

А. В. Храмов

Все псы попадают в рай: воскресение животных и проблема теодицеи в западном богословии

УДК 27-1+141.4:2-185.3

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_65

Аннотация: В статье проанализировано учение о посмертном воздаянии для нечеловеческих живых существ и его место в истории западного богословия. Хотя вера в преобразование всего творения в конце времен всегда была частью христианской эсхатологии, вопрос о посмертной судьбе конкретных животных вплоть до Нового времени не ставился. Более того, схоластическая традиция в лице Фомы Аквинского прямо отрицала участие бессловесных тварей во всеобщем воскресении. Интерес к невинным страданиям как человека, так и животных пробуждается в связи с возникновением теодицеи как особого интеллектуального проекта, ставшего продуктом секуляризации мышления. Учение о небесной награде, ожидающей животных за пережитое зло, было призвано защитить веру во всеблагость и справедливость Бога. Впервые эту апологетическую стратегию взяли на вооружение некоторые протестантские авторы XVII–XVIII вв. Тем не менее концепция воскресения животных продолжала оставаться за пределами богословского мейнстрима вплоть до второй половины XX в., когда она получила актуальность благодаря зоозащитному движению, эсхатологическому повороту в богословии и эволюционизму, уничтожившему грань между человеком и другими биологическими видами. Начиная с Ю. Мольтманна представление о посмертном воздаянии для животных пропагандируется многими католическими и протестантскими богословами как важный элемент теодицеи. При этом сторонники данной идеи зачастую стремятся максимально расширить круг претендентов на участие во всеобщем воскресении и включают в их число не только домашних животных, связанных с человеком, но и все прочие организмы, обладающие какой-либо индивидуальностью и хотя бы зачатками психики. Обсуждается сочетаемость учения об искуплении животных с теодицеей совершенствования душ, а также намечены альтернативные подходы к проблеме невинных страданий.

Ключевые слова: теодицея, проблема зла, эсхатология, воскресение мертвых, теистический эволюционизм, грехопадение, воскресение животных.

Об авторе: Александр Валерьевич Храмов

Кандидат биологических наук, старший научный сотрудник Палеонтологического института РАН, соискатель кафедры богословия и литургики Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: a-hramov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6888-5162>

Для цитирования: Храмов А. В. Все псы попадают в рай: воскресение животных и проблема теодицеи в западном богословии // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 65–80.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44042.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Alexander V. Khramov

**All Dogs Go to Heaven: Animal Resurrection
and the Problem of Theodicy in Western Theology**

UDK 27-1+141.4:2-185.3

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_65

Abstract: This paper deals with the history of the doctrine of redemption of nonhuman living organisms in Western theology. While the belief in eschatological transfiguration of the whole universe has been an intrinsic part of Christian teaching from the very beginning, the afterlife of particular animals was not a matter of concern until the Modern era. Moreover, scholasticism, as St. Thomas Aquinas exemplifies, directly rejected the possibility of animal resurrection. Interest in the innocent suffering of both humans and animals was awakened in connection with the emergence of theodicy as a special intellectual project that has become a product of the secularization of thinking. The doctrine of the heavenly reward awaiting animals for their sufferings was called upon to protect faith in the all-goodness and justice of God. For the first time, this apologetic strategy was adopted by some Protestant authors of the 17th–18th centuries. However, the concept of the resurrection of animals continued to remain outside the theological mainstream until the second half of the 20th century, when it gained relevance due to the animal protection movement, the eschatological turn in theology and evolutionism, which blurred the boundary between humans and other biological species. Since the time of J. Moltmann the notion of animal redemption has been promoted by many Catholic and Protestant theologians as an important element of theodicy. The proponents of this idea generally seek to make the list of nonhuman creatures deserving resurrection as complete as possible to include in it not only pets and other animals related to humans, but all individual organisms with even rudimentary personhood and consciousness. The relations between the doctrine of animal redemption and the soul-making theodicy are discussed, and other possible approaches to problem of innocent sufferings are delineated. The compatibility of the doctrine of the redemption of animals with the soul-making theodicy is discussed, and alternative approaches to the problem of innocent suffering are outlined.

Keywords: theodicy, problem of evil, eschatology, resurrection, theistic evolutionism, the Fall.

About the author: **Alexander Valerievich Khramov**

Ph.D. in Biology, Senior Researcher at the Paleontological Institute of the Russian Academy of Sciences, Ph.D. Student at Sts Cyril and Methodius Institute of Postgraduate and Doctoral Studies.

E-mail: a-hramov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6888-5162>

For citation: Khramov A. V. All Dogs Go to Heaven: Animal Resurrection and the Problem of Theodicy in Western Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 65–80.

Funding: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of Project No. 21-011-44042.

«Признаюсь, что вспышки боли в глазах животного, пусть даже это и не правомерный аргумент против веры в Божественную благодать, всякий раз, когда я задумываюсь о них, остаются для меня источником нескончаемого дискомфорта», — писал англиканский епископ Чарльз Гор (1853–1932) [Gore, 1922, 161]. Наверное, с ним могли бы согласиться многие христиане. Хотя людские страдания вызывают больше негодования, чем страдания животных — слезинка ребенка перевешивает слезу лошади, — их в каком-то смысле легче примирить со всеблагодатью Бога. Всегда есть надежда, что страдальцы, подобно нищему Лазарю из евангельской притчи, получают утешение в жизни будущего века: «отрет Бог всякую слезу с очей их» (Откр 7:17). Однако традиционное богословие оставляло животных за пределами этой сотериологической схемы. Даже младенцам, умершим некрещеными, давалось больше шансов на более-менее сносную загробную участь. Но на какую награду на небесах может рассчитывать олененок, мучительно умирающий от ожогов, полученных при лесном пожаре? Неслучайно именно этот пример использовал американский философ Уильям Роу в своей знаменитой статье о бессмысленном, «чистом» зле, которое не ведет ни к какому благу и потому ставит под вопрос существование Бога [Row, 1979].

Несмотря на то, что животные фигурируют еще в апокалиптических сюжетах Ветхого Завета («волк и ягненок будут пастись вместе», Ис 11:6), возможное участие животных во всеобщем воскресении вплоть до Нового времени практически не обсуждалось. Еще одним ключевым библейским текстом, вызвавшим к рефлексии о посмертной судьбе животных, были слова ап. Павла: «тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих» (Рим 8:21)¹. Руководствуясь ими, некоторые восточные отцы Церкви учили о преобразении всей материальной Вселенной, включая живую природу [McLaughlin, 2014, 61–62; Steck, 2019, 101–102]. Однако даже в этом случае не ставился вопрос о компенсации, которая полагается конкретным ныне существующим животным за их страдания. Исходя из того, что Бог заповедал человеку владычествовать над рыбами, птицами и прочими тварями (Быт 1:28), долгие века в богословии акцент делался на хозяйственном значении живой природы, а ее самоценность уходила на второй план. В животных видели разновидность движимого имущества, которое нельзя портить без надобности, но принимать в расчет их собственное благополучие (и тем более посмертную судьбу!) казалось абсурдным. Так как животные прямо или косвенно служат нуждам человека, это считалось вполне достаточным, чтобы признать их страдания оправданными.

