских причин придерживаться такого подхода. Некоторые философы, например Дунс Скот, не рассматривали темпоральные измерения просто как психологический эффект, характерный для человеческого существования, но считали их реальными характеристиками мира, одинаковыми как для Бога, так и для человека. В этом смысле, они обращались к более динамичной и более подходящей для описания личностного Бога A-теории (Swinburne, R. *The Christian God*, pp. 92–93).

жет быть «переведено» в суждение, не имеющее формы времени, пропозициональное содержание при этом будет неизбежно смещаться (если не полностью изменяться). В таком случае знание того, что происходило, происходит или будет происходить, предполагает определенную позицию во времени и изменение самого носителя знания. Как отмечает Кенни, вера в божественное всезнание (а традиционный взгляд, как уже было замечено, предполагает, что Бог знает и темпорально обусловленные факты) предполагает отказ от веры в божественную неизменность, так же как и в Его вневременность[29].

Причинность и транзитивность

Здесь же возникает проблема знания Бога о происходящих событиях и его осмысленной реакции на человеческие действия. Библейский Бог — это Бог прощающий, назидающий, наказывающий, что, безусловно, предполагает его *ответные действия*. Но сама по себе реакция подразумевает наличие некоего действия, выступающего в качестве причины ответного действия или решения[30]. Если Бог в определенный момент прощает или наказывает кого-то за совершение некоего поступка, то этот поступок предшествует божественному прощению или наказанию. Если Бог предупреждает о необходимости совершить или не совершать некий поступок, то этот поступок должен или не должен быть осуществлен после божественного предупреждения.

Говорить о том, что Бог заранее, то есть до совершения поступка, прощает или наказывает кого-то, или что Бог предупреждает о необходимости совершения поступка одновременно с его совершением — внутренне противоречиво. Опять-таки — если мы не понимаем под божественным «прощением», «наказанием» или «предупреждением» нечто совершенно иное, чем прощение, наказание и предупреждение в обычном смысле этих слов. Этот аргумент основывается на определенном образе Бога, характерном для Писания, что роднит его с рассмотренными выше «аргументами к традиции». Тем не менее вместе с уменьшением значимости такого типа аргументации темпоралистами разра-

29. Kenny, A. (1979) *The God of the Philosophers*, p. 48. Oxford: Clarendon Press.

30. См. Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, pp. 221–227; Wolterstorff N. *God Everlasting*, pp. 145–153.

батывается и теоретическая рамка, обосновывающая невозможность этерналистского понимания ответных действий Бога.

В «Христианском Боге» Суинберн подробно рассматривает каузальную теорию времени, в основании которой лежит тезис Юма о необходимом предшествовании во времени причины следствию[31]. Суинберн формулирует свою предварительную позицию в этом вопросе: прошлое может определять настоящее, а настоящее может изменять будущее, но настоящее не может выступать причиной изменения прошлого, так же как будущее — настоящего или прошлого. Обоснованию этого, на первый взгляд, тривиального тезиса он уделяет довольно много времени, что объясняется философским контекстом. Во второй половине XX века в аналитической философии приобретают большую популярность проблемы причинных петель (*causal loops*), обратной каузальности (*backward causation*), наконец, путешествий во времени[32].

Аргументация Суинберна здесь характерна для противников обратной каузальности. Сначала он отвергает логическую возможность причинных петель. Причинная петля понимается Суинберном как замкнутая во времени цепь событий, в которой событие x является причиной события y, y — причиной события z, наконец, z — причиной x. Проблема заключается в том, что в соответствии с принципом транзитивности следствие выступает в качестве причины собственной причины. Суинберн предлагает рассуждение: предположим, что в момент протекания события z Бог так изменяет законы природы, что делает невозможным обусловленное x существование y. В таком случае, z становится причиной x, x не становится причиной y, и z, таким образом, не свершается, отменяя тем самым само существование x. В действительности, объяснение Суинберна касается не причинных петель, а т.н. «парадокса убитого дедушки» (*the grandfather paradox*). В соответствии с этим парадоксом путешественник во времени отправляется в прошлое (z) и убивает своего деда (x) до рождения отца (y). Таким образом, путешественник во времени выступает в качестве

31. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2-х томах. Том 1. М.: «Мысль», 1996. С. 225–227.

