

УДК 1 (091)

П.А. Бутаков

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ДЛЯ ХРИСТИАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ БОГА

Предложен новый подход к концепции Бога, основанный на его творческих и спасительных действиях. Традиционный подход, описывающий Бога как величайшее мыслимое существо, основан на принципе максимального совершенства. Однако анализ аргументов из истории христологических споров показывает, что главенствующую роль в христианской полемике играл принцип максимального спасения. Обосновывается возможность разработки сотериологической концепции Бога, которая может стать компромиссом между классическим теизмом и «процессной теологией».

Ключевые слова: концепция Бога, классический теизм, процессный теизм, патристика, сотериология, *creatio ex nihilo*.

В традиционной для запада концепции Бога, известной также под названием «классический теизм», Божество представляется величайшим из всех мыслимых существ, в максимальной степени обладающим всеми совершенствами: знанием, могуществом, благодатью и т.д. Более того, Бог классического теизма является абсолютно простым, вневременным, неизменным, бесстрастным и трансцендентным. Проблематичность данной концепции заключается в том, что в ней неясно, как такой Бог может любить и сострадать, вступать в реальные отношения с внешним миром, проявлять заботу о творении и отвечать на просьбы людей.

В последние десятилетия было сделано немало попыток модифицировать классический подход к концепции Бога посредством отмены одного или более атрибутов, таких как, например, простота, вневременность или знание будущего. Пожалуй, наиболее радикальным решением стал «процессный» или «неоклассический» теизм, основанный на онтологии А.Н. Уайтхеда, где отрицаются божественная вневременность, неизменность и бесстрастие. Но все эти подходы, подобно классическому теизму, оперируют в рамках методологии максимально совершенного существа, и лишь слегка видоизменяют список присущих Богу совершенств. Даже процессный теизм, несмотря на его кажущуюся несводимость к традиционной концепции, следует принципу максимального совершенства Бога, приписывая ему максимальную «относительность», т.е. способность иметь максимальное число отношений с другими объектами¹.

Идея максимального совершенства Бога начала формироваться еще в ранней греческой философии (начиная с Ксенофана) и впоследствии стала основополагающим методологическим принципом поздней платонической

¹ Чарльз Хартсхорн, один из основателей процессной теологии, заявлял, что достоин поклонения лишь тот Бог, который обладает максимальной степенью относительности. Вдобавок, следуя принципу максимального совершенства, он также называл такого Бога тем, кто «превосходит всех остальных, превосходя самого себя» [1. Р. 20].

теологии². Согласно этому принципу, Бог обладает наивысшим величием, поэтому нам следует приписывать ему лишь самые лучшие атрибуты, причем в максимально возможной степени. Вслед за платониками представление о Боге как о сумме всех совершенств утвердилось в христианской, иудейской и исламской философии. Оно настолько прочно закрепилось в христианской мысли, что теперь классическая концепция Бога чаще всего ассоциируется не с Платином или Ибн-Синой, а, скорее, с Августином или Аквином. Само определение Бога как максимально совершенного существа или того, больше которого нельзя помыслить, лежит в основании Ансельмова онтологического аргумента: какое бы благое качество мы ни помыслили, Бог является его обладателем в наибольшей мыслимой степени.