Фома Аквинский в «Сумме против язычников» прямо отрицал, что растения и животные могут перейти в состояние нетления [Aquinas, 1957, 348]; (SCG IV, 97.5). Подробнее этот вопрос обсуждается в «Приложении» к «Сумме теологии», посмертно составленном из его комментариев на IV книгу «Сентенций» Петра Ломбардского. Аргументы Фомы Аквинского, как обычно, во многом основываются на аристотелевской философии. Так, он пишет, что живые существа и прочие тленные вещи зависят от вращения небес и потому не смогут существовать, когда оно прекратится. Далее, воскресение животных невозможно из-за отсутствия у них бессмертной души и необратимого распада их телесной формы после смерти. Кроме того, животные не могут заслужить вечную жизнь, трудясь во благо человека, поскольку у них нет свободной воли и они действуют в силу необходимости. Наконец, животные и растения исчезнут, потому что в Царстве Божием они будут не нужны для поддержания плотской жизни человека, когда тот перейдет в ангелоподобное состояние [Aquinas, 2007, 2944, 2945]; (ST Suppl. III, 91.5). В этом последнем доводе антропоцентризм Аквината ощущается наиболее явно: «ангельский доктор» рассматривал органическую природу лишь как приложение к человеку, сугубо вспомогательное и лишнее какого-либо самостоятельного значения.

Под влиянием Фомы Аквинского вопрос о воскресении животных был снят с повестки дня [Steck, 2019, 32] — католическое богословие вернется к нему только

¹ По мнению ряда экзегетов, этот отрывок из Послания к Римлянам, сыгравший исключительную роль в дискуссиях о воскресении животных, может на самом деле отсылать к человечеству, а не к низшему творению [Hunt et al., 2008].

в XX в. Протестантская же мысль, не скованная схоластической традицией, была более открыта к богословскому вопрошанию о загробной участи нечеловеческих живых существ. Основоположники Реформации были убеждены, что не только человек, но и вся остальная тварь войдет в преображенный мир². Рассказывают, что когда Мартина Лютера спросили, унаследуют ли собаки, и в особенности его пес Толпель, вечную жизнь, он ответил: «[Апостол] Петр сказал, что последний день будет восстановлением всех вещей. Бог создаст новое небо, новую землю и новых толпелей в шкуре из золота и серебра. Бог будет все во всем, и змеи, ныне ядовитые из-за первородного греха, будут безвредны, и мы сможем с ними играть» (цит. по: [Mittag, 2008, 124]). Жан Кальвин, комментируя Послание к Римлянам, высказывался в таком же духе, хотя и предостерегал от каких-либо спекуляций на эту тему, порицая «вдумчивых, но не знающих меры комментаторов, вопрошающих, все ли виды животных удостоятся бессмертия» (цит. по: [Linzey, Regan, 1988, 100]). Но, как мы увидим, это предостережение не было услышано.

Машины, души и демоны

Первый всплеск интереса к учению о посмертном воздаянии для животных в протестантской среде возникает в XVII–XVIII вв. Его спровоцировала дискуссия о невинных страданиях, которая была частью более широкого предметного поля, с подачи Г. Лейбница названного «теодицеей». Без сомнения, вопрос о природе зла волновал богословскую мысль начиная с первых веков христианства — Ориген обсуждал его в полемике с гностиками, а блж. Августин — с манихеями. Однако теодицея как особый интеллектуальный проект была продуктом Нового времени [Гагинский, 2020]. Ее появление стало возможным благодаря секуляризации мышления, когда популярность получили представления о естественном праве и моральном законе, который не исходит свыше, а существует автономно и потому является общим и для Бога, и для человека. Крепнет убежденность, что Бог должен соответствовать неким отвлеченным нормам справедливости и гуманности, апеллируя к которым с Него можно спрашивать за зло и страдания. Отсюда возникает уверенность, что не человек подсуден Богу, а Бог — человеку. В итоге рождается теодицея как попытка оправдать Бога в человеческих глазах, *to vindicate the ways of God to man*³, как было сказано в знаменитой поэме Александра Поупа «Опыт о человеке».

Животные, наряду с жертвами Лиссабонского землетрясения, давали прекрасный повод, чтобы посостязаться в умении оправдывать Творца. В ситуации, когда экзамен на нравственность должны были сдавать не только люди, но и Бог, сугубо инструменталистский подход к страданиям во многом утратил свою убедительность. Бог, во имя каких-то Своих целей обрекший ни в чем не повинных существ на мучения, уже не укладывался в моральные стандарты, которые к Нему настойчиво прикладывало секулярное сознание. Если невзгоды, с которыми человек сталкивается в этом мире, могут — хотя бы в первом приближении — рассматриваться как наказание за грехи, то животные не способны грешить, ибо не знают добра и зла и, получается, страдают безвинно, что ставит под сомнение справедливость и благость Бога. Чтобы развеять эти сомнения, надо было доказать, что животные (1) либо на самом деле не страдают, (2) либо страдают заслуженно, (3) либо что Бог компенсирует их страдания, подобно тому, как в соответствии с человеческим правосудием обвиняемый должен возместить потерпевшему причиненный ущерб.

Некоторые представители католического духовенства, руководствовавшиеся философией Декарта, такие как Николя Мальбранш (1638–1715) и Антуан Арно

² Такие деятели раннего протестантизма, как Мартин Буцер (1491–1551) и Джон Брэдфорд (1510–1555), также отстаивали идею воскресения животных, прямо полемизируя с Фомой Аквинским [Minnis, 2015].

³ «Пути Господни оправдать пред человеком» (англ.)

(1612–1694), воспользовались первой опцией. Они доказывали, что животные лишены квалиа, то есть субъективных переживаний, сопровождающих телесные процессы. Живые существа — это просто очень сложные механизмы, которые подают внешние признаки радости и страдания, но при этом ничего не чувствуют, как кукушка, высканивающая из часов. Пьер Бейль в своем «Историко-критическом словаре» (статья «Рорариус») передавал эту мысль следующим образом: «Мы заставляем их [животных] разрывать друг друга на куски ради собственного развлечения, убиваем их в пищу и живьем вытаскиваем из них внутренности, чтобы удовлетворить свое любопытство, и все это мы совершаем той властью, которую Бог дал нам над ними. <...> Разве не было бы жестоко и несправедливо подвергать невинные души такому множеству мучений? Мнение Декарта освобождает нас от всех этих трудностей» [Baile, 1715, 442].

Второй из трех обозначенных выше точек зрения придерживались французский иезуит Гийом Бужан (1690–1743) и Эндрю Рэмзи (1686–1743), известный французский писатель, мистик и масон. Они считали, что страдания животных реальные, но в них нет ничего несправедливого. Дело в том, что вместо души⁵ в телах животных находятся демоны, которые несут там наказание за бунт против Бога, произошедший еще до сотворения человека. Изначально эти демоны входили в состав ангельского воинства, которое было низвергнуто вслед за Сатаной с неба. Часть этого воинства была заперта в бездне, часть носится по воздуху, а на остальных была возложена повинность управлять «животными машинами» [Ramsay, 1749, 311–325]. В подтверждение этой гипотезы Бужан и Рэмзи ссылались на змея-искусителя в раю и на гадаринских свиней, которые, по их мнению, бросились в море, поскольку демоны, одушевлявшие этих животных, не нашли общий язык с вновь прибывшими демонами, вселившимися туда с позволения Иисуса (Мк 5:9–15) [Ramsay, 1749, 319; Bougeant, 1739, 45]. Находясь в телах животных, демоны носят свой ад с собой: Бужан упоминает лошадей, которых немилосердно бьют возчики, и диких зверей, страдающих в лесу от непогоды, голода и нападений хищников. Животные страдают сильнее, чем человек, но в этом нет ничего несправедливого, потому что демоны, запертые в них, провинились перед Богом еще больше [Bougeant, 1739, 39,40]. Впрочем, Рэмзи, вслед за Оригеном веруя в апокатастасис, полагал, что демоны, отбывающие заключение в животных, в конце времен обретут спасение.