32. См.: Dummett, M. (1954) “Can an Effect Precede its Cause”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 28, Supplement: 27–44; Lewis, D. (1976) “The Paradoxes of Time Travel”, *American Philosophical Quarterly* 13: 145–152; Mellor, D.H. (1981) *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

причины собственного несуществования[33]. Исходя из этого рассуждения Суинберн уточняет свою позицию: прошлое — не столько период времени, имеющий причинное влияние на настоящее, но период времени, который не может быть обусловлен настоящим[34].

Взаимосвязь темпоральности и причинности в характерной для человека концептуальной схеме, по мнению Суинберна, может быть объяснена не только с помощью логической невозможности обратной каузальности, но и через психические механизмы восприятия и памяти:

> Событие является прошлым, если сейчас мы помним о нем или если мы сейчас его воспринимаем. Но восприятие воспринимаемого события или персональное воспоминание о вспоминаемом событии должно быть причинно обусловлено воспринимаемым или вспоминаемым событием. [...] Ничто не может считаться «восприятием» или «воспоминанием», если эти причинные отношения отсутствуют. Этот базовый принцип каузальных теорий восприятия и памяти очевидно правилен. Таким образом, понятия восприятия и памяти сцепляют для нас понятия прошлого и будущего посредством понятия причинности. Чтобы определить нечто как восприятие или воспоминание, уже необходимо встроиться в причинную фиксированность, которая и обеспечивает возможность такого определения[35].

Эта укорененность временной направленности причинно-следственной связи в самом психическом устройстве человека, по Суинберну, объясняет неудовлетворительность «аргумента неплательщика» (*bilking argument*), предложенного Майклом Даммитом[36]. Предположим, что (а) у нас есть основания счи-

33. Классический пример причинной петли — это старый путешественник во времени, который сообщает молодому себе инструкцию по созданию машины времени. Молодой путешественник во времени по этой инструкции создает машину времени (на это уходит много времени и он успевает состариться) и отправляется в прошлое, чтобы передать инструкцию молодому себе. В отличие от описанной ситуации с убийством путешественником собственно деда, здесь нет явного парадокса. Тем не менее в ситуации причинной петли невозможно определить, кто и когда создает машину времени — она существует всегда (см.: Lewis, D. *The Paradoxes of Time Travel*, p. 149).

34. Swinburne, R. *The Christian God*, pp. 82–83.

35. Ibid., pp. 84–85.

36. Dummett, M. “Can an Effect Precede its Cause”. Влиятельная критика этого аргумента: Black, M. (1956) “Why Cannot an Effect Precede its Cause”, *Analysis* 16: 49–58.

тать, что действие *x* является ретро-причиной *z* (под ретро-причиной понимается причина, возникающая после следствия); (б) у нас нет обычного причинного объяснения *z*; (в) следовательно, если мы хотим, чтобы *z* произошло в прошлом, мы вполне рационально совершаем действие *x* в настоящем[37]. Очевидно, что если *x* действительно является ретро-причиной *z*, то логически невозможно, чтобы при совершении *x* не произошло *z*. Согласно Суинберну, аргумент Даммита вовсе не доказывает обратную причинно-следственную связь. Он лишь показывает, что при отсутствии нашего знания о реальной причине *z* мы можем считать, что *x* является его ретро-причиной. Но в таком случае никакой реальной каузальности нет, есть лишь случайное совпадение наличия *z* и дальнейшего совершения действия *x*, потому что если *z* реально имело место, то *x* уже не может «отменить» *z*.

Таким образом, Суинберн отмечает, что обратная каузальность предполагает либо (а) причинные петли, что приводит к противоречию, ведь в таком случае логически возможно событие, которое предотвращает собственную причину и, соответственно, отменяет собственное существование; либо (б) представляет собой лишенную оснований «переквалификацию» обычной причинности, ведь позднейшая «причина» никогда не может реально повлиять на факт наличия ранее произошедшего «следствия». «Логическая невозможность обратной каузальности объясняется каузальной теорией времени — только то, что происходит позднее, может быть причинно обусловлено», — резюмирует Суинберн[38].

К проблеме причинности обращается и Энтони Кенни. Причем у него рассматриваемая теоретическая рамка укоренена в анализе аргументации предшественников (как классиков, так и современных авторов). В отличие от Суинберна, Кенни принимает аргументацию Даммита о логической возможности обратной при-

37. Даммит предлагает следующий мысленный эксперимент (несколько скорректированный). Представим себе, что каждый раз перед открытием полученного от моего кредитора письма я щелкаю пальцами (*x*). Причем каждый раз, когда я совершаю это действие, в конверте не оказывается счета к оплате. Само собой, мой кредитор не вкладывает в конверт счет (*z*) до того, как я получаю этот конверт. Тем не менее, если я не обладаю полнотой информации о событии, и у меня нет альтернативных объяснений, почему в конверте не оказывается счета, я могу вполне рационально считать, что мой щелчок пальцами (*x*) является ретро-причиной «невкладывания» счета в конверт моим кредитором (*z*).