Остается открытым вопрос о том, ради чего и в силу каких причин христиане приняли парадигму классического теизма, ведь краеугольным камнем христианской веры является учение о воплощении Бога, которое плохо сочетается с принципом максимального совершенства. Для плоти характерны изменчивость, временность и подверженность страданию, в то время как Бог классического теизма должен быть максимально неизменным, вневременным и бесстрастным. С точки зрения максимального совершенства Бога наиболее предпочтительной теологической теорией является та, в которой ничто не нарушает его трансцендентности, поэтому неудивительно, что некоторые христианские богословы пытались минимизировать и даже полностью отвергнуть учение о боговоплощении. Эти попытки привели к важнейшим в истории церкви христологическим спорам и к последующему осуждению тех мыслителей, которые отрицали полноту соединения божества и человечества в Иисусе Христе. Стоит отметить, что богословы, отрицавшие боговоплощение (за что и были обвинены в ереси), отстаивали свою позицию с помощью аргументов, основанных на принципе максимального совершенства Бога. При этом решающие доводы их ортодоксальных оппонентов базировались на другом принципе, который может быть назван «принципом максимального спасения» или «сотериологическим принципом». Согласно этому принципу, предпочтительной является та теория, в рамках которой Бог дает людям максимальное спасение. Здесь не важно, что именно подразумевается под «спасением» и как именно это спасение может быть измерено и максимизировано; главное то, что в центре внимания богослова находится спасительная деятельность Бога, а не, например, его природа или атрибуты. Следование принципу максимального спасения вовсе не подразумевает отрицания божественного совершенства, но оно вступает в противоречие с максимизацией этого совершенства. Ключевая разница между двумя принципами – максимального совершенства и максимального спасения – состоит не в отказе от человеческого спасения или божественного совершенства, но в том, что является наивысшим приоритетом и что необходимо максимизировать за счет всего остального.

Итак, анализ аргументов, приводимых обеими сторонами в ключевых христологических спорах, показывает, что те богословы, чья позиция впо-

¹ Подробнее об истории применения принципа максимального совершенства в античной теологии см. [2].

следствии была признана еретической, опирались на принцип максимального совершенства. Ради сохранения абсолютной неизменности и бесстрастности Бога они отрицали возможность реального соединения Бога с творением и стремились создавать такие объяснительные схемы, в которых божественная природа Христа не была бы тесно связанной с его человеческой природой. Что же касается их ортодоксальных оппонентов, то их наиболее значимые доводы строились на сотериологическом основании – на принципе максимального спасения. Несмотря на то, что ортодоксальные теории были более уязвимыми с точки зрения логики и метафизики, чем теории противников, большинство христианских богословов признали сотериологические аргументы убедительными и согласились пожертвовать логической и философской состоятельностью догматических схем ради максимизации спасения. Такая ситуация складывалась во множестве христологических споров, мы же проиллюстрируем ее на примере трех широко известных дискуссий о божественной и человеческой природах Христа в творениях Афанасия Александрийского, Григория Назианзина и Ансельма Кентерберийского. В каждом из этих трех примеров используется принципиально разное понимание того, что такое спасение, но во всех просматривается требование его максимизации.

В IV веке Арий Александрийский отказался признавать то, что Иисус Христос – это Бог, коль скоро Бог бесстрастен, а Христос должен был страдать для нашего спасения. Главным противником Ария стал Афанасий, который в своих многочисленных трудах защищал божественность Христа посредством аргументов, которые впоследствии были подытожены максимой: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»³. Согласно этому аргументу, наше спасение зависит от того, кем был Спаситель: если бы Христос был всего лишь тварным, то и мы бы были спасены (были улучшены) лишь до тварного уровня, но если Христос – Бог, то и наше улучшение происходит до божественного (максимального) уровня. Структура этого аргумента может быть реконструирована следующим образом:

(П1) Благодаря тому, что Спаситель понизился до нашего уровня, Бог дает нам повышение до уровня Спасителя.

(С1) Спасение – это повышение онтологического уровня. (из П1)

(П2) Самый высокий онтологический уровень – у Бога.

(С2) Максимальное спасение – это повышение до уровня Бога. (из С1 & П2)

(П3) Бог дает нам максимальное спасение.