Учение о посмертной компенсации для животных было третьей возможной стратегией выстраивания христианской теодицеи. Именно оно впоследствии возобладало над первыми двумя рассмотренными схемами, которые вошли в историю скорее как интеллектуальные курьезы. Тем не менее на первом этапе приверженцы этого учения — представленные исключительно протестантами — были весьма немногочисленны и маргинальны. Среди немногих авторов XVII–XVIII вв., развернуто обсуждавших посмертные перспективы животных, достоин упоминания Ричард Дин (ок. 1727–1778), англиканский приходской священник из Манчестера⁶. Вопрос о бессмертии нечеловеческих живых существ он напрямую увязывал с теодицеей. «Нельзя полностью отрицать

⁴ «Если бы им [животным] было бы свойственно чувство, тогда пришлось бы заключить, что при Боге, бесконечно справедливом и всемогущем, невинный терпел бы страдание, которое есть наказание и кара за какой-нибудь грех» [Мальбранш, 1999, 373].

⁵ Бужан отрицал наличие у животных души, поскольку мысль о посмертном воздаянии для них казалась ему абсурдной: «Если бы у животных была душа (spiritual ame), то эта душа была бы бессмертной и свободной, и они могли бы иметь заслуги и совершать пропускки, быть достойными награды или наказания, им нужен был бы рай и ад: животные были бы разновидностью людей, или люди были бы разновидностью животных, все эти следствия несовместимы с принципами религии» [Bougeant, 1739, 13, 14]. Стоит отметить, что после скандала, разгоревшегося в связи с выходом этой книги, Бужан заявил, что его неправильно поняли и что изложенная в ней «демоническая» гипотеза не является его собственным мнением [Bougeant, 1739, 3,4].

⁶ См. подробнее о дискуссиях в Англиканской церкви XVII–XVIII вв. на тему гуманного обращения с животными и их посмертной участи [Morillo, 2018, 69–112].

будущую жизнь животных, не ставя под сомнение атрибуты Бога. <...> Предположить, что Он без какой-либо компенсации уничтожает созданий, которых вверх в такое несчастливое состояние и которые в определенной степени способны к вечному блаженству, значит бросить тень на Его справедливость» [Dean, 1767, 74–75]. Как и все остальные сторонники учения об искуплении животных, Дин подкрепляет его отсылками к словам ап. Павла (Рим 8:19–23)⁷, а также чисто натурфилософскими доводами о непротяженности и неделимости духовной субстанции, которая по этой причине не подвержена распаду, в отличие от тела. «Поскольку все души обладают естественным бессмертием и способны существовать вечно, ничто не мешает низшим животным, или душам низших животных, унаследовать вечную жизнь» [Dean, 1767, 68–69].

По мнению Дина, человек отказывается признавать за низшими организмами право на бессмертие только из гордости и тщеславия. Забывая о том, что даже в самых мельчайших тварях явлена Божественная премудрость, мы не хотим соседствовать с ними в Царстве Божиим: «будет ли грязный червь, или крошечная муха, или жалкий клещ жить здесь [в раю]?» [Dean, 1767, 94]. Однако подобного рода отвращение к Божиим созданиям совершенно неуместно. Поскольку красота всей твари раскроется в сиянии славы Божией, ее созерцание станет одним из занятий спасенного человека [Dean, 1767, 85, 86]. Дин прямо отвергает антропоцентризм: «представление о том, что низшие животные были сотворены только для нужд человека в его теперешнем состоянии, чтобы приносить ему удовольствие, дарить удобство и так далее, есть плохо обоснованное высокомерие» [Dean, 1767, 76]. Следовательно, в будущем веке существование животных не прекратится, даже если человек перестанет в них нуждаться [Dean, 1767, 82]. В то же время блаженство, уготованное человеку, намного превзойдет все, что ожидает низшую тварь. Поэтому люди не должны завидовать тому, что небесная награда достанется животным даром, тогда как им самим ради нее приходится работать над своим моральным обликом [Dean, 1767, 99–100].

Позднее вопрос о воскресении животных поднял и Джон Уэсли (1703–1791), основатель методизма, в своей известной проповеди «The General Deliverance» («Всеобщее освобождение», 1781) на слова ап. Павла (Рим 8:19–22). По мнению Уэсли, Бог воскресит и преобразит всю низшую тварь, избавит ее от звериных инстинктов, жестокости и кровожадности, от любого внешнего дискомфорта. В Царстве Божиим наступит вечная весна, и «не будет ничего, что причиняет боль, но Бог даст все, что может Его мудрость и благодать Бога создать для счастья» [Wesley, 1845, 55]. Уэсли не исключал, что животных в будущем веке ожидает переход в новое, осознанное состояние. «Что если всеведущему, всеблагому Богу будет угодно продвинуть их [низших тварей] по лестнице бытия? Что если Ему будет угодно, когда Он сделает нас „равными ангелам“, сделать их такими, какие мы есть сейчас — существами, способными [познать] Бога?» [Wesley, 1845, 55]. По мнению Уэсли, такой эсхатологический сценарий является исчерпывающим ответом на проблему природного зла и устраняет сомнения в справедливости Бога. «Они [живые существа] не могут грешить, потому что не различают добра и зла. Но как же сильно они страдают — многие из них, вьючные животные в особенности, подвергаются страданиям всю свою земную жизнь и не могут получить воздаяние в этом мире. Но это возражение [против благодати Бога] будет снято, если что-то лучшее после смерти ожидает и этих бедных созданий тоже, если они также будут однажды избавлены от рабства тлению и получают щедрую компенсацию за свои нынешние страдания» [Wesley, 1845, 56].

Особняком среди первых сторонников учения о воздаянии для животных стоит Ричард Овертон (†1664), один из лидеров левеллеров. Если другие авторы перенесли представления о бессмертии души с человека на животных, то Овертон рассуждал

⁷ Дин активно оппонировал альтернативному толкованию Рим 8:19–23, согласному которому под «стенающей тварью» ап. Павел имел в виду не живую природу, а язычников [Dean, 1767, 18–43]. Эта интерпретация, восходящая к блж. Августину, немало поспособствовала исчезновению нечеловеческих живых существ с эсхатологического горизонта западного христианства [Steck, 2019, 101, 104].

ровно противоположным образом. Будучи приверженцем доктрины, в наши дни именуемой христианским материализмом, Овертон отрицал бессмертие человеческой души, полагая, что после грехопадения человек стал полностью смертным — и душой, и телом. Отсюда следовало, что в промежутке между смертью и воскресением плоти человеческая личность погружается в небытие, а не ведет существование в виде бес-телесного духа, что лишает смысла веру в рай, ад и чистилище и молитвы за усопших. Чтобы доказать смертность души, Овертону и понадобилось проводить далеко идущие аналогии между человеком и животными. «Бог сверхъестественным образом участвует в размножении человека не больше, чем в размножении прочих созданий», Он не вдыхает в человеческий эмбрион «ангельскую бессмертную душу»: «рыбы, птицы и звери — все они продолжают род свой, не выходя за грани естественного, так и человек производит на свет человека... не наполовину смертного, наполовину бессмертного... но полностью смертного», — писал Овертон [Overton, 1675, 103–104].