38. Swinburne, R. *The Christian God*, p. 90.

чинно-следственной связи[39]. Тем не менее, как и Суинберн, Кенни отмечает, что она обусловлена концептуальными предпочтениями конкретного человека. Если некто заявляет, что действие *x* является ретро-причиной *y*, то у нас всегда будет возможность свести его к более привычному выражению «*y*, предшествующий во времени *x*, является причиной *x*».

Тем не менее, подход Даммита позволяет проблематизировать наше представление о причинности. Как мы можем различить причину и следствие, если мы исключаем возможность отсылки ко времени, к «раньше» и «позже», к прошлому и будущему? Кенни пишет:

> Иногда мы представляем течение времени и истории как книгу, которая открыта на одной странице, — настоящем. Это представление используется по-разному детерминистами и индетерминистами. С одной точки зрения, будущее — это уже написанная книга, но книга открыта только на нынешней странице, и мы не видим, что следует дальше, пока мы не перевернем ее. С другой точки зрения, будущие страницы еще не написаны — по крайней мере, они содержат многочисленные пробелы, — и только когда мы переворачиваем страницы, благодаря нашим свободным действиям мы вписываем текст в пробелы [...] Согласно же точке зрения Даммита, не только последующие, но и предыдущие страницы книги содержат пустые места: мы можем не только пролистать страницы вперед и заполнить пробелы, но и вернуться назад на одну или две страницы, чтобы заполнить пробелы и там[40].

Однако для Кенни такое «дополнение» прошлого, логическая возможность которого обоснована Даммитом, возможно только при одном условии. Даже если мы не рассматриваем книгу истории как имеющую сюжет и цель, но хотя бы как связанный текст, а не набор случайных слов, то обратная причинно-следственная связь может быть только исключительным и редчайшим явлением. Подход Даммита не подразумевает двунаправленной каузальности, он предполагает логическую возможность единичных и странных ретро-причин в мире, где причинно-следственные связи обусловлены «естественным» ходом времени из прошло-

39. Кенни ссылается на более позднюю работу: Dummett, M. (1964) “On Bringing about the Past”, *Philosophical Review* 73: 338–359.

40. Kenny, A. *The God of the Philosophers*, p. 108.

го в будущее. Иначе само различие прошлого и будущего оказалось бы невозможным или, по крайней мере, размытым, так же как и в случае вечности, одновременной всякому прошлому и будущему[41].

Такого рода «размытость» временных измерений, характерная для этернализма, приводит к еще одной важной проблеме — *транзитивности времени*. Ричард Суинберн отмечает, что, в соответствии с классическим определением вечности, Бог воспринимает всякое человеческое действие не как прошлое или будущее, но как настоящее, здесь и сейчас. Таким образом, всякое прошлое (*t1*), всякое будущее (*t3*) и всякое настоящее (*t2*) событие человеческой истории одновременно вечности Бога (*t*). Но если *t* одновременно со временем *t1*, *t2* и *t3*, то по принципу транзитивности *t1*, *t2* и *t3* одновременны друг с другом. Таким образом, всякое прошлое событие происходит одновременно со всяким настоящим и будущим, что приводит к невозможности дифференциации времени. Единственный способ разрешить это противоречие — указать на особый статус божественной одновременности, отличный от одновременности в обычном смысле слова[42].

Энтони Кенни приводит этот аргумент к намного более изящной риторической форме:

> Сама концепция вневременной вечности, предполагающая, что вся вечность одновременна каждой части времени, представляется коренным образом некогерентной. Так, одновременность обычно понимается как транзитивное отношение. Если *A* происходит в то же время, что и *B*, а *B* происходит в то же время, что *C*, то *A* происходит в то же время, что *C* [...] Но с точки зрения св. Фомы, набор мной текста этой статьи одновременен со всей вечностью. Кроме того, с этой точки зрения, великий пожар Рима одновременен со всей вечностью. Следовательно, пока я набираю эти самые слова, Нерон бессердечно пиликает на скрипке[43].

С точки зрения здравого смысла темпоральные отношения транзитивны. Если два события одновременны, то третье событие,

41. Ibid., p. 109.

42. Swinburne, R. *The Coherence of Theism*, p. 228.

43. Kenny, A. *The God of the Philosophers*, pp. 38–39. Впервые этот аргумент Кенни привел в своей статье Kenny, A. (1969) "Intellect and imagination in Aquinas", in A. Kenny (ed.) *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, pp. 273–296. London.