(С3) Бог дает нам повышение до уровня Бога. (из С2 & П3)

(С4) Онтологический уровень Спасителя – это уровень Бога. (из П1 & С3)

Очевидно, что данный аргумент держится на посылке П3, которая не следует из каких-либо исходных посылок. По-видимому, источником утверждения П3 является не классическая теистическая концепция, а какое-то иное представление о Боге. И те богословы, которые вместе с Афанасием разделяли это представление (а их оказалось большинство), сочли данным аргумент

³ Эту фразу, традиционно приписываемую Афанасию, в точности в его работах обнаружить не удастся, но она вполне корректно описывает его учение и совпадает по смыслу с множеством его других высказываний, одно из которых, например, звучит так: «Бог сый, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить» (*Contra Arianos* I, 39) [3. С. 227].

убедительным, притом, что для Ария и его последователей данное рассуждение казалось бессмысленным. И действительно, на каком основании кто-то может рассчитывать на то, что Бог возвысит его на максимально возможный онтологический уровень? Если бы Афанасий готов был признать возвышение до божественного уровня чрезмерным и что вполне достаточно рассчитывать на то, чтобы стать совершенным тварным существом, то он мог бы избавить себя от неизбежных теоретических затруднений: от необходимости объяснять, как несколько Лиц могут быть одним Богом и как божество и человечество могут соединиться в одном Христе. Тем не менее Афанасий готов был пожертвовать философской состоятельностью своего учения ради максимизации спасения.

Наш второй пример связан с попыткой Аполлинария Лаодикийского (IV в.) отрицать полное соединение божественной и человеческой природ в Иисусе Христе. Аполлинарий разделил Христа на две части, предоставив его разумную душу для Бога, а все остальное для человека, и, таким образом, избежал необходимости признавать какое-либо слияние или взаимное проникновение двух природ. Наиболее известное возражение теории Аполлинария принадлежит Григорию Назианзину, который утверждал, что все части человеческой природы Христа соединились с Богом, благодаря чему произошло исцеление всей человеческой природы. Другими словами, согласно Аполлинарию, Христос – частично Бог, а частично человек; согласно Григорию, Христос – целиком Бог и целиком человек. Главный довод Григория звучит так: «Ибо невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается» (*Ер.* 101, 32) [4. С. 481]. Данное обоснование полноты божества и человечества во Христе, как и в случае Афанасия, также опирается на те послышки, истинность которых не является самоочевидной.

(П1') Благодаря тому, что Спаситель воспринял человеческую природу в свою божественную природу, Бог дает нам исцеление нашей природы.

(С1') Спасение – это исцеление человеческой природы. (из П1')

(П2') Человеческая природа состоит из больных частей, которые могут быть исцелены по отдельности.

(С2') Максимальное спасение – это исцеление всех частей человеческой природы. (из С1' & П2')

(П3') Бог дает нам максимальное спасение.

(С3') Бог дает нам исцеление всех частей нашей человеческой природы. (из С2' & П3')

(С4') Спаситель воспринял все части человеческой природы в свою божественную природу. (из П1' & С3')

Представление о том, что человеческая природа состоит из отдельных частей (посылка П2'), было весьма распространенным как в Античности, так и в наши дни. Нас же больше интересует посылка П3', которая отражает некое априорное верование в то, что даруемое Богом спасение должно быть не частичным, а максимально возможным. Аргумент Григория дает нам основание полагать, что он, как и Афанасий, не был сторонником классической концепции Бога и отдавал предпочтение сотериологическим аспектам теологии.

Перейдем к третьему примеру. В своей фундаментальной работе *Cur Deus Homo?* («Почему Бог стал человеком?» 1098 г.), написанной, вероятно,

против иудейских философов¹, Ансельм Кентерберийский излагает теорию, которая позже получила название «Ансельмовой теории искупления». В ней смерть Христа рассматривается как плата за грехи человечества для удовлетворения Божьего гнева. Помимо разъяснения того, что спасение – это оплата долга человека перед Богом, этот трактат содержит аргументы в пользу божественности Спасителя. Ансельм начинает с вопроса о том, мог ли Бог заплатить за наши грехи как-то иначе, «через другое лицо, ангельской или человеческой природы» (*Cur I.1*)². В конце концов он приходит к выводу, что «необходимое удовлетворение может дать только Бог» (*Cur II.6*). Основанием для такого заключения служит тезис о том, что тот, кто сможет заплатить нужную цену, «по необходимости должен и сам превосходить все, что только не есть Сам Бог» (*Cur II.6*). Каким же образом подобное рассуждение доказывает, что Спасителем должен быть Сам Бог?