Соответственно, посмертная судьба у всего живущего тоже одинакова, как, по мнению Овертона, утверждает и Библия: «участь сынов человеческих и участь животных — одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом» (Еккл 3:19). Но если человек отличается от животных только количественно (степенью разумности), но не качественно, то он не может предъявить исключительные права на загробную жизнь. На вопрос, «умер ли Христос за обезьян, как и за младенцев» (потому что они сопоставимы по уровню интеллекта), Овертон отвечает: «все другие создания, как и человек, будут воскрешены и избавлены от смерти... если другие создания не воскреснут, Христос не победит смерть» [Overton, 1675, 111]. Таким образом, Овертон сначала ликвидировал онтологический разрыв между животными и человеком, а затем сделал вывод об их соучастии в воскресении. Как мы увидим далее, точно так же и эволюционные идеи о родстве человека с органической природой заставили богословов распространить на животных Божественные обетования, ранее считавшиеся привилегией потомков Адама.

Искушение эволюции

Христианство всегда подчеркивало онтологические различия между животными и людьми: вторые созданы по образу Божию и наделены разумом, а первые лишены и того, и другого. Тем не менее, пропасть между ними долгое время не выглядела непреодолимой, поскольку животных в христианском мире антропоморфизировали, наделяли символическим значением (так, пеликан, раздирающий себе грудь, считался символом Христа), порицали их «пороки» и превозносили их «добродетели». Это продолжалось с античности и вплоть до Ренессанса — можно вспомнить «Шестоднев» св. Василия Великого и другие произведения данного жанра, включая многочисленные «физиологи» и бестиарии, а также средневековые суды над животными и проповеди св. Франциска Ассизского и св. Антония Падуанского, адресованные птицам и рыбам. Но в XVII–XVIII вв., под влиянием классицистической эпистемы, как ее называл Мишель Фуко в «Словах и вещах», живые организмы были демифологизированы, исключены из широкого пространства смыслов, представ перед испытующим взором холодной рациональности как голые единицы естества, состоящие из мускулов и нервов и подлежащие объективной классификации и анатомированию. Именно в этой интеллектуальной атмосфере и стали возможны дебаты о том, являются ли животные лишь самодвижущимися механизмами, или все-таки у них есть душа, — в античности или Средние века подобная дискуссия была бы непредставима.

В XIX в. теория эволюции вновь перекинула мостик от животных к человеку, преодолев барьер, возведенный между ними во времена Декарта и Мальбранша. Чарльз Дарвин в «Происхождении человека» и его ближайшие единомышленники, например Джордж Роменс, любой ценой стремились доказать, что у животных в зачаточном виде имеются все психические способности, присущие человеку, включая не только различные эмоции, но и интеллект, а также нравственное и эстетическое

чувства. Возник новый запрос на антропоморфизацию животных, иногда с тем же уклоном в мифотворчество, что и в Средние века (так, Дарвин верил в то, что муравьи играют друг с другом в догонялки). Позднее, в XX в., эти крайности были уравновешены бихевиоризмом, чьи приверженцы пытались экспериментально изучать животных как рефлекторные машины. Ему на смену пришла современная этология, в рамках которой поведение животных исследовалось в естественных (или приближенных к таковым) условиях. На этом витке развития науки эмоции и психику животных вновь стали описывать в антропоморфных категориях, чему особенно поспособствовали этологи, работавшие с приматами, такие как Джейн Гудолл и Франс де Вааль. Так или иначе, близость человека и животных, на которой настаивает эволюционная биология, располагает к тому, чтобы воспринимать их страдания почти одинаково серьезно.

Кроме того, в свете эволюционизма встал вопрос о страданиях животных в дочеловеческие эпохи. Допустим, ныне существующие организмы обеспечивают человечество пищей, одеждой, тягловой силой или же вносят вклад в функционирование экосистем, которыми пользуется наш вид. Но в чем тогда был смысл существования тех созданий, что исчезли задолго до возникновения человека и не могли принести ему никакой пользы? Ради чего они вели жизнь, исполненную невзгод и боли? «Возьмем более чем сто миллионов лет существования динозавров, одна половина которых беспощадно пожирала другую. С какой целью? Неужели Богу это зрелище приносило удовольствие?» — вопрошает один из современных католических авторов [Korsmeyer, 1998, 85]. Конечно, можно сказать вслед за ботаником Азой Греем, одним из первых теистических эволюционистов, что «земная поверхность была постепенно подготавливаема [к появлению] человека и ныне существующих видов животных» [Gray, 1884, 155]. Например, пока гигантские стрекозы поедали своих жертв, древние хвощи падали в болота, чтобы обеспечить человечество запасами каменного угля — одно было невозможно без другого. Но разве не мог всемогущий Бог сразу сотворить Землю с запасами углеродного топлива, кислорода и всем прочим, необходимым для жизнедеятельности человека, не заставляя страдать доисторических животных⁸?

Уже в додарвиновский период из открытий палеонтологии стало ясно, что хищничество и смерть царили на Земле, когда людей на ней еще не было. Из-за этого стало невозможным трактовать взаимное пожирание и прочий разлад в природе как результат грехопадения человека (во всяком случае, если понимать историю об Адаме и Еве буквально). Еще в 1839 г. англиканский священник и палеонтолог Уильям Бакленд (1784–1856) посвятил этому вопросу специальную проповедь в Оксфордском университете [Buckland, 1839]. Наконец, эволюционный процесс немислим без смены поколений, конкуренции, борьбы за выживание, паразитизма. Получается, если Бог творил посредством эволюции, в чем убеждено большинство католиков и протестантов, ищущих компромисс с наукой, то именно Он и несет ответственность за страдания животных. Все эти трудности заставили богословов переосмыслить место нечеловеческих организмов в христианской картине мира и предоставить им больше «прав» на участие во спасении. Но произошло это далеко не сразу — на первых порах сторонники теистического эволюционизма (учения о творении через эволюцию) не уделяли много внимания теодицее.

Среди теистических эволюционистов XIX в. мне не удалось выявить никого, кто бы в явном виде отстаивал идею посмертного воздаяния для животных. Геолог Джозеф Леконт (1823–1901), сподвижник американского пастора-эволюциониста Генри Бичера (1813–1887), вообще полагал, что страдания живых существ в ходе эволюции нельзя считать чем-то плохим. «Можем ли мы назвать злом то необходимое условие прогрессивного развития, которое заканчивается столь восхитительно? Разумеется, оно кажется злом конкретному животному, попавшему в беду, но достойно ли оно

⁸ Сам Дарвин, весьма восприимчивый к проблеме зла, видел в ней серьезный аргумент против религии: «предположение, что благожелательность Бога не безгранична, отталкивает наше сознание, ибо какое преимущество могли бы представлять страдания миллионов низших животных на протяжении почти бесконечного времени?» [Дарвин, 1957, 102].

внимания по сравнению с эволюцией всего органического мира, приведшей к возникновению человека? Не есть ли это замаскированное благо?» [Le Conte, 1888, 329]. Британский ботаник и англиканский священник Джордж Генсло (1835–1925) также считал, что появление человека в ходе эволюции с лихвой окупает все страдания животных, которые понадобились для достижения этой цели. «Чтобы создать человека, в соответствии с Божьим планом было необходимо, чтобы длинная последовательность позвоночных эволюционировала начиная с силурийского периода и вплоть до сегодняшнего дня. Теперь мы можем видеть, как известное высказывание „все создано для человека“ обретает новый смысл» [Henslow, 1873, 180]. В этих рассуждениях нетрудно узнать антропоцентричный и инструменталистский подход к животным, характерный для западной богословской традиции.