одновременное с одним из двух первых, будет одновременно и со вторым. Если вечность Бога одновременна любому событию человеческой истории, то сама историческая последовательность событий становится невозможной. Но история мира — неотъемлемая часть божественного творения, а значит, Бог попросту не может быть вечен, в том смысле, в котором вечность понимается традиционным этернализмом.

Противоречивость понятия «вечная жизнь»

Еще одна «понятийная несостыковка», на которую обращают внимание темпоралисты, касается понятия «вечная жизнь». Так, британский логик и философ Уильям Нил в начале шестидесятых подверг решительной критике понятие «вечной жизни» в своей статье «Время и вечность в теологии»[44]. Нил обратил внимание на то, что в разговорном языке под вечностью понимается не что иное, как бесконечность во времени, за которым он закрепляет термин «всевременность» (*sempiternity*). Тем не менее в некоторых специфических философских контекстах под вечностью понимается трансцендентное времени и длительности состояние, вечность (*eternity*) в метафизическом смысле слова.

Пока вечность приписывается некоторым абстрактным объектам, теоретическим конструктам (как, например, числам или законам либо, по мысли самого Нила, идеям Платона), внутренняя противоречивость понятия остается незаметной. Но если речь идет о теологическом контексте, где вечность — предикат божественного существа, а понятие «вечность» отсылает к божественной вечной жизни, эта внутренняя противоречивость становится очевидной[45]. Жизнь невозможно представить себе иначе, кроме как некую жизнедеятельность (*life acts*). Как бы мы не понимали слово «деятельность» (*act*), оно всегда предполагает длительность, процессуальность. Но процессуальность с необходимостью предполагает наличие времени. Таким образом, мы приходим

44. Kneale, W. (1960) “Time and Eternity in Theology”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 61: 87–108.

45. Уильям Нил ошибочно полагает «абстрактность» платоновских идей, которые, безусловно, наделены жизнью. Тем не менее его супруга и коллега Марта Нил в статье «Вечность и всевременность» замечает, что внутренняя взаимосвязь греческого слова *αἰῶn* с идеей жизни подразумевает некогерентность понятия «вечность» и у древнегреческих авторов (Kneale, M. (1968) “Eternity and Sempiternity”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 69:223–238).

к противоречию: говоря о вечности, мы подразумеваем вневременную (и, следовательно, недлительностную) жизнь, но сама жизнь немыслима вне времени и длительности.

Эту идею о внутренней противоречивости понятия вечности наиболее полно развивает Ричард Суинберн. Обсуждая природу времени, он выдвигает принцип длительностности сущего, согласно которому

> все, что происходит, всякое событие, которое есть — в том числе само существование некоей субстанции с ее свойствами, — происходит в интервалах времени (*periods of time*) и никогда — в некоторое мгновение времени (*instant of time*), или же анализируется в терминах происходящего в интервалах времени. Мгновения — это точки, ограничивающие периоды, в течение которых нечто происходит [...] Интервал — это интервал между двумя такими мгновениями. Интервалы могут длиться разное время, например, два часа или три дня[46].

Суинберн обращает внимание на то, что когда мы описываем некоторые объекты или их атрибуты, мы всегда подразумеваем некоторую длительность, но никогда — лишенное длительности мгновение[47]. Если мы говорим, что *x* весел в *t*, то это значит, что *t* является некоторым интервалом времени между мгновениями *t'* и *t"*, но не подразумеваем, что *t* — есть некое неделимое и не имеющее длительности мгновение. Действительно, если мы говорим, что *x* весел в *t*, но при этом подразумеваем, что он не был весел ни до *t*, ни после *t*, то есть *x* весел в «интервале» с нулевой длительностью, то это ничем не будет отличаться от того, что *x* все время был грустен[48]. Таким образом, интервалы представляют собой длительностные бесконечно делимые элементы времени, тогда как недлительноностные моменты вы-

46. Swinburne, R. *The Christian God*, p. 72

47. Несмотря на выраженный антиплатонизм и разделяемую установку на деэллинизацию христианской теологии, это рассуждение Суинберна кажется почти перифразом платоновского рассуждения о «мгновенности» (*τὸ ἐξαίφνης*) в «Парменид» (155e–157b).

