

ХРИСТИАНСКИЙ МОРТАЛИЗМ В ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОЛОГИИ XVI—XVII ВВ.

А. С. ПАВЛОВ

Аннотация: Одна из наиболее оживленных дискуссий в христианской аналитической теологии ведется сегодня вокруг проблемы онтологического статуса души. Данная проблема в определенном смысле магистральна. С одной стороны, она имеет выход на проблематику философии сознания, поскольку под душой обычно понимается либо сам сознательный опыт, либо нематериальная субстанция, являющаяся его носителем. С другой стороны, от ее решения зависит наше представление о природе человека и то, как мы решаем проблему промежуточного состояния: продолжаем ли мы существовать в промежутке между смертью и воскресением в момент Второго Пришествия Христа, и если да, то в каком качестве. Субстанциальные дуалисты обычно полагают, что природа человека состоит из тела и души. Им возражают христианские физикалисты, считающие, что человек есть полностью тело. Может показаться, что христианский физикализм — результат нынешнего господства материализма в англо-американской аналитической философии. Однако уже на заре христианства существовали учения, которые либо прямо утверждали материальность и смертность души (тнеопсихизм), либо говорили о том, что между смертью и воскресением человек не сможет ни мыслить, ни чувствовать, но будет пребывать в бессознательном состоянии, напоминающем глубокий сон (психопанихизм). Спустя тысячелетие они возродились в спорах протестантских теологов XVI—XVII вв. Правда, эта линия полемики оставалась практически незамеченной до выхода монографии Нормана Бёрнса «Христианский мортализм: от Тиндейла до Мильтона» (1972), объединившей тнеопсихизм и психопанихизм в протестантской теологии указанного периода под зонтичным термином «христианский мортализм». Несмотря на то что отдельные апологеты учений о сне и смерти души (Лютер, Гоббс, Мильтон) широко известны, русскоязычный читатель в большинстве своем не знаком с их взглядами по проблемам природы человека и промежуточного состояния. Кроме того, в отечественной литературе даже в общем виде не освещен сам христианский мортализм. Эти лакуны призвана заполнить настоящая статья.

Ключевые слова: аналитическая теология, проблема души, промежуточное состояние, христианская антропология, христианский мортализм, христианский физикализм.

Введение

Одна из наиболее оживленных дискуссий в христианской аналитической теологии ведется сегодня вокруг проблемы онтологического статуса души. Дело не просто в том, что богословы, используя методологический инструментарий аналитической философии, хотят разобраться, какое учение о душе больше всего соответствует христианскому вероучению. Данная проблема в определенном смысле магистральна. С одной стороны, она имеет выход на проблематику философии сознания, поскольку под душой обычно понимается либо сам сознательный опыт, либо некая субстанция, являющаяся, как предполагается, его носителем. С другой стороны, от решения проблемы онтологического статуса души зависит наше представление о природе человека и то, как мы решаем *проблему промежуточного состояния*, задаваясь которой мы пытаемся понять, продолжаем ли мы существовать в промежутке между смертью и воскресением в момент Второго Пришествия Христа, и если да, то в каком качестве.

Одну сторону полемики представляют *субстанциальные дуалисты*. Обычно они придерживаются характерной для западнохристианского богословия дихотомической антропологии и полагают, что природа человека состоит из двух субстанций — физической (тела) и ментальной (души). Существование души не зависит от существования тела, и наоборот. Отсюда следует, что душа, являющаяся локусом восприятий, мыслей и чувств, переживает гибель тела. Субстанциальным дуалистам возражают *христианские физикалисты*, считающие, что человек есть полностью тело¹.

Может показаться, что христианский физикализм — результат нынешнего господства материализма в англо-американской аналитической философии, и что такая концепция попросту не могла бы возникнуть еще каких-то полстолетия назад. Однако уже на заре христианства существовали учения, которые либо прямо утверждали телесность и смертность души², либо настаивали на том, что между смертью и воскресением человек не сможет ни мыслить, ни чувствовать, но будет пребывать в бессознательном состоянии, напоминающем глубокий сон³. Спустя тысячелетие эти идеи возродились среди сторонников Реформации, ратовавшей за очищение католической веры от поздних «человеческих преданий» и возвращение к евангельской простоте.

Эта линия в спорах протестантских theologов XVI–XVII вв. оставалась практически незамеченной, пока в 1972 г. не увидела свет монография Нор-

¹ См. о совместимости христианского физикализма и православной антропологии: Павлов А. С. Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 98–108.