(П1") Бог дает нам Спасителя как плату за наши долги.

(С1") Спасение – это плата за долги (из П1").

(П2") Бог дает нам максимальное спасение.

(С2") Бог дает нам плату наивысшей ценности (из П2" & С1").

(П3") Наивысшей ценностью обладает Бог.

(С3") Бог дает нам Бога (из С2" & П3").

(С4") Спаситель – это Бог (из П1" & С3").

Аргумент Ансельма содержит неявную посылку П2", которая нигде не проговаривается напрямую, но без которой этот аргумент просто не работает. Отказ от этой посылки лишает Спасителя необходимости быть Богом. Действительно, следуя логике Ансельма, внести нужную плату может тот, кто по своей ценности превосходит «все, что только не есть Сам Бог» (*Cur II.6*). Спасителем мог бы быть какой-нибудь совершенный высший ангел, наподобие того тварного Христа, в которого верил Арий. Его смерть была бы достаточной платой за грехи всего мира, но она бы не была максимально возможной платой. Максимальной же платой, хоть и чрезмерной, является Бог, и Ансельм выбирает именно этот вариант. Для него, как и для Афанасия с Григорием, спасение должно быть максимально возможным, потому-то и Спаситель должен быть максимально величайшим: тем, больше которого невозможно помыслить, т.е. Богом.

Трех приведенных примеров теологической аргументации достаточно для того, чтобы показать, что в ключевых христологических спорах ортодоксальные христианские мыслители не следовали правилам классического теизма и его принципу максимального совершенства. Доводы Афанасия, Григория и Ансельма свидетельствуют об их приверженности иной концепции Бога, построенной на ином основании: на принципе максимального спасения. Классическая концепция требует любой ценой отстаивать максимальное величие Бога, они же в первую очередь беспокоились не о совершенстве Бога, а о спасении человечества. Поэтому мы можем смело утверждать, что хри-

¹ Надежных свидетельств того, кем были оппоненты Ансельма, не сохранилось. Можно согласиться с Люси Беккет в том, что это были «ученые иудеи – единственные серьезные оппоненты христианства в мире Ансельма» [5. Р. 160].

² Цитаты из трактата Ансельма «*Cur Deus homo?*» приводятся по [6].

стианскому мировоззрению вовсе не чужда та концепция Бога, в которой бы Бог в первую очередь рассматривался как Спаситель и уж потом – как некое совершенное существо.

Как уже было сказано в начале, классическая концепция не вполне соответствует библейской идее любящего и сострадательного Бога, который постоянно вмешивается в жизнь его творений. Несмотря на то, что классический теизм зачастую ассоциируется с христианским богословием, именно ведущие церковные мыслители продемонстрировали в своих трудах сотериологические корни христианского мировоззрения, в то время как классические теистические убеждения были под защитой их противников. Накал полемики между ними свидетельствует о том, что выбор между двумя концепциями был непростым, но жизненно важным. Очевидно, что сотериологическая концепция не совместима с классической, коль скоро может быть лишь один главенствующий, «максимальный» принцип, ради которого приходится жертвовать всем остальным.

Можно было бы предположить, что если рассматривать спасительные действия Бога как один из аспектов его совершенства, то теоретические требования максимизации спасения и максимизации совершенства уже не будут взаимоисключающими. На это можно привести два возражения. Во-первых, если спасительная деятельность является одним из божественных совершенных атрибутов, то перед теологом все равно остается выбор, какому из совершенств отдавать предпочтение: спасению или, например, бесстрастию, и проблема несовместимости двух концепций так и не будет разрешена. Во-вторых, классическая концепция фокусируется на вопросе о том, что такое Бог, в то время как сотериологический подход сосредоточен на том, какие действия характерны для Бога. Следовательно, спасительная деятельность не может быть расценена как один из божественных атрибутов, коль скоро это характеристика не его бытия, но его внешней активности.