48. Суинберн рассматривает и некоторые специфические контексты употребления «момента», например, понятие мгновенного ускорения (*instantaneous velocity*). Очевидно, что и мгновенное ускорение оперирует именно временными интервалами, а не лишенными длительности мгновениями (Swinburne, R. *The Christian God*, p. 73).

ступают в качестве необходимого условия дифференциации временны*х* интервалов[49].

Таким образом, представление о том, что Бог трансцендентен времени и длительности, является противоречивым и некогерентным. Традиционное представление о «моментальности» Бога вступает в противоречие с принципом длительностного сущего: если Бог существует, по словам Боэция, «весь и сразу» в неделимом и недлительностном моменте, то попытки приписать ему некоторые атрибуты бессмысленны, да и само существование Бога в таком случае ничем не отличается от Его небытия.

* * *

Темпоралистский взгляд на божественную природу стал весьма влиятельной концепцией в аналитической теологии 1960–1970-х гг., и сегодня темпорализм является доминирующей позицией среди аналитических философов. Тогда как существование физических объектов, тварное бытие, ограничено во времени, вечен лишь Бог, существующий всегда, то есть в течение, на протяжении всего времени. Вечность Бога предполагает, что нет такого прошлого *t1*, в котором Бог не существовал бы, так же как и нет такого будущего *t2*, в котором Он не будет существовать. Иными словами, божественная вечность есть не что иное, как бесконечность во времени. Представление о том, что Бог *всевременен*, а *не вневременен* является «простым, наивным и изначальным взглядом» на божественную вечность[50]. Эта позиция не только имплицитно, а, по мнению некоторых темпоралистов, эксплицитно выражена в Библии и у некоторых значимых для западной теистической традиции авторов (как средневековых, так и современных), но и в намного большей степени, чем традиционный этернализм, соответствует концептуальной рамке современной философии.

Согласно темпорализму, стремление защитить и сохранить этернализм, трактующий божественную вечность как трансцендентность времени и временно*м*у, является лишь предрассудком философского сознания, обусловленным влиянием древнегрече-

49. В этом рассуждении Суинберн адаптирует метафизику времени Аристотеля, хотя и предпочитает говорить о неспособности древних и средневековых авторов работать с непрерывностью в когерентном математическом ключе.

50. Swinburne, R. *The Christian God*, p. 137.

ской мысли на всю западную культуру. В этом смысле, установка на деэллинизацию христианской теологии становится специфической чертой темпорализма, даже несмотря на тот факт, что некоторые ходы мысли, характерные для сторонников этой концепции, оказываются созвучными идеям Аристотеля (и даже Платона).

Успешность да и сама возможность темпорализма как самостоятельной позиции внутри аналитической теологии объясняются рядом факторов. Прежде всего это — академический и, шире, интеллектуальный контекст, сложившийся в середине XX в. на Западе. Как уже было сказано, вместе с актуализацией метафизической проблематики в аналитической философии легитимируются и классические теологические вопросы. Кроме того, под влиянием процесс-теологии и открытого теизма происходит значительная «адаптация» религиозных представлений к потребностям времени, которая выражается в антропоморфизации Бога[51], что предопределяет и пересмотр отношения Бога ко времени. Наконец, свое влияние на культурный контекст оказывает и интерес к проблематике временного и вечного в смежных областях — истории философии, истории, филологии.

Тем не менее было бы неправильно объяснять расцвет темпорализма исключительно в терминах своевременности его возникновения. Здесь стоит обозначить две важные содержательные составляющие этого расцвета. Первое — это интерес к традиции и собственному «дисциплинарному» прошлому. Вопреки распространенному представлению о том, что аналитическая философия не заинтересована в истории философии и в историко-философской перспективе[52], аналитические философы вполне ориентированы на изучение традиции и классиков, пусть их «набор» классических авторов и может отличаться от «набора» кол-

51. Как метко замечает В.К. Шохин: «Девиантные формы современного теизма исходят из задачи, противоположной той, которую решала традиционная теология [...]: не помощи человеку в его восхождении к Богу, а «помощи Богу» в требуемой от Него адаптации к человеческим желаниям и представлениям. При этом сравнительно слабую и компромиссную (в ее «редактировании» классического теизма) версию теологической антропоморфизации Бога можно обозначить в качестве «открытого теизма», а сильную и бескомпромиссную в разрыве со всем «метафизическим наследием» — в качестве процесс-теологии» (*Шохин В.К.* Теизм или деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2015. No. 2. С. 70).

52. См. напр.: *Зенкин С.Н.* Гуманитарная классика: между наукой и литературой // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / отв. ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 283.