² В частности учение арабиков, засвидетельствованное в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (см.: Евсевий Кесарийский. Церковная история / под ред. Е. В. Кривушина. СПб., 2013. С. 300). Чуть ранее в схожем духе мыслил Татиан (см.: Татиан. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов в русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея Петра Преображенского. Репринтное издание. СПб., 1999. С. 381–382).

³ Учение о сне души содержится в сочинениях отцов Церкви Востока: Афраата Персидского, Ефрема Сирина, Феодора Мопсуестийского, и др. (см.: Gavin F. The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church // Journal of the American Oriental Society. 1920. Vol. 40. P. 103–120).

мана Бёрнса⁴ «Христианский мортализм: от Тиндейла до Мильтона». Понятие «христианский физикализм», похоже, введено самим Бёрнсом. В книге оно используется в качестве зонтичного термина, объединяющего под собой схожие богословские учения: *психопанихизм* (лат. psychopannychia; от греч. ψυχή — «душа» и παν-νυχίς — «всеночное бдение») и *тнетопсихизм* (от греч. θνητός — «смертный» и ψυχή — «душа»). Первый термин использован Жаном Кальвином в трактате «Психопанихия»⁵ (1534). В нем он обрушивается на анабаптистов, учивших, что после смерти и до воскресения душа находится в глубоком сне, в котором она не способна что-либо ощущать. Заглавие трактата одновременно служило наименованием для позиции Кальвина по вопросу промежуточного состояния: душа между смертью и воскресением «бодрствует», находится в сознании. Как можно видеть, это термин, имеющий ровно противоположное значение, в дальнейшем — вероятно, вследствие путаницы — закрепляется за учением о сне души⁶. В свою очередь, под тнетопсихизмом, по крайней мере уже с семнадцатого столетия, понималось учение о материальности и смертности человеческой души⁷.

Несмотря на то что отдельные апологеты учений о сне и смерти души (Лютер, Гоббс, Мильтон) широко известны, русскоязычный читатель в большинстве своем не знаком с их взглядами по проблемам природы человека и промежуточного состояния. Кроме того, к настоящему времени в отечественной литературе даже в общем виде не освещен христианский мортализм как направление протестантской мысли XVI–XVII столетий. Потому его обзор — преимущественно на основе монографии Бёрнса, но также с привлечением более давней и, наоборот, более новой литературы по данной теме, — составляет основную задачу настоящей статьи.

Колеблющийся реформатор

Когда речь заходит о Мартине Лютере, меньше всего думаешь о его взглядах на посмертное существование, однако они в не меньшей степени вызывали опасения у поборников Римской Церкви. По всей видимости, представление о Лютере как стороннике учения о сне души укрепилось благодаря англиканскому теологу Френсису Блэкберну. Последний был прогрессивных взглядов, симпатизировал богословским и политическим идеям Джона Локка, а также разделял вариант концепции сна души, развиваемый его однокурсником по колледжу

⁴ Burns N. T. Christian Mortalism: From Tyndale to Milton. Cambridge, 1972.

⁵ Calvin J. Psychopannychia: The Sleep of the Soul (reprint). N. Y., 2018.

⁶ Хотя правильнее было бы их называть гипнопсихистами (от греч. ύπνος — «сон» и ψυχή — «душа»), как их называл, например, Евстратий Константинопольский (см.: Чернов О. А. Учение Евстратия Константинопольского о посмертном состоянии души: полемика с гипнопсихистами и фнинопсихистами // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 114–134).

⁷ Также Бёрнс выделяет *аннигиляционистов*, считавших, что нет не только бессмертной души, но и воскресения. По сути, это была реставрация антропологии и эсхатологии саддукеев, понимавших Шеол не как подземное царство мертвых, но буквально как могилу, и не разделявших веру фарисеев в воскресение. Мы не будем касаться этого учения из-за его очевидной несовместимости с христианской догматикой.

Святой Катерины (Кембридж) Эдмундом Лоу. Перу Блэкберна принадлежат сочинения с такими говорящими названиями, как «В Писании нет доказательств промежуточного состояния»⁸ (1755) и «Краткий исторический очерк споров, касающихся промежуточного состояния и отдельного существования души между смертью и всеобщим воскресением»⁹ (1765).