Альфред Уоллес (1823–1913), выдающийся натуралист и единомышленник Дарвина, ключевая фигура в раннем теистическом эволюционизме, относился к страданиям животных, почти как картезианцы. По его убеждению, расхожие представления о невыносимых муках, с которыми сталкиваются звери в дикой природе, далеки от истины. На самом деле в их жизни гораздо меньше боли и страданий, чем мы это себе обычно представляем. Уоллес сравнивал животных с дикарями, которые гораздо менее чувствительны к боли, чем цивилизованные люди. «Склонность приписывать наши собственные болевые ощущения всем остальным животным совершенно ошибочна» [Wallace, 1914, 377]. Животные не испытывают ни страха смерти, ни других сильных эмоций: «даже реальное бегство от врага может быть [для животного] приятным упражнением» [Wallace, 1914, 37–38]. В поддержку своих слов Уоллес цитировал рассказ путешественника Дэвида Ливингстона о нападении льва. Ливингстон, когда его терзал лев, впал в шоковое, оцепенелое состояние и совершенно не чувствовал боли, словно пребывая под действием паров хлороформа [Wallace, 1914, 38]. Точно так же, по словам Уоллеса, животные, попавшие к хищнику на обед, умирают без особых мучений. «Существует множество фактов, доказывающих, что целые классы животных, причем таких высокоорганизованных, как насекомые, не чувствуют ничего, что можно назвать болью, и те же факты убеждают нас в том, что даже наиболее высокоразвитые теплокровные животные испытывают ее в гораздо меньшей степени, чем мы» [Wallace, 1914, 380]. Те немногие неприятные ощущения, которые все-таки выпадают на их долю, имеют временный характер и нужны «для великой цели, заключающейся в возникновении расы духовных существ, которые затем целую вечность будут жить без физической боли» [Wallace, 1914, 371]. Таким образом, страданиями животных была вымощена дорога к райскому блаженству человека, но сами они не заслужили какой-то награды для себя.

Первым из теистических эволюционистов об искуплении животных заговорил Клайв Льюис (1898–1963) в книге «Страдание» («The Problem of pain», 1940), занимая при этом весьма антропоцентричную точку зрения. Во-первых, Льюис отмечал, что низшие организмы переживают боль не так, как человек, поскольку в них чередуются разрозненные психические состояния, не связанные единым «я». Отсутствие личного начала делает невозможной компенсацию этой боли в загробном мире. «Если жизнь тритона — лишь цепь последовательных ощущений, в каком смысле Бог может дать ему жизнь после смерти? Он себя и не узнает. Приятные ощущения другого тритона ровно так же уравновесят все его земные страдания» [Льюис, 1992, 166–167]. Во-вторых, по мнению Льюиса, даже высшие млекопитающие, обладающие зачатками «я», не могут напрямую получить небесную награду: «будущее счастье животных просто как компенсация за страдания в настоящем (тучные пастбища под ногами — награда за тяжелую упряжь) кажется неуклюжим признанием благодати Божией» [Льюис, 1992, 178]. Согласно Льюису, бессмертие уготовано только домашним питомцам⁹ и диким зверям, которые входили в окружение людей или же составляли

⁹ Интересно, что в эти же годы Н. Бердяев в «Самопознании» рассуждал о возможном бессмертии своего любимого кота Мури.

важную часть их земного опыта. Эти животные попадут в Царство Божие не сами по себе, а как часть воскресшей телесности человека, как набор качеств, знакомых людям: «„львиность“, а не лев войдет в новую землю» [Льюис, 1992, 179]. Получается, что даже в ином мире судьба живых существ будет подчинена человеческим нуждам. Ограниченная порция бессмертия будет дарована животным не ради их собственного блага, а ради того, чтобы обеспечить полноту вечной жизни человека.

Интерес к учению о посмертном воздаянии для животных заметно возрос во второй половине XX в. За этим стояли два фактора. Во-первых, в ходе протестного цикла 1960–1970-х гг. активизировалось и радикализировалось движение за права животных. Общественные кампании против охоты, собачьих и петушиных боев, вивисекции разворачивались еще в XIX в., но при этом не ставился под сомнение статус человека как «царя природы». Зоозащитники же нового образца исходили из равноправия всех живых существ¹⁰. Уверенность в превосходстве человека над другими биологическими видами была объявлена спешиализмом, то есть дискриминацией по видовому признаку. В 1975 г. состоялась публикация книги «Освобождение животных» австралийского философа Питера Сингера, которая считается точкой отсчета современного зоозащитного активизма, направленного на полный отказ от пищи и одежды животного происхождения. Богословы, по сути, присоединились к этой борьбе, чтобы в дополнение к земным правам добиться для животных вечной жизни, тем самым уравнивая их с человеком. Во-вторых, в 1960–1970-е гг., главным образом благодаря Ю. Мольтманну и В. Панненбергу, в западном богословии произошел ренессанс эсхатологии. До этого либеральные богословы, от Ф. Шлейермахера и до Р. Бультмана, старательно замалчивали и перетолковывали христианское учение о Втором Пришествии Христа и грядущем преображении мира, находя его устаревшим и в чем-то даже скандальным по современным стандартам. Когда же эсхатологическое измерение было возвращено христианству, это создало благоприятную почву и для размышлений о судьбе животных в новом творении.

Ю. Мольтманн, возглавивший эсхатологический поворот в богословии, подчеркивал, что воскресение людей невозможно представить без преображения всего космоса: «только как целое творение найдет примирение, будет искуплено и пересоздано» [Moltmann, 1990, 304]. Библейским прообразом этого события, по мнению Мольтманна, является шавбат, отдых во время которого предписывался не только людям, но и скоту (Исх 20:10). Согласно Мольтманну, Христос умер не только ради спасения людей, Он «должен быть искупителем эволюции» [Moltmann, 1990, 297]. Хотя Мольтманн не проговаривает это подробно, из его слов можно понять, что все когда-либо существовавшие живые существа войдут в Царство Божие — совершится «деификация космоса» и «воскресение природы» [Moltmann, 1990, 302, 272]. «Бог не забывает ничего из того, что Он сотворил. Ничего не является для Него потерянным. Он восстановит всё» [Moltmann, 1990, 303]. Согласно Мольтманну, «переход во Христе [от смерти к бессмертию] имеет не только историческое, но и космическое значение. Благодаря этому переходу воскресение становится универсальным „законом“ творения, не только людей, но и животных, растений, камней и всей космической жизни в целом» [Moltmann, 1990, 258]. Евангельские слова об Иисусе, Который был в пустыне со зверями и ангелами (Мк 1:13), Мольтманн считает символом мессианского мира, охватывающего все творение. Интересно, что при обсуждении этой темы богослов ссылается на Универсальную декларацию прав животных, провозглашенную в 1978 г. на одном из заседаний ЮНЕСКО, а также на вышеупомянутую книгу Сингера, и даже предлагает назначить специальных уполномоченных по правам нечеловеческих организмов, которые бы представляли их интересы

¹⁰ Показательно, что Сингер, защищая права животных, не видел ничего плохого в абортках на поздних сроках и даже убийстве новорожденных младенцев, поскольку по уровню психического развития они стоят ниже, чем, например, взрослые собаки или шимпанзе. Религиозные деятели, которые взяли зоозащитную риторику на вооружение, приходится постоянно отмежевываться от подобных взглядов [Linzey, 2009, 152–155; Berkman, 2014].

в судах [Moltmann, 1990, 308–309], — наглядное свидетельство влияния зоозащитной повестки на богословскую мысль.