Аналогичным образом может быть снято возражение о том, что максимальное спасение является следствием совершенной божественной любви, а коль скоро любовь – это один из благих атрибутов, то максимизация спасения якобы напрямую вытекает из максимального совершенства. Но дело в том, что любовь – это характеристика сущности, а не деятельности, и здесь по-прежнему остается актуальным вопрос о том, что принимается в качестве отправной точки теоретизирования. Если отталкиваться от максимизации любви, то мы будем вынуждены ожидать от Бога максимально возможного количества проявлений этой любви, т.е. нескончаемого потока всевозможных благодеяний. Не наблюдая в нашей жизни этих ожидаемых благ и, напротив, испытывая страдания, нам придется либо отказаться от веры в Бога как противоречащей наблюдаемой реальности, либо ограничить собственные представления о масштабах Божией любви посредством теодицейных уловок. С другой стороны, если наша концепция Бога основывается не на его гипотетических атрибутах, но на уже совершенных им действиях, то у нас не будет нужды измышлять какие-то ожидаемые от Бога действия, и надобность в теодицее пропадет. Не следует полагать, что сотериологическая концепция отрицает любовь Бога к людям; она лишь избавляет от теоретической необходимости максимизировать этот атрибут.

Итак, мы пришли к выводу о том, что христианскому мировоззрению более соответствует не классическая концепция Бога с ее принципом максимального совершенства, а та, которая основана на принципе максимального спасения и которую мы назвали сотериологической концепцией. В этой концепции отправной точкой служит спасительная деятельность Бога, и никакие иные предпосылки о природе Божества не должны предшествовать тезису о том, что спасение, даруемое Богом, является максимально возможным. Само определение Бога должно базироваться не на его сущности или существовании, а на его внешней деятельности. В некотором смысле, Бог – это «чистый акт» (*actus purus*), но не акт существования, как у Аквината, а акт спасения. Здесь сразу же возникает проблема того, что мы пытаемся дать определение Богу через некий акт, который направлен от него к чему-то внешнему. Другими словами, мы даем определение Богу через что-то, что не является Богом. Во-первых, такое определение будет громоздким и неэффективным; во-вторых, если Бог определяется через внешний мир, то получается, что не мир зависит от Бога, а Бог зависит от мира и не может быть его творцом. Многие мыслители, возможно, согласятся с таким положением дел, но коль скоро мы взялись за описание христианской концепции Бога, то это представляет собой проблему, ведь зависимость Бога от мира вступает в явное противоречие с традиционным христианским верованием о Боге как о творце мира.

Для того, чтобы обойти данное затруднение: упростить определение и сохранить христианское учение о Боге-творце, можно отождествить акт спасения с актом творения. На первый взгляд, такое отождествление выглядит необоснованным, но мы все же приведем некоторые доводы в его пользу. Во-первых, как мы видели ранее, применение принципа максимального спасения не зависит от какого-то конкретного понимания «спасения». В трех приведенных примерах под спасением понимались и повышение онтологического уровня, и исцеление человеческой природы, и оплата долга. Поэтому понимание спасения как творения не внесет в сотериологическую концепцию никакой большей неопределенности. Во-вторых, понятия спасения и творения не так уж далеки друг от друга: они оба означают: «сделать что-то ценное из чего-то не ценного» – сущее из не сущего (*ex nihilo*), жизнь из смерти, здоровье из болезни, праведность из греха и т. п. Наконец, это совпадает с новозаветными представлениями о спасении как о «новом творении» (напр., 2 Кор. 5:17).