По мнению Блэкберна, Лютер не просто всю жизнь был психопанихистом: это учение фактически лежало в основе его критики культа святых и догмата о чистилище. Впрочем, как показывает Филипп Секер¹⁰, не всё так однозначно. Похоже, Лютер, вчитавшись в те стихи Евангелий, в которых Христос говорит о смерти как о сне¹¹, и впрямь увидел в них больше, чем просто метафору или желание успокоить апостолов:

Мы будем спать, пока не явится Он и, постучав в могилку, не скажет: «Доктор Мартин, встань!» И тогда я тотчас восстану и, счастливый, пребуду с Ним навсегда¹².

В ранних проповедях и сочинениях Лютер говорит не о том, что смерть есть сон, но что в Библии говорится о смерти как о сне. В одних случаях он оставляет это заявление без пояснений, а в других — прибавляет, что верующие не вкусят ужаса смерти, поскольку последняя будет подобна для них глубокому сну без сновидений. Впрочем, есть места, в которых Лютер прямо отождествляет состояния сна и смерти. Вот, например, что он говорит в проповеди 1525 г. по случаю смерти курфюрста Саксонского Фридриха III:

Утешение, что признавшие Христа здесь [на земле] ныне спят. Это сон. Посему не пекитесь о том, страдает ли он [Фридрих] от боли и душевных мук так же, как вы, ибо он тих и пребывает в покое¹³.

Для самого умершего смерть длится не дольше ночи или даже часа, тогда как в действительности между смертью и воскресением могло пройти сотни и тысячи лет.

Со временем Лютер начинает склоняться к тому мнению, что смерть воспринимается как сон только верующими, а те, кто не приняли Христа, после смерти пребывают в сознании и, подобно богачу из шестнадцатой главы Евангелия от Луки, страдают, не находя покоя. Кроме того, в проповеди 1532 г. он замечает, что, хотя после смерти отмирают все наши пять чувств, Бог продолжает

⁸ Blackburne F. No Proof in the Scriptures of an Intermediate State of Happiness or Misery Between Death and the Resurrection. In Answer to Mr. Goddard's Sermon, preached at St. Edmonds-Bury, February 25th, 1756 (reprint). N. Y., 2018.

⁹ Blackburne F. A Short Historical View of The Controversy Concerning an Intermediate State and The Separate Existence of The Soul (1765) (reprint). N. Y., 2008.

¹⁰ См.: Secker P. J. Martin Luther's Views on the State of the Dead // Concordia Theological Monthly. 1967. Vol. XXXVIII (No. 7). P. 422–435.

¹¹ Ср., например, Мф 9. 24, Мк 5. 39, Лк 8. 52: «Не умерла девица, но спит»; Ин 11. 11–16: «Уснул наш друг Лазарь, но Я иду разбудить его».

¹² Ibid. P. 424.

¹³ Ibid. P. 426.

общаться с умершими¹⁴: последние могут видеть и слышать Его, как бы «созерцать духовными очами».

Судя по всему, реформатор и впрямь не имел четкой позиции по проблеме промежуточного состояния. Непокосимый в главном, он нередко менял мнение по вопросам, казавшимся несущественными для спасения. Еще одна возможная причина — неприятие схоластики и нежелание выстраивать стройную систему, определившее некоторую теоретическую непоследовательность Лютера, диалектичность его мысли.

Одним из главных оппонентов Лютера в Англии был Томас Мор, автор знаменитой «Утопии». Наиболее ранним апологетическим сочинением Мора является «Диалог о ересях»¹⁵ (1529). В начале рассказчик сообщает, что к нему обратился друг с вопросами о новых возмутительных учениях. Правда, лично сделать это он не смог и отправил гонца, образованного юношу. Получив из рук последнего письмо, рассказчик сначала ответил на вопросы устно, но, уже ото-слав восвояси юношу, счел нужным на свежую память записать разговор. Когда же стало известно, что запись пользуется популярностью и существует уже в нескольких копиях, рассказчик, дабы пресечь возможность ее искажения сторонниками Лютера, решил представить этот текст в виде книги. Немецкому реформатору достается здесь среди прочего за его психопанихизм:

— По поводу чистилища: вначале он писал, что хотя, как он утверждал, оно не может быть доказано на основе свидетельства Писания, чистилище несомненно существует, и что в последнее, по его словам, должны твердо верить все христиане. <...> Где же постоянство у этого монаха... который писал о еретиках, отвергающих чистилище... и спустя некоторое время сам отрицает его, заявляя в написанной им проповеди о богаче и Лазаре, что души всех людей «пребывают в покое и спят до Судного дня?