Не у всех богословов встретил понимание настолько инклюзивный подход к спасению. Например, англиканский священник, физик и богослов Джон Полкинхорн (1930–2021), в своих сочинениях много внимания уделяющий эсхатологии, тем не менее полагал, что всеобщее восстановление, о котором говорит Мольтманн, превратило бы Царство Божие в огромную «музейную коллекцию»: «Едва ли надо думать, что каждый когда-то живший динозавр, не говоря уже о великом множестве бактерий, составляющих такую значительную часть биомассы на всем протяжении земной истории жизни, удостоится своего индивидуального эсхатологического будущего» [Polkinghorne, 2002, 122]. Даже человеку, гуманно относящемуся к животным, иногда приходится жертвовать несколькими особями ради благополучия всего стада. Поэтому, полагал Полкинхорн, Бог воскресит не индивидуальных организмов, а виды, к которым они принадлежали: «в грядущем мире окажутся львы, но не каждый лев, который когда-либо жил» [Polkinghorne, 2002, 123]. Исключение Полкинхорн готов сделать только для домашних питомцев, которые «приобрели особый индивидуальный статус во взаимодействии с людьми» [Polkinghorne, 2002, 123]. Американский богослов Роберт Рассел также проявляет осторожность в вопросе о воздаянии для отдельных животных, хотя в том, что органическая природа так или иначе перейдет в вечность, у него сомнений не возникает. «Опыт болезни и смерти разделяется всей многоклеточной жизнью на Земле. Следовательно, эсхатологическое искупление Бога должно распространяться и на нее. Должно ли оно включать не только все виды в истории Земли, но и всех индивидуальных особей, относящихся к этим видам, остается открытым вопросом» (см.: [Russell, 2008]).

Другие авторы, напротив, постарались распахнуть двери рая перед максимально возможным числом живых существ. Так, Кристофер Саусгейт, профессор теологии из Университета Эксетера, протестует против того, чтобы переносить вопрос об искуплении животных с индивидуального на видовой уровень. По его мнению, в преображенном мире будут возвращены к жизни не только домашние питомцы, но и все организмы, обладающие свойством неделимости. Саусгейт популяризирует концепцию «пеликаньих небес», сформулированную американским теологом Джейм МакДэниэлем. В гнезде пеликана обыкновенно бывает лишь два птенца, немного отличающихся датой вылупления. В определенный момент старший птенец выкидывает из гнезда младшего — с биологической точки зрения последний нужен только в качестве запасного, на случай, если со старшим что-то случится. Получается, что такие птенцы — лишь отходы эволюции, в жизни которых не было ничего, кроме страдания. Но в «пеликаньем раю» они получают возможность наслаждаться полноценной пеликаньей жизнью, не отравленной внутривидовой конкуренцией и страхом перед хищниками [Southgate, 2008, 87]. Более того, Саусгейт не исключает, что обетования Божии распространяются и на всех вымерших животных. «Если наша логика говорит нам, что в полноте искупленной жизни мы будем жить в отношениях с полной совокупностью других созданий, будет ли она включать существ, которых человек никогда не знал, поскольку они вымерли до того, как мы появились?» — задается вопросом богослов, и отвечает на него утвердительно [Southgate, 2008, 85].

Представление о воздаянии для отдельных животных защищал и австралийский католический богослов и священник Денис Эдвардс (1943–2019). «„Все вещи“, включая каждого кенгуру-валлаби, собаку и дельфина, сотворены вечной Божественной Премудростью и искуплены и примирены Премудростью, ставшей плотью во Христе», — пишет он [Edwards, 2009]. «Отдельные животные и птицы найдут спасение в Боге (will be taken up into God)» [Edwards, 2006]. Приняв человеческое тело, Бог как бы вступает в особые отношения со всей предшествующей органической эволюцией, продуктом которой это тело является. Воплотившийся Бог дает обещание предоставить животным место в преображенном мире. «Мы можем надеяться, что, участвуя в общении святых, мы также разделим Божие восхищение другими

животными в обилии творения, которое достигает своего осуществления в Боге» [Edwards, 2009]. Это же относится и к вымершим существам. Подобно тому как в таинстве Евхаристии община верующих становится свидетелем Страстей Христовых и вновь переживает эти события далекого прошлого, так и давно исчезнувшие существа могут жить в общении Святой Троицы. «Бог каким-то образом мог быть рядом с конкретным динозавром на протяжении его жизни, запечатлеть его навечно в Духе, искупить его во Христе и вечно праздновать его в живой памяти и опыте Божественных Ипостасей» [Edwards, 2006]. Впрочем, беспозвоночные, возможно, такой чести все же не удостоятся. По словам Эдвардса, «спасение (fulfillment) человека должно быть персональным, тогда как спасение комара может принять другой характер, который Божественная мудрость сочтет полностью соответствующим для него» [Edwards, 2006]¹¹. Но вот домашних животных совершенно точно ждет путевка в вечность: «в особенности мы можем верить, что отношения, которые мы имеем с конкретными созданиями, такими как любимая собака, не закончатся со смертью, но будут продолжаться в вечной жизни» [Edwards, 2009].

Эту линию рассуждений подхватывает и американский богослов-иезуит Кристофер Штек. Острые критики данного автора направлены на «эпическую эсхатологию» — так, Штек называет эсхатологические учения, предполагающие преобразование мира в целом, но не воскрешение конкретных ранее живших существ. По мнению Штека, животные этого мира не могут быть «воскрешены» только в памяти человечества или же заменены какими-то другими тварями, созданными «с чистого листа». Штек настаивает, что все организмы, обладающие неповторимой индивидуальностью и характером, в конце времен должны быть возвращены к жизни, подобно людям. «Высокоорганизованные животные, такие как собаки и дельфины, обладают самождественностью личного начала. Они демонстрируют развитые интеллектуальные способности (например, умение решать проблемы, навык общения, память, предвосхищение будущего, чувство себя), и у них есть индивидуальность, которая выходит за пределы общих качеств вида. Мы можем представить, что Бог решит воскресить этих существ к новой жизни так, чтобы сохранить непрерывность [их личного начала] вместе с конкретными историями, особыми личными чертами и способностями» [Steck, 2019, 32]. В то же время беспозвоночным организмам будет достаточно воссоздания на видовом уровне. «Искупление отдельной мошки может быть скорее частью эсхатологического преобразования мошек в целом, а не воскресением этой конкретной особи, тогда как искупление шимпанзе может быть ближе скорее к личному воскресению» [Steck, 2019, 32].

Зачем животные страдают?

Сложно отрицать, что надежда на загробную жизнь для животных смягчает эмоциональную остроту проблемы, связанной с их страданиями. Если земные страдания живых существ покажутся кратким мигмом по сравнению с уготованным для них вечным блаженством, то, наверное, их не стоит воспринимать слишком уж трагично¹². Но с логической точки зрения представление о нетленном существовании животных в Царстве Божием ставит христианскую теодицею в весьма

¹¹ Вспоминается ироничное замечание К. Льюиса, что рай для комаров будет располагаться в аду для людей [Льюис, 1992, 176]. (В цитируемом русском переводе слово «mosquitoes» неверно передано как «москиты», хотя на самом деле в английском языке оно обозначает обычных кровососущих комаров (сем. Culicidae). В русском языке название «москиты» закрепилось за другой группой кровососущих двукрылых из сем. Psychodidae.)

¹² Например, как отмечает англиканский священник и богослов Кейт Уорд, «если предположить, что каждое чувствующее существо будет существовать бесконечно, то по сравнению с перспективой высшего блаженства печали и трудности этой жизни, без сомнения, покажутся чем-то ничтожным. Бессмертие, как для животных, так и для людей, — это необходимое условие любой приемлемой теодицеи» [Ward, 1982, 201–202].