В результате отождествления актов спасения и творения мы получаем более изящную сотериологическую концепцию Бога. Бог по определению является творцом и спасителем, причиной каждого возникновения из небытия и возвращения из небытия. Бог не обязан быть причиной всего, что происходит в мире или причиной любого улучшения положения дел в мире, ведь его творения также способны делать что-то более ценное из менее ценного материала. Но люди не способны творить и спасать *ex nihilo*, производить что-либо из не сущего и исправлять то, что уже не подлежит исправлению. Такая способность приписывается лишь Богу, поэтому ее достаточно для того, чтобы дать Богу соразмерное определение, которое и ляжет в основу сотериологической концепции.

Попытка дать определение Богу через его творческую деятельность лежит в основании еще одной концепции Бога, которая стала весьма распространенной в последние десятилетия. Речь идет о процессной или неоклассической концепции, разработанной на базе метафизики Альфреда Норта Уайтхеда и Чарльза Хартсхорна. Популярность процессного теизма среди христиан вызвана, по всей видимости, тем, что он представляет собой привлекательную альтернативу деспотичному Богу традиционной классической концепции. Максимально совершенный Бог классического теизма должен быть трансцендентным, бесстрастным и неизменным; он не может иметь реальных отношений с миром, не может менять своих решений в ответ на мольбы людей и не может испытывать сострадания к своему творению. Напротив, Бог процессного теизма находится в самых тесных отношениях с миром, он постоянно меняется в зависимости от того, что происходит в мире и буквально чувствует все то, что чувствуют остальные существа¹.

Однако вписать процессного Бога в рамки христианской догматики весьма непросто: этот Бог не гневается и не наказывает людей за грехи, и он не отправлял своего Сына страдать на кресте; Библия не представляет для процессных теистов большой ценности, потому что их Бог все время изменяется, и старые книги быстро теряют свою актуальность; никаких чудес не бывает, так как Бог не действует вопреки законам природы. Наконец, процессный Бог не является творцом *ex nihilo*, его творческая деятельность ничем не отличается от человеческого творчества.

По-видимому, для христианина выбор между классической и процессной концепциями во многом зависит от того, придерживается ли он консервативных взглядов на традиционное христианское вероучение, или же склоняется к более либеральной его интерпретации. В связи с этим предложенная нами сотериологическая концепция может послужить некой промежуточной позицией между двумя подходами. Сотериологический теизм не противоречит консервативной позиции и во многом согласуется с классической концепцией, но при этом он обладает некоторыми из тех преимуществ, которыми процессный теизм выгодно отличается от классического.

Некоторые центральные идеи процессного теизма (далее ПТ) согласуются с предлагаемым сотериологическим теизмом (далее СТ), и этим они оба отличаются от классического теизма (далее КТ). И ПТ, и СТ сосредоточивают свое внимание не на Божией сущности, но на его деятельности. Другими словами, ни ПТ, ни СТ, в отличие от КТ, не задаются вопросами о том, существует ли Бог и что такое Бог, но вместо этого заинтересованы в том, как существует Бог или что делает Бог. Фундаментальным актом Бога в КТ является существование, а в ПТ и СТ – творение¹ (которое в СТ совпадает со спасением). В ПТ и СТ Бог не неподвижен, как в КТ, но деятелен: он постоянно вовлечен во все, происходящее в мире, коль скоро его единственной

¹ Возможно, наиболее привлекательной чертой процессной теологии является то, что в ней проблемы теодицеи решаются намного проще, чем в классическом теизме: Бог никого не принуждает к добру, но лишь убеждает; поэтому Бог ни в коей мере не несет ответственности за злодеяния людей. В классическом теизме максимально совершенный Бог должен обладать максимальной властью, и реализация максимальной власти влечет за собой ответственность за все происходящее.

¹ Как пишет сам Чарльз Хартсхорн: «Быть – значит творить» [7. Р. 272].

заботой является творение (и спасение) этого мира. Бог ПТ и СТ – это не отстраненный арбитр, который иногда благоволит снизойти до земных дел, но он в прямом смысле слова живет этим миром.