— Что ж, — сказал ваш друг. — Значит, кому-то довелось поспать довольно долго! Полагаю, когда таковые проснутся, то забудут некоторые из своих снов!

— Ей-богу, — сказал я. — Кто поверит Лютеру, что его душа будет спать так долго... после смерти сам будет спать беспробудным сном¹⁶.

За Лютера вступился Уильям Тиндейл¹⁷, реформатор и автор первого перевода Библии на английский язык, в «Ответе на “Диалог” сэра Томаса Мора» (1536):

Мор: Пункт о том, что все души покоятся и пребывают во сне вплоть до Судного дня.

Тиндейл: Помещая их в рай, ад или чистилище, вы подрываете доказательства, коими Христос и Павел подтверждали воскресение. <...> языческие философы полагали, что души существовали всегда, а папа объединил это плотское учение с духовным учением Христа — вещи столь противополож-

¹⁴ См.: Secker P. J. Martin Luther's Views on the State of the Dead. P. 432.

¹⁵ More Th. Dialogue Concerning Heresies. Reprint. N. Y., 2016.

¹⁶ Ibid. P. 354–355.

¹⁷ Tyndale W. An Answer to Sir Thomas More's Dialogue. Cambridge, 1850.

ные, что они не могут быть согласованы так же, как плоть и Дух в христианине. И поскольку плотски мудрствующий папа принимает это языческое учение, дабы его утвердить, он искажает Писание. <...> Посему, господин, если мы любим божественные установления, печемся об их исполнении и покорны Богу, мы должны оставить Господа в покое с Его тайнами и позволить Ему быть мудрее нас. Мы не должны устанавливать артикулы веры в то или в это. В конце концов, если души и впрямь пребывают в раю, — скажите мне, почему они не в таком же хорошем положении, как ангелы? И зачем тогда нужно воскресение?¹⁸

Тиндейл выступает здесь практически апологетом психопанихизма, хотя в дальнейшем, обсуждая проблему промежуточного состояния, он будет выражаться более осторожно. В то же время английский реформатор и дальше будет считать, что учение о том, что после смерти душа будет испытывать блаженство или страдание, нивелирует значение христианского догмата о всеобщем воскресении мертвых¹⁹.

После тиндейловской защиты имя Лютера перестает ассоциироваться с учением о сне души, и уже в «Психопанихии» Кальвин атакует не немецкого коллегу, а анабаптистов. Если тнетопсихисты объявлялись им натурально еретиками, заслуживающими наивысшей меры наказания, то психопанихизм представляется ему просто ошибочной и вредной доктриной, входящей вразрез с христианской традицией.

Сам Кальвин отстаивал точку зрения, согласно которой после смерти души, обреченные на вечную гибель, незамедлительно отправляются к наказанию, а души, обреченные на вечную жизнь, — к награде²⁰. При этом наказание и награда мыслятся им как состояния, предвосхищающие то, что будут чувствовать души по воскресении.

В полемике с анабаптистами Кальвина поддерживал Генрих Буллингер, друг и последователь Ульриха Цвингли. Во «Втором гельветском исповедании»²¹ (1566) он осудил мортализм, что привело к запрету этих учений в реформатских церквях.

Отрекшийся ученый

В то время как Лютер и анабаптисты выводили учение о сне души напрямую из Писания, т. е. обосновывали его на основе библейской экзегезы, мыслители, о которых речь пойдет далее, представляли философское обоснование своим морталистским убеждениям. Среди прочего их объединяет то, что все они были тнетопсихистами²².

¹⁸ Tyndale W. An Answer to Sir Thomas More's Dialogue. P. 180–181.

¹⁹ См.: Burns N. T. Christian Mortalism: From Tyndale to Milton. Cambridge, 1972. P. 101.

²⁰ Следует помнить, что Кальвин — создатель учения о двойном предопределении, согласно которому одни души предопределены к вечной жизни, а другие — к вечным мукам.

²¹ Bullinger H. The Second Helvetic Confession (reprint). N. Y., 2007.

²² Снижение популярности психопанихизма и выход на первый план тнетопсихизма, вероятно, можно объяснить влиянием набирающего в это время силу материалистического мировоззрения.