затруднительное положение. Одно дело, когда мы говорим, что природа в принципе не может обойтись без того, чтобы организмы уничтожали друг друга. Растения не могут расти, если их не будут прореживать и удобрять навозом растительноядные животные. Чтобы растительноядные не размножились сверх меры, их численность должны ограничивать хищники, но без болевых рецепторов ни те, ни другие не узнают об опасности. Если эти закономерности непреложны, то Бог либо должен был не создавать живую природу вовсе, либо допустить существование страданий. Но из концепции «пеликаных небес» следует, что мир, населенный живыми существами и при этом свободный от боли и взаимного пожирания, все-таки возможен. Поэтому перед теистическими эволюционистами встает вопрос: почему всемогущий Бог сразу не сотворил такой мир, а сначала запустил эволюцию, отложив победу над смертью до конца времен? Ради чего миллионы лет страданий должны предшествовать наступлению Царства Божия?

Американский богослов Трент Догерти иллюстрирует это затруднение следующим примером. Допустим, по приказу некоего миллиардера к вам ночью врывается шайка злодеев, избивает вас, выволакивает на улицу, а затем сжигает ваш дом, после чего в качестве компенсации вам предлагают миллиард долларов [Dougherty, 2014, 98]. Разумеется, эта сумма во много раз превосходит тот ущерб, который вы понесли при нападении, но значит ли это, что действия миллиардера можно назвать оправданными? Он выглядел бы гораздо гуманнее, если бы вручил вам деньги сразу, не подвергая кошмарным испытаниям. Точно также и хеппи-энд в виде «пеликаных небес» не делает предшествующие страдания животных чем-то более приемлемым, если их можно было избежать. По справедливому замечанию Майкла Мюррея, «мы можем апеллировать к бессмертию животных, чтобы сгладить проблему их страданий, только в том случае, если у нас есть объяснение, почему страдания животных изначально были необходимы» [Murray, 2008, 191]. Таким образом, прежде чем говорить об искуплении жертв эволюции, надо объяснить, зачем эволюция вообще понадобилась.

Наиболее популярную гипотезу на этот счет высказал в книге «Зло и Бог любви» (1966) американский богослов Джон Хик (1922–2012), создатель так называемой теодицеи совершенствования душ (soul-making theodicy). Согласно этой концепции, чтобы удостоиться вечного блаженства, свободные личности должны сначала отточить свои нравственные навыки в борьбе со злом. Они не могут прийти на все готовенькое и сразу потребовать для себя рая. Поэтому Бог поместил людей в несовершенный материальный мир, где они должны работать над своим характером, преодолевая трудности и учась состраданию. Чтобы не стеснять свободу человека, Бог не вмешивается в происходящее и никак не обозначает Свое присутствие. Именно поэтому Он создал людей не чудесным образом, а посредством эволюции в соответствии с законами природы. «Чувствующая жизнь служит и поддерживает человека, высшую точку [своего развития], помогая создать тот независимый естественный порядок, с которым человек связан и в рамках которого он отделен от Бога эпистемической дистанцией, чтобы иметь возможность свободно к Нему прийти» [Hick, 2010, 315]. Отсюда очевидно, что зло, выпавшее на долю животных, — это неизбежное следствие независимости, предоставленной человеку для подготовки к вечности. Не пройдя через этот подготовительный этап, творение не могло бы достигнуть совершенства.

Сам Хик скептически отзывался о возможности воскресения «миллионов миллионов индивидуальных животных, исчезнувших с момента появления чувствующей (sentient) жизни»: «крайне сомнительно, что зоологический рай, наполненный наслаждением и свободный от боли, может послужить компенсацией страданий созданий, которые не могут хранить память о своем прошлом опыте» [Hick, 2010, 316]. Тем не менее, теодицея совершенствования душ вполне совместима с учением о посмертном воздаянии для животных. В самом деле, неужели живые существа, которым пришлось страдать ради духовных нужд человека, не получают ничего взамен? Тогда это будет неприкрытая эксплуатация, идущая вразрез со справедливостью Бога.

Подобное сугубо инструменталистское отношение к животным активно критикуется в современном западном богословии [Murphy, 2008, 191].

Интересно, что Т. Догерти попытался перенести теодицею совершенствования душ с человека на животных, чтобы показать, что они тоже способны извлечь пользу из земных страданий. Ход мыслей этого богослова заставляет вспомнить о смелых догадках, высказанных в проповеди Д. Уэсли относительно посмертной судьбы бессловесных тварей. Догерти предполагает, что живые существа в будущем веке поднимутся на принципиально новую ступень самосознания: «нечеловеческие организмы деификация затронет в достаточной степени, чтобы они достигли личностного уровня и были в состоянии перенести опыт из своей доличностной фазы в [свою новую] нравственную жизнь, в точности как это происходит с людьми» [Dougherty, 2014, 144]. Но какое отношение новоиспеченная личность на небесах будет иметь к своей земной, животной ипостаси? Догерти предлагает мыслить эту трансформацию по аналогии с взрослением человека. Даже не имея непосредственных воспоминаний о событиях из своего раннего детства, мы все равно можем соотносить их с собой, осмысливать и переживать случившееся с нами. Точно так же и земной опыт, включая перенесенные страдания, станет частью личной истории преобразенных живых существ [Dougherty, 2014, 151–153].

Помимо теодицеи совершенствования душ, которая не свободна от ряда внутренних противоречий [Храмов, 2019], существует еще два возможных решения проблемы страданий животных, совместимых с верой во всеблагость Бога. Так, можно пойти по пути теологии процесса (process theology) и отказаться от представления о Божественном всемогуществе. Как утверждают Ч. Хартсхорн (1897–2000), Д. Кобб и другие сторонники этого направления, являющегося крайней разновидностью теистического эволюционизма, Бог не контролирует происходящее в мире и может только ненавязчиво направлять его развитие в нужную сторону без каких-либо гарантий на конечный успех (см., напр., [Mesle, Cobb, 1993]). Бог не обладает достаточной силой, чтобы воскресить людей и преобразить все творение в конце времен, Он может обеспечить бессмертие всем живым существам лишь в Своей ничего не забывающей памяти. Разумеется, если Бог не в состоянии победить природное зло в будущем, то Он не несет ответственность и за страдания живых существ в минувшие эпохи. Но не слишком ли высокую цену теология процесса предлагает заплатить за удовлетворительную теодицею, фактически пожертвовав большей частью классического монотеизма?

Есть и другое возможное решение – связать страдания животных с предмирным грехопадением, которое произошло за пределами видимой Вселенной и наложило на нее неизгладимый отпечаток. В рамках этой модели эсхатологическое преобразование мира, охватывающее не только человека, но и всю тварь, следует понимать как возврат к изначальной гармонии, разрушенной вследствие злоупотребления тварной свободой [Khramov, 2017]. Как уже отмечалось, именно в грехопадении человека многие учителя Церкви видели причину того, «вся тварь совокупно стенает и мучится» (Рим 8:22). Переосмыслив это учение, можно сказать, что эмпирически постигаемый мир, исполненный страданий, где происходит эволюция, находится не в том состоянии, в котором его сотворил и задумал Бог. Подобно тому как слуга отправляется в изгнание вслед за своим господином и терпит вместе с ним лишения, не имея за собой никакой вины, так и живая природа должна была разделить наказание падших людей. В противном случае изгнанники из рая не смогли бы существовать в материальной, пространственно-временной модальности – как они удовлетворяли бы свои плотские потребности в окружении нетленной твари? Бог не мог предотвратить грехопадение и сопряженные с ним страдания, не лишив человека свободной воли. Поэтому на Бога нельзя возлагать вину за природное зло. Этот подход представляет альтернативу теистическому эволюционизму и при этом хорошо сочетается с обсуждавшимися выше концепциями эсхатологического воздаяния для животных.