лег-философов с континента[53]. Активное обращение, хотя чаще всего и с позиции критики, к классическим текстам средневековых авторов представляется не только эффективной стратегией включения аналитической теологии в богатейшую интеллектуальную традицию, но и важным механизмом включения авторов прошлых веков, иногда забытых, в актуальную дискуссию, а значит — вдохновение новой жизни в древние тексты.

Второе — это открытость и заинтересованность в современных философских дискуссиях, то есть интерес к собственному дисциплинарному настоящему. Вопреки сложившемуся в современной России представлению о закрытости и даже герметичности богословских дисциплин, аналитическая теология демонстрирует поразительную адаптивность и включенность в обширный интеллектуальный контекст. Это заметно как на «тематическом» уровне — как было показано, представители темпорализма активно обращаются к ключевым наработкам современной аналитической философии (современные философские теории времени; вопросы, связанные с причинностью; проблема свободы воли и пр.), так и на «стилистическом» — ими активно используются, например, методы формализации, мысленного эксперимента. Такое соответствие общефилософским «тенденциям» позволило темпорализму (да и аналитической теологии вообще) не только стать частью актуальной дискуссии, но и институализироваться в западной Академии.

Собственно, институциональный аспект является еще одним значимым фактором успешности темпорализма. Так, принимая во внимание специализацию внутри аналитической теологии, центральные фигуры этой статьи — Николас Уолтерсторф, Ричард Суинберн и Энтони Кенни — могут быть названы классиками темпорализма; однако такие авторы, как Нельсон Пайк, Питер Гич, Алвин Плантинга, Артур Прайор, Питер Ван Инваген и многие другие, разделяли темпоралистскую интерпретацию понятия

53. Один из редакторов Блэкуэллского справочника по аналитической философии Алоизий Патрик Мартинич так характеризует современную аналитическую философию: «[Современные аналитические философы — это те, кто] занимался бы философией, как Мур, Рассел и Витгенштейн, если бы они занимались философией тогда, когда ею занимались Мур, Рассел и Витгенштейн» (Martinich, A.P. (2001) “Introduction”, in A.P. Martinich, D. Sosa (eds) *Companion to Analytic Philosophy*, pp. 5. Oxford: Blackwell). Стоит отметить, что такая дифференциация классиков в зависимости от географической, национальной и «школьной» принадлежности характерна для гуманитарных наук в принципе (*Савельева И.М., Полетаев А.В.* Классическое наследие. М.: ВШЭ, 2010. С. 181–191).

вечности. Многие из этих авторов стояли у истоков аналитической теологии как автономной и респектабельной субдисциплины современного философского знания: они сыграли важнейшую роль в формировании влиятельного «Общества христианских философов» (*The Society of Christian Philosophers*, 1978) и издании ключевого для западной философии религии журнала «Вера и философия» (*Faith and Philosophy*, 1984).

Темпорализм бросил серьезнейший вызов этернализму, традиционно воспринимавшемуся неотъемлемой частью христианского вероучения. Вместо идеи вечности как вневременного и лишенного длительности способа существования Бога темпоралисты предложили концепцию божественной бесконечности во времени, намного больше соответствующую, с их точки зрения, и философской концептуализации всесовершенного существа, и самой форме библейской мысли. Хотя на протяжении 1960-х–1970-х гг. сторонники традиционного этернализма пытались доказать его рациональную обоснованность, их голоса оставались практически незамеченными. Важнейшей реакцией и крупным интеллектуальным событием внутри аналитической теологии стало предложенная в 1980-х — начале 1990-х годов концепция *неоэтернализма*. Но это уже тема для дальнейшего исследования.

Библиография / References

Аврелий Августин. Исповедь. М.: Renaissance, 1991.

Бибиков М.В. Эон новозаветный и ранневизантийский: бесконечность во времени и пространстве // Образы времени и исторические представления. Россия — Восток — Запад / под. ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2010. С. 167–184.

Библия. М.: Российское Библейское общество, 2005.

Бородай Т.Ю. Вопрос о вечности мира и попытка его решения Фомой Аквинским // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы) / под. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С.107–121.

Боэций. Утешение Философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990.

Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-традиция, 2006.

Дзюба С.В. Нереальность времени: аргументы Д.Э. Мак-Таггарта // Вестник АмГУ. 2003. Вып. 20: Гуманитарные науки. С. 7–9.

Дзюба С.В. Онтология В-теории времени и гипотеза о психофизиологической природе течения времени // Вестник Амурского государственного университета. 2006, Вып. 34: Гуманитарные науки. С. 3–7.