Начнем с довольно нестандартного случая — врача, философа и алхимика Томаса Брауна²³, эрудита и человека по-ренессансному всесторонне развитого. Его перу принадлежит трактат «Религия врача»²⁴, вышедший сначала в 1642 г. нелегально, а через год — легально и с исправленным вариантом текста. Сочинение представляет собой вольные размышления о религии, алхимии и астрологии. В нем же Браун исповедуется в юношеских заблуждениях, одним из которых он считает учение о смертности души:

Сначала я придерживался [заблуждения] арабиков о том, что человеческие души погибают с их телами, но восстанут в Судный день. Не то чтобы я полностью принимал смертность души, — ведь вера (а не философия) еще не опровергла это окончательно. И если допустить, что душа и тело сопогреблены, то я придерживался того же мнения о душе, что и все мы о теле — а именно, что она должна воскреснуть. <...> Серьезное размышление о собственном недостоинстве заставило меня отказаться от притязаний на особое преимущество моей души²⁵.

Отголоском прежних тнетопсихистских воззрений, вероятно, можно считать убежденность Брауна в том, что в момент воскресения тело человека будет восстановлено из тех же самых частиц, из которых оно состояло во время его жизни²⁶:

Я верю, что наши разрозненные рассеянные останки объединятся вновь, что наш развеянный прах — после стольких странствий и превращений в составляющие минералов, растений, животных и стихий (Elements) — по гласу Божию вернется в свой первоначальный вид и воссоединится, чтобы образовать свои исходные и предопределенные формы²⁷.

Ко времени написания трактата Браун уже отказался от материалистического учения о смерти души и придерживался более традиционной, основывающейся на субстанциальном дуализме позиции по проблеме промежуточного состояния. В том, что это именно субстанциальный дуализм, не остается никаких сомнений, когда ученый заявляет, что души переживают смерть благодаря не чуду, а собственной природе²⁸.

²³ См.: Сидорова О. Г. Сэр Томас Браун и его интеллектуальное наследие // Диалог со временем. 2021. № 75. С. 346–358.

²⁴ Browne T. *Religio Medici* // *The Prose of Sir Thomas Browne (The Norton Library Seventeenth-Century Series)* / N. J. Endicott, ed. N. Y., 1972.

²⁵ *Ibid.* P. 12–13.

²⁶ По сути, Браун считает, что воскресение человеческой личности возможно лишь в том случае, если обеспечивается нумерическое тождество ее тела. Здесь он предвосхищает не только актуальные дискуссии по проблеме воскресения, но и аргументацию, развиваемую в наше время такими авторами, как Трентон Меррикс (см.: Merricks T. *The Resurrection of the Body* // *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford, 2009. P. 476–490).

²⁷ Browne T. *Religio Medici*. P. 55.

²⁸ См.: *Ibid.* P. 45.

Неистовый революционер

В отличие от предыдущего героя, английский вольнодумец-левеллер²⁹ Ричард Овертон остался верен своим морталистским убеждениям до конца. Его трактат «Человек полностью смертен» (1644)³⁰ по праву может называться новаторским. Во-первых, в нем впервые приводятся не только экзегетические, но и философские доводы в поддержку тнетопсихизма. Во-вторых, это сочинение несет на себе отпечаток зарождавшегося в то время механицизма — мировоззрения, описывавшего все физические явления в терминах механики. Человек, как и другие живые существа, понимался как совокупность взаимосвязанных механизмов, естественный автомат.

Овертон считает, что души нет, и потому лучше говорить не о «душе», а о «жизни» человека. Когда тот умирает, он умирает полностью, поскольку нет такой субстанции, которая обеспечивала бы выживание человека после гибели его тела:

Хотя для живых есть продолжительное время, [отделяющее их от] воскресения, для мертвых его нет: ведь для мертвого промежуток от смерти Адама до воскресения в конце времен словно мгновение ока для живого. В самом деле, для живого мгновение ока — более продолжительный период времени, чем тысячи, даже десятки тысяч лет для мертвого, поскольку бытие измеряется лишь временем, т. е. длиной дней, и небытие к сему неспособно. Стало быть, утомительное непрестанное ожидание живыми воскресения и исполнения их веры — лишь мгновение для могилы. <...> Дело не в том, что для мертвых проходит так много времени: просто на свете ничего лучше не символизирует небытие и смерть, как сон³¹.

Как и Лютер, Овертон ссылается на те места в Писании, в которых о смерти говорится как о сне. В то же время, если для левеллера сон — не более, чем метафора, то Лютер и другие психопанихисты понимают подобные места Библии буквально³².