С другой стороны, основополагающей идеей СТ, которая объединяет его с КТ и отличает от ПТ, является *creatio ex nihilo*¹. В ПТ и Бог, и люди являются творческими существами, и все они творят не из не сущего, но из чего-то существующего. Что касается СТ и КТ, то в них способность творить принадлежит лишь Богу², а люди лишь могут видоизменять то, что уже существует. Другими словами, все три подхода (КТ, ПТ и СТ) согласны с тем, что и Бог, и люди могут «творить из сущего», но при этом в КТ и в СТ Бог еще может «творить из не сущего», а в ПТ Бог этого не умеет. Этот аспект является наиболее значимым различием между СТ и ПТ, так как в ПТ Бог, в некотором смысле, является частью мира, а в СТ, как и в КТ, он принципиально отличен от мира. В ПТ отношения между Богом и миром симметричны: они взаимно влияют друг на друга; в СТ и КТ эти отношения полностью асимметричны: Бог дает, мир принимает.

Таким образом, сотериологическая концепция Бога, основанная на принципе максимального спасения, имеет сходства и с традиционными классическими представлениями, и с современными процессными теориями. Она может послужить компромиссной позицией между двумя конкурирующими подходами³, а может даже стать более привлекательной альтернативой. Сотериологический подход не противоречит консервативному толкованию христианского вероучения, но при этом удовлетворяет некоторые из претензий, которые выдвигаются либеральными мыслителями в адрес традиционных взглядов. По-видимому, сотериологическая концепция не подходит для нехристианских религиозных учений, но коль скоро ее фундаментальный принцип лежит в основе центральных аргументов наиболее значимых христианских теологов, она вполне может быть расценена как христианская концепция Бога. Конечно же, для того, чтобы стать полноценной концепцией и весомой альтернативой существующим теориям, она еще нуждается в философской разработке. Но сам подход, безусловно, является многообещающим.

Литература

1. Hartshorne C. The Divine Relativity: A Social Conception of God. New Haven: Yale University Press, 1948. 164 p.

¹ Некоторые процессные теисты готовы признать *creatio ex nihilo* при том условии, если речь идет о непрерывном действии: «Вместо того, чтобы быть понятым как однократное вневременное действие, произошедшее в начале мироздания, творение может рассматриваться как происходящее во времени, как последовательность отдельных пошаговых актов, так что новые события возникают из предшествующих событий» [8. Р. 205].

² Фома Аквинский, один из ярчайших представителей классического теизма, в своей *Сумме Теологии* решительно заявляет, что «творение есть действие, присущее одному только Богу» (S.T. I.45.5) [9. С. 22].

³ Строго говоря, сотериологическая концепция не является «золотой серединой»: она ближе к классической, чем к процессной, коль скоро в ней сохраняется радикальное различие между Богом и творением, так как только Бог обладает способностью творить и спасать *ex nihilo*.

2. Бутаков П.А. Сотериологический принцип в христианской философской аргументации // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2014. Т. 12, вып. 1. С. 139–145.
3. Афанасий Александрийский, свяtitель. Творения: в 4 т. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 2. 494+хii с.
4. Григорий Назианзин. Послание к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое // Григорий Богослов, свяtitель, Архиепископ Константинопольский. Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 2. С. 479–485.
5. Beckett L. In the Light of Christ: Writings in the Western Tradition. San Francisco: Ignatius Press, 2006. 664 p.
6. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком // Искупление: Материалы второго международного симпозиума христианских философов. СПб.: ВРФШ, 1999. С. 20–133.
7. Hartshorne C. Creative Synthesis and Philosophic Method. LaSalle, IL: Open Court, 1970. 360 p.
8. Ford L.S. An Alternative to 'Creatio ex Nihilo' // Religious Studies. 1983. Vol. 19. P. 205–214.
9. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть 1. Вопросы 44–74. Киев: Эльга, Ника-Центр, 2003. 336 с.