Зенкин С.Н. Гуманитарная классика: между наукой и литературой // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / отв. ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 281–293.

Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989.

Крейг У.Л. Божественная вечность [2009] // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Флинт Т.П., Рей М.К. М.: Языки Славянской Культуры, 2013. С. 227–258.

Савельева И.М., Полетаев А.В. Классическое наследие. М.: ВШЭ, 2010.

Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. С. 89–136.

Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени [1975] // Философия религии: Альманах (2006–2007) / Отв. ред. В.К. Шохина. М.: Наука, 2007. С. 212–225.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43. Киев: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК. 2002.

Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах (2006-2007) / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 15–88.

Шохин В.К. От редакции [комментарий к статье Н. Уолтерсторф «Бог бесконечен во времени»] // Философия религии: Альманах (2006-2007) / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 224–225.

Шохин В.К. Теизм или деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2015. No. 2. С. 64–76.

Юм Д. Сочинения в 2-х томах. Том 1. М.: «Мысль», 1996.

Augustine (1991) *Ispoved'* [*The Confessions*, translated from Latin]. Moscow: Renaissance.

Barr, J. (1962) *Biblical words for time*. London: SCM.

Benveniste, É. (1937) "Expression indo-européenne de l' «éternité", *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 38: 103–112.

Bibikov, M.V. (2010) "Eon novozavetnyi i rannevizantiiskii: beskonechnost' vo vremeni i prostranstve" ["Aeon in the New Testament and in Byzantium: Infinity in Time and Space"], in L.P. Repina *Obrazy vremeni i istoricheskie predstavleniia. Rossiia — Vostok — Zapad*, pp. 167–184. Moscow: Krugh.

Black, M. (1956) "Why Cannot an Effect Precede its Cause", *Analysis* 16: 49–58.

Boethius (1990) *Uteshenie Filosofiei i drugie traktaty* [The Consolation of Philosophy and Other Treatises, translated from the Latin]. Moscow: Nauka.

Borodaj, T.Iu. (2010) "Vopros o vechnosti mira i popytka ego resheniia Fomoi Akvinskim" ["The problem of the eternity of the world and its solution, proposed by Thomas Aquinas"], in M.S. Petrova *Intellektual'nye traditsii antichnosti i srednikh vekov (Issledovaniia i perevody)*, pp. 107–121. Moscow: Krugh.

Craig, W.L. (2013) "Bozhestvennaia vechnost'" ["Divine Eternity"], in T.P. Flint and M.C. Rea *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii*, pp. 227–258. Moscow: LRC.

Cullmann, O. (1950) *Christ and Time the Primitive Christian Conception of Time and History* [1946]. Philadelphia, PA: Westminster Press.

Dummett, M. (1954) "Can an Effect Precede its Cause", *Proceedings of the Aristotelian Society* 28, Supplement: 27–44.

Dummett, M. (1964) "On Bringing about the Past", *Philosophical Review* 73: 338–359.

Dziuba, S.V. (2003) "Nereal'nost' vremeni: argumenty D.Ė. Mak-Taggarta" ["The unreality of time: J.E. McTaggart's arguments"], *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta* 20 (Gumanitarnye nauki): 7–9.

Dziuba, S.V. (2006) "Ontologiia B-teorii vremeni i gipoteza o psikhofiziologicheskoi prirode techeniia vremeni" ["The ontology of the B-Theory of time and the hypothesis of the psycho-physiological nature of time passage"], *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta* 34 (Gumanitarnye nauki): 3–7.

Fränkel, H. (1960) "Die Zeitauffassung in der Frühgriechischen Literatur" [1931], in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*., 2nd edn, pp. 1–22. München: Beck.

Gaidenko, P.P. (2006) *Vremia. Dlitel'nost'. Vechnost'* [*Time. Duration. Eternity*]. Moscow: Progress-traditsiia.

Geach, P. (1968) "What Actually Exists", *Proceedings of the Aristotelian Society* 42, Supplement: 7–16.

Hume, D. (1996) *Sochineniia v 2-x tomakh. Tom 1*. [*Works in 2 Vols. Vol. 1*, translated from English]. Moscow: Mysl'.

Kenny, A. (1969) "Intellect and imagination in Aquinas", in A. Kenny (ed.) *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, pp. 273–296. London.

Kenny, A. (1979) *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.

Kimelev, Iu. A. (1989) *Sovremennaia zapadnaia filosofiia religii* [*Contemporary Western Philosophy of Religion*]. Moscow: Mysl'.