Философские аргументы в поддержку тнетопсихизма приводятся в третьей и шестой главах трактата. Овертон начинает с перечисления популярных определений души, останавливаясь на формулировках Аристотеля и французского хирурга Амбруаза Паре. Человек состоит, с одной стороны, из органов и, с другой стороны, из реализуемых органами способностей. Круг последних широк: начиная от базовых, обеспечивающих жизнедеятельность тела, способностей вроде дыхания и кровообращения и заканчивая способностью рациональной.

²⁹ Овертон был одним из идейных лидеров левеллеров — политического движения периода Английской революции XVII в., выделившегося из более умеренных индипендентов.

³⁰ Overton R. Mans Mortalitie. Liverpool, 1968.

³¹ Ibid. P. 16–17.

³² Этот кейс хорошо показывает, как соотносятся понятия субстанциального дуализма, тнетопсихизма и психопанихизма. Два первых — это две оппозиционные друг другу теоретические опции. Учение о сне души занимает промежуточное между ними положение: душа есть, но после гибели тела она погружается в глубокий сон без сновидений, неотличимый от смерти. При этом и субстанциальные дуалисты, и тнетопсихисты (считай, физикалисты) могут прибегать к психопанихистской терминологии, но и для тех, и для других выражения, в которых о смерти говорится как о сне, — всего лишь метафора.

Способности развиваются параллельно с органами. Соотносятся же органы и способности так же, как материя и форма. Подобно тому, как форма не существует вне материи, способность не существует вне своего органа. Однако тут вольнодумец, похоже, идет дальше Стагирита с его умеренным реализмом:

Сказать, что жар огня продолжается после того, как огонь потух, — то же самое, что сказать, что способности [продолжают существовать] после смерти тела. Ибо повреждаешь одно — повреждаешь и другое; губишь одно — губишь и другое; это — в том, и то — в этом. Такова форма в материи, и такова материя в форме <...>. Следовательно, если одно существует посредством другого, и потому оба пребывают в единстве, то одно не может существовать без другого, но должно погибнуть вместе с ним, ибо ничто не может существовать без того, посредством чего оно существовало³³.

В этом пассаже — вся суть овертоновской критики субстанциального дуализма. Дело даже не в том, что ментальная субстанция, по ошибке считающаяся многими нематериальной и бессмертной, в действительности погибает вместе с телом. Дело в том, что *души нет вовсе*. То, что мы называем душой, есть рациональная способность, исчезающая со своим органом так же, как пищеварение — с кишечником и желудком.

Впрочем, Овертон не удовлетворяется чисто философскими доводами и подводит под свою позицию Писание. Так, он увязывает теорию способностей А. Паре с Быт 2. 7 и Еккл 12. 7 («а дух возвратился к Богу, Который дал его»). Все способности, считает левеллер, сообщаются человеку непосредственно Богом и к Богу же после смерти человека возвращаются. О первом свидетельствует первый стих (Овертон истолковывает «дыхание жизни» как витальную способность), а о втором — второй.

С вопросом о природе души связан вопрос ее происхождения. В христианском богословии есть три учения, решающих эту проблему. Согласно первому учению (*традуционизм*), при зачатии душа создается из души одного (обычно отца) или обоих родителей. Согласно второму (*креационизм*), душа творится напрямую Богом. Согласно третьему, идущему от Платона и развитому Оригеном, все души были сотворены до сотворения мира (впоследствии осуждено на Втором Константинопольском соборе).

Бёрнс называет Овертона традуционистом³⁴. Это верная характеристика, но следует сделать важное уточнение: левеллер развивает материалистический вариант данного учения. Выше упоминалось, что, по Овертону, душа не просто материальна и потому смертна — ее нет вовсе. По сути, понятие души отбрасывается, и сознание понимается как одна из способностей живых существ. Стало быть, здесь мы имеем дело уже не с дуалистическим традуционизмом: потомству передается не нематериальная субстанция, а рациональная способность, существующая в неразрывной сцепке с телом³⁵.

³³ Overton R. Mans Mortalitie. P. 11.

³⁴ См.: Burns N. T. Christian Mortalism: From Tyndale to Milton... P. 172.

³⁵ К слову, какова природа способностей? То, что Овертон ниспровергал идею бессмертной души, еще не означает, что он в принципе отрицал все нематериальные сущности. На

Для Овертона проблема возникновения души — не просто интеллектуальный экзерсис, но еще один путь доказательства ложности учения о бестелесной душе:

Смертная плоть не может породить бессмертный дух или душу, способную существовать сама по себе, независимо от плоти. В противном случае человек превзошел бы самого себя, что невозможно, и поэтому мужчина и женщина в момент зачатия превзошли бы Бога в момент творения: ведь Бог не может сотворить ничего более великого, чистого и совершенного по своей природе, чем Он Сам, и нечто такое, что могло бы существовать независимо от Него³⁶.