Наконец, если оба эти варианта не кажутся приемлемыми, можно попытаться деконструировать саму проблему зла, вокруг которой строится теодицея

как интеллектуальный проект. Вслед за сторонниками скептического теизма проще всего это сделать, исходя из несоизмеримости твари и Творца [Bergmann, 2009]. Есть все основания думать, что в силу своей ограниченности мы просто не догадываемся о причинах, по которым Бог попустил то или иное проявление зла, кажущееся нам бессмысленным и неоправданным. Далее, может ли человек выдвигать какие-то претензии Богу, если он получил от Бога все (включая мозг, в котором зародились эти претензии), а Бог не получил от человека ничего? Можно ли мерить одной меркой и Бога, и человека, когда отношения между ними настолько ассиметричны и однонаправленны? Можно ли судить Бога по моральным законам, предназначенным для смертных существ? Жизнь человека и тот мир, в котором она проходит, — это абсолютно незаслуженный дар, и выискивать в нем недостатки было бы в высшей степени неблагоприятно. «Ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: „зачем ты меня так сделал“?» (Рим 9:20). Если Бог счел нужным, чтобы животные (или люди — неважно) в этом мире страдали, значит, это надо просто принять вне зависимости от того, получат ли они какую-то посмертную компенсацию за свои страдания или нет. «Кто укажет Ему путь Его; кто может сказать: „Ты поступаешь несправедливо?“» (Иов 36:23). Создается впечатление, что современные богословы, увлеченные работой над теодицеей, слишком часто забывают об этих словах, адресованных праведному Иову.

Источники и литература

1. Гагинский (2020) — *Гагинский А. М.* Прологомены к метатеодицее // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 3. С. 67–81.
2. Дарвин (1957) — *Дарвин Ч.* Воспоминания о развитии моего ума и характера (автобиография): дневник работы и жизни. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957.
3. Льюис (1992) — *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда. М.: Республика, 1992.
4. Мальбранш (1999) — *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999.
5. Храмов (2019) — *Храмов А. В.* Теистический эволюционизм и проблема теодицеи // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2019. Вып. 83. С. 26–44.
6. Bayle (1715) — *Bayle P.* Dictionnaire historique et critique. T. 3: N–Z. Rotterdam, 1715.
7. Bergmann (2009) — *Bergmann M.* Skeptical theism and the problem of evil // *Oxford Handbook to Philosophical Theology* / Ed. by Flint T., Rea M. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 374–399.
8. Berkman (2014) — *Berkman J.* From Theological Speciesism to a Theological Ethology: Where Catholic Moral Theology Needs to Go // *Journal of Moral Theology*. 2014. Vol. 3. P. 11–34.
9. Bougeant (1739) — *Bougeant G.* Amusement Philosophique Sur Le Langage Des Bêtes. La Hâte: Antoine van Dole, 1739.
10. Buckland (1839) — *Buckland W.* An Inquiry Whether the Sentence of Death Pronounced at the Fall of Man Included the Whole Animal Creation, Or was Restricted to the Human Race. London: John Murray, 1839.
11. Dean (1767) — *Dean R.* An Essay on the Future Life of Brute Creatures. Manchester: J. Harrop, 1767.
12. Dougherty (2014) — *Dougherty T.* The Problem of Animal Pain. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
13. Edwards (2006) — *Edwards D.* Every Sparrow that Falls to the Ground: The Cost of Evolution and the Christ-Event // *Ecotheology*. 2006. Vol. 11. P. 103–123.
14. Edwards (2009) — *Edwards D.* The Redemption of Animals in an Incarnational Theology // *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals* / Ed. by Deane-Drummond C. E. and Clough D. London: SCM Press, 2009. P. 81–99.
15. Gore (1922) — *Gore C.* Belief in God. London: John Murray, 1922.
16. Gray (1884) — *Gray A.* Darwiniana: essays and reviews pertaining to Darwinism. New York: D. Appleton and Co., 1884.

17. Henslow (1873) — *Henslow G.* The theory of evolution of living things and the application of the principles of evolution to religion. London, 1873.
18. Hick (2010) — *Hick J.* Evil and the God of love. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
19. Hunt et al. (2008) — *Hunt C., Horrell D. G., Southgate C.* An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19–23 and a Modest Proposal for Its Narrative Interpretation // Journal of Theological Studies. 2008. Vol. 59 (2). P. 546–579.
20. Khramov (2017) — *Khramov A. V.* Fitting Evolution into Christian Belief: An Eastern Orthodox Approach // International Journal of Orthodox Theology. 2017. Vol. 8 (1). P. 75–105.
21. Korsmeyer (1998) — *Korsmeyer J. D.* Evolution and Eden. New York: Paulist Press, 1998.
22. Le Conte (1888) — *Le Conte J.* Evolution and its relation to religious thought. New York: D. Appleton and co., 1888.
23. Linzey (2009) — *Linzey A.* Why animal suffering matters. Philosophy, Theology and Practical Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2009.
24. Linzey, Regan (1988) — *Linzey A., Regan T.* Animal and Christianity. A Book of Reading. New York: Crossroad, 1988.
25. Mesle, Cobb (1993) — *Mesle C. R., Cobb J. B.* Process Theology: A Basic Introduction. St. Louis: Chalice Press, 1993.
26. McLaughlin (2014) — *McLaughlin R. P.* Christian Theology and the Status of Animals. The Dominant Tradition and Its Alternatives. London: Palgrave Macmillan, 2014.
27. Minnis (2015) — *Minnis A.* The Restoration of All Things: John Bradford's Refutation of Aquinas on Animal Resurrection // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 2015. Vol. 45. P. 323–342.
28. Moltmann (1990) — *Moltmann J.* The Way of Jesus Christ. London: SCM Press, 1990.
29. Morillo (2017) — *Morillo J.* The Rise of Animals and Descent of Man, 1660–1800. Toward Posthumanism in British Literature between Descartes and Darwin. Newark: University of Delaware Press, 2017.
30. Murray M. J. (2008) — Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering. Oxford: Oxford University Press, 2008.
31. Overton (1675) — *Overton R.* Man wholly mortal. London, 1675.
32. Polkinghorne (2002) — *Polkinghorne J.* The God of Hope and the End of the World. New Haven and London: Yale University Press, 2002.
33. Ramsay (1749) — *Ramsay C.* The philosophical principles of natural and revealed religion. Part II. Glasgow: Robert and Andrew Foulis, 1749.
34. Rowe (1979) — *Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. P. 335–341.
35. Russell (2008) — *Russell R. J.* The Groaning of Creation. Does God Suffer with All Life? // The evolution of evil / G. Bennett, T. Peters, M. J. Hewlett, R. J. Russell. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. P. 121–140.
36. Southgate (2008) — *Southgate C.* The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil. Louisville, London: Westminster John Knox, 2008.
37. Steck (2019) — *Steck C.* All God's Animals: A Catholic Theological Framework for Animal Ethics. Washington: Georgetown University Press, 2019.
38. Thomas Aquinas (1957) — *Thomas Aquinas, st.* On the Truth of the Catholic Faith. Summa contra gentiles. Book four: Salvation. New York: Image books, 1957.
39. Thomas Aquinas (2007) — *Thomas Aquinas, st.* Summa Theologica, Vol. V. P. III, Second Section & Supplement. New York: Cosimo, 2007.
40. Wallace (1914) — *Wallace A. R.* The World of Life. London: Chapman and Hall, 1914.
41. Wallace (1889) — *Wallace A. R.* Darwinism. London: Macmillan and Co. 1889.
42. Ward (1982) — *Ward K.* Rational Theology and the Creativity of God. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
43. Wesley (1845) — *Wesley J.* Sermons on several occasions. Vol. II. New York: G. Lane, Tippet C. B., 1845.