Kneale, M. (1968) "Eternity and Sempiternity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 69: 223–238.

Kneale, W. (1960) "Time and Eternity in Theology", *Proceedings of the Aristotelian Society* 61: 87–108.

Lackeit, C. (1916) *Aion: Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg.

Lewis, D. (1976) "The Paradoxes of Time Travel", *American Philosophical Quarterly* 13: 145–152.

Martinich, A.P. (2001) "Introduction", in A.P. Martinich, D. Sosa (eds) *Companion to Analytic Philosophy*, pp. 1–5. Oxford: Blackwell.

McTaggart, J.E. (1908) "The Unreality of Time", *Mind* 17: 457–474.

Mellor, D.H. (1981) *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pike, N. (1970) *God and Timelessness*. New York: Schocken.

Pinnock, C.H., Rice, R., Sanders, J., et al (1994) *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove and Carlisle: InterVarsity and Paternoster.

Plato (1997) *The Complete Works*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing.

Prior, A.N. (1968) "The Formalities of Omniscience" [1962], in *Papers on Time and Tense*, pp. 26–44. Oxford: Clarendon Press.

Rice, R. (1980) *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will*. Nashville, Tenn.: Review and Herald.

Sanders, J. (2007) *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence* [1997]. 2nd ed. Downers Grove: InterVarsity.

Sasse, H. (1933) "αἰών, αἰώνιος", in G. Kittel (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, bd. I, ss. 197–209. Stuttgart: Kohlhammer.

Savel'eva, I.M., Poletaev, A.V. (2010) *Klassicheskoe nasledie* [*Classical Heritage*]. Moscow: HSE.

Shokhin, V.K. (2007) "Istoricheskii genezis filosofii religii: problema i ee naibolee veroiatnoe reshenie" ["The historical genesis of the philosophy of religion: the problem and

its most plausible solution"], in V.K. Shokhin *Filosofiia religii: Al'manakh (2006–2007)*, pp. 15–88. Moscow: Nauka.

Shokhin, V.K. (2007) "Ot redaktsii" ["Editorial"], in V.K. Shokhin *Filosofiia religii: Al'manakh (2006–2007)*, pp. 224–225. Moscow: Nauka.

Shokhin, V.K. (2015) "Teizm ili deizm? Razmyshleniiа nad metafizicheskoĭ teologieĭ Richarda Suinberna" ["Theism or Deism? Reflections on Richard Swinburne's metaphysical theology"], *Voprosy filosofii* 2: 64–76.

Simons, P. (2013) "Metaphysics in Analytic Philosophy", in M. Beaney (ed.) *Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, pp. 710–729. Oxford: Oxford University Press.

Smith, T.P. (1973) "On the Applicability of a Criterion of Change", *Ratio* 15: 325–333.

Swinburne, R. (1993) *The Coherence of Theism* [1977]. Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, R. (1994) *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, R. (2007) "Filosofiia religii v anglo-amerikanskoi traditsii" [Philosophy of religion in the Anglo-American tradition], in V.K. Shokhin *Filosofiiа religii: Al'manakh (2006–2007)*, pp. 89–136. Moscow: Nauka.

Thomas Aquinas (2002) *Summa teologii. Chast' I. Voprosy 1-43* [*Summa Theologiae, translated from Latin*]. Kiev, Moscow: Ėl'ga, Nika-Tsentr; Ėl'kor-MK.

Wolterstorff, N. (2007) "Bog beskonechen vo vremeni" [1975] ["God everlasting"], in V.K. Shokhin *Filosofiia religii: Al'manakh (2006–2007)*, pp. 212–225. Moscow: Nauka.

Wolterstorff, N. (2009) "How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy", in O.D. Crisp, M.C. Rea (eds) *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, pp. 155–168. Oxford: Oxford University Press.

Wolterstorff, N. (2010) "God Everlasting" [1975], in Cueno T (ed.) *Inquiring about God. Selected Essays*, pp. 133–156. Cambridge: Cambridge University Press.

Zenkin, S.N. (2009) "Gumanitarnaia klassika: mezhdu naukoi i literaturoi" ["Classics in the humanities: Between science and literature"], in I.M. Savel'eva, A.V. Poletaev *Klassika i klassiki v sotsial'nom I gumanitarnom znanii*, pp. 281–293. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Zimmerman, D.W. (2004) "Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century", in D.W. Zimmerman (ed.) *Oxford Studies in Metaphysics*, pp. ix–xxii. Oxford: Clarendon Press.