Ввиду этого он подчеркивает, что наши самости *создаются*, а не *творятся*, т. е. являются следствием естественных, а не сверхъестественных процессов.

Критика левеллера направлена против креационистов. Их он делит на два лагеря: первые считают, что при зачатии душа «вливается» в тело непосредственно Богом, а вторые — что творится естественно, но Бог всё равно сверхъестественно участвует в этом процессе. Овертон стремится подметить как можно больше несуразных следствий обеих теорий, но в целом его возражения против креационизма сводятся к тому, что размножение людей мало отличается от размножения животных, в рождении которых мы не видим Божьей длани. Кроме того, постоянное творение Богом новых душ означало бы, что процесс творения не завершен и поэтому не ограничивается шестью днями.

Философ-материалист

Свою позицию по вопросам о природе души и промежуточного состояния Томас Гоббс обозначает в 38-й и 44-й главах «Левиафана»³⁷:

Что человеческая душа бессмертна по своей собственной природе и является живым существом, независимым от тела, или что какой-нибудь человек, за исключением Еноха и Ильи, бессмертен, иначе чем при воскресении в день Страшного суда, есть учение, не доказуемое на основании Писания. Вся четырнадцатая глава книги Иова, содержащая речь не его друзей, а его самого, есть жалоба на эту смертность человеческой природы, и однако же она не противоречит догмату бессмертия после воскресения³⁸.

Любопытно, что, как и современные христианские физикалисты, Гоббс объясняет господство субстанциального дуализма в богословии влиянием греческой философии. Правда, вину он возлагает не на Платона и его последователей, а на Аристотеля:

мысль о том, что способности понимались им именно как нематериальные свойства, наталкивают гилеоморфистская терминология и пассажи о сообщении человеку и отъеме у него способностей Богом. Впрочем, трактат всё же не позволяет составить исчерпывающее представление о его теории способностей.

³⁶ Overton R. Mans Mortalitie. P. 33.

³⁷ Гоббс Т. Левиафан. М., 2021.

³⁸ Там же. С. 438—439.

Так, например, когда мы говорим: человек есть одушевленное тело, мы не так понимаем, что человек есть одно, одушевленное тело — нечто другое... а понимаем это так, что человек и одушевленное тело — одно и то же <...>. Но к чему такие тонкости <...>? А это для той цели, чтобы люди не давали больше злоупотреблять собой тем, которые этим учением о независимых от тела сущностях, построенным на пустой философии Аристотеля, то есть бессодержательными словами, стали бы отпугивать их от повиновения законам своей страны, подобно тому, как люди отпугивают птиц от хлебного поля пустой фуфайкой, шапкой и кривой палкой³⁹.

Несмотря на то что тнетопсихизм Гоббса продиктован в первую очередь его монистической онтологией, отвергающей реальность нематериальных сущностей, свое учение о телесности и смертности души он подкрепляет не столько философскими, сколько экзегетическими доводами, в целом схожими с таковыми у Овертона. Как и последний, мыслитель указывает на то, что Ветхий Завет не знает идею души, но знает «дыхание—жизнь», и что те места Библии, в которых о душе всё же говорится, недостаточно ясны и могут быть истолкованы по-разному — в том числе как метафоры⁴⁰.

Поэт и тайный еретик

При жизни Джона Мильтона его поэтическая диалогия «Потерянный рай»⁴¹ и «Возвращенный рай»⁴² воспринималась как образчик христианской ортодоксии. Сколь же велико было удивление общественности, когда в 1825 г. увидел свет ранее неизвестный трактат «О христианском учении»⁴³, представляющий иного Мильтона — вероотступника, подписавшегося едва ли не под всеми древними ересями, проросшими словно трава сквозь асфальт в протестантских диспутах XVII в. Наиболее предосудительны из них арианство и македонианство, подрывающие традиционную христианскую триаологию, однако есть тут и множество других доктрин (универсализм, арминизм, антиномизм, отрицание таинств, крещения детей, субботы и др.), из-за которых поэт — в случае обнаружения его сочинения — рисковал бы предстать перед судом по обвинениям, предполагающим высшую меру наказания.