Butakov Pavel A. Institute of Philosophy and Law (Novosibirsk, Russian Federation)

A SOTERIOLOGICAL FOUNDATION FOR THE CHRISTIAN CONCEPT OF GOD

Keywords: concept of God, classical theism, process theism, Patristics, soteriology, creatio ex nihilo

The paper suggests a new approach to the Christian concept of God on the basis of the soteriological arguments which played the decisive role in the history of the Christian theology. The traditional concept, also known as “classical theism,” describes God as the greatest conceivable being, the maximum of all perfections: knowledge, power, goodness etc. Moreover, this God is absolutely simple, timeless, immutable, impassible, and transcendent. The problem with this concept is that it is not clear how such a God can be able to create, love the creation, and respond to the suffering of creatures. Contemporary Christian philosophers struggle to minimize the incompatibility of classical theism with biblical God, producing reasonable but still not quite convincing solutions. They discard one of the classical attributes, e.g. simplicity, timelessness or the knowledge of the future. “Process theists” deny God’s absolute non-temporality, immutability and impassibility. All of these approaches operate within the logic of the maximally perfect being, while merely adjusting the list of perfections. Yet changing one or two attributes does not make a big difference as long as the ultimate principle of maximal perfection remains intact. Whereas the history of the crucial Christological debates shows that the most influential orthodox arguments were built on another principle: maximal salvation. Regardless of what exactly was understood by salvation, there was a common intuition to maximize it even at the expense of God’s perfection. Therefore it is not alien to Christian thinking to introduce a concept of God based on the soteriological principle, where God is rather the maximal savior than the maximally perfect being. It is not enough just to add salvation to the list of perfections; it should be treated as belonging to the definition of God himself. Since it is characteristic of God to save, salvation is his primary activity, i.e. he necessarily always saves. Therefore ‘to save’ should be understood in the same sense as ‘to create’: to make something from nothing, life from death, a saint from a sinner. Such creation-salvation is not contingent, but necessary for God, while human creativity, contrary to process theism, is different: it is contingent and not *ex nihilo*. As in classical theism, God remains radically different from the world, since only he is the one who creates and saves. But as in process theism, God is rather dynamic than static, always involved into the life of the world. Thus the suggested soteriological theism can serve as a middle ground between the traditional classical concept of God and the process concept.

References

1. Hartshorne C. *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press, 1948. 164 p.
2. Butakov P.A. Soteriological principle in Christian philosophical argumentation. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya*, 2014, vol. 12, Issue 1, pp. 139–145. (In Russian).
3. Athanasius of Alexandria. *Tvoreniya*: v 4 t. [Works. In 4 vols.]. Moscow: Spaso-Preobrazhensky Valaamsky Monastery Publ., 1994, vol. 2, 494 p.

4. Gregory of Nazianzus. *Tvoreniya*: v 2 t. [Works. In 2 vols.]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2007, vol. 2, pp. 479–485.
5. Beckett L. *In the Light of Christ: Writings in the Western Tradition*. San Francisco: Ignatius Press, 2006. 664 p.
6. Anselm of Canterbury. [Why did God become man]. *Iskuplenie: Materialy vtorogo mezhdunarodnogo simpoziuma khristianskikh filosofov* [Redemption: Proc. of the Second International Symposium of Christian philosophers]. St. Petersburg: VRFSH Publ., 1999, pp. 20–133.
7. Hartshorne C. *Creative Synthesis and Philosophic Method*. LaSalle, IL: Open Court, 1970. 360 p.
8. Ford L.S. An Alternative to “Creatio ex Nihilo”. *Religious Studies*, 1983, vol. 19, pp. 205–214. DOI: 10.1017/S0034412500015031
9. Thomas Aquinas. *Summa Teologii* [Summa Theologica]. Kiev: El'ga, Nika-Tsentr Publ., 2003. 336 p.