В этом цветистом ряду спорных и еретических учений нашел свое место и тнетопсихизм. Правда, аргументация Мильтона не просто, как у Гоббса, посредственна в сравнении с овертоновской — она производна от последней. Как показывает литературовед Дени Сора⁴⁴, параллели очевидны не только на содержательном, но и на формальном уровнях: Милтон также определяет человека как «животное разумное», ссылается на места Писания, в которых грех отождест-

³⁹ Гоббс Т. Левиафан. С. 547.

⁴⁰ См.: Hobbes T. Leviathan. N. Y., 1997. P. 385.

⁴¹ Милтон Д. Потерянный рай. М., 2020.

⁴² Милтон Д. Возвращенный рай. М., 2018.

⁴³ Milton J. A Treatise on Christian Doctrine: Compiled from the Holy Scriptures Alone. Cambridge, 1825.

⁴⁴ См.: Saurat D. Milton: Man and Thinker. N. Y., 1925.

вляется со смертью и т. д.⁴⁵ На вывод о преимуществах взглядов также наводит обстоятельство, что в 1649 г. Мильтон, будучи секретарем Государственного совета, должен был составлять отчет об аресте морталистов и самолично наблюдать их перепалку с Кромвелем. Как бы то ни было, факт его знакомства с трактатом Овертона практически не вызывает сомнений.

Будучи согласными в общем, оба автора иногда расходятся в деталях. Так, если Овертон полностью отвергает существование души (назовем это *элиминативизмом*), то позицию Мильтона допустимо охарактеризовать как *материалистический холизм*, где под «душой» понимается человек целиком, являющийся физическим существом:

Человек — это живое существо, по своей природе единое и индивидуальное, неделимое и неразделенное, не состоящее, согласно распространенному мнению, из двух разделенных и различных природ, т. е. тела и души. Напротив, весь человек — душа, а душа — человек, т. е. индивидуальное, живое, чувствующее и разумное существо⁴⁶.

Кроме того, левеллер и поэт немного по-разному доказывают традиционизм: в отличие от Овертона, Мильтон считает, что душа создается из семени отца⁴⁷, и что душа Христа, имеющая сверхъестественное происхождение, должна обсуждаться отдельно⁴⁸.

Заключение

По сути, современный христианский физикализм представляет собой сформулированную в терминах аналитической теологии доктрину тнетопсихизма. Что же до психопанихизма, то автору настоящей статьи неизвестно ни одного случая, когда бы в актуальных дискуссиях по проблемам природы души и промежуточного состояния отстаивалась позиция, хоть сколько-нибудь напоминающая данное учение. Потому осторожно допущу, что психопанихизм утратил популярность еще в разгар протестантских споров XVI–XVII вв. и с тех пор не возродился и не имел каких-либо значимых рецепций.

Христианских физикалистов объединяют с их предшественниками-морталистами не только общие доводы (например, высказываемое еще Гоббсом, Овертоном и Мильтоном лингвистическое возражение против мнения о присутствии идеи души в Библии), но и во многом схожая постановка вопроса: к примеру, материалистический холизм Мильтона напоминает холизм нынешних физикалистов, определяющих человеческую личность как человека, взятого в полноте его физического природы.

⁴⁵ См.: Saurat D. Milton: Man and Thinker. P. 311–319. Кроме того, можно также, вероятно, говорить и об обратном влиянии: Овертон прибегает к образу вергильевского тирана Мезенция, к которому Мильтон ранее обращался в трактате «О разводе» (1643) (см.: Overton R. Mans Mortalitie. P. 35; Milton J. The Doctrine and Discipline of Divorce. N. Y., 2018. P. 126).

⁴⁶ Milton J. A Treatise on Christian Doctrine... P. 190.

⁴⁷ См.: Ibid. P. 192.

⁴⁸ См.: Ibid. P. 197.

В то же время сомнительно, что все современные авторы, называющие себя христианскими физикалистами, в должной мере знакомы с историко-философскими предпосылками отстаиваемой ими концепции. И поскольку многие теории аналитической теологии уже существовали в том или ином виде раньше, важно иметь ясное представление об их происхождении и развитии, дабы не тратить времени, изобретая философско-богословские велосипеды. В любом случае, хотя тнетопсихизм Нового времени и опирается на уже неактуальную для нас научную картину мира, прогресс в решении фундаментальных проблем догматического богословия попросту невозможен без внимательного отношения к интеллектуальному опыту прошлого.

Список источников

- Гоббс Т. Левиафан / пер. с англ. А. Гутермана. М.: РИПОЛ классик, 2021.
- Евсевий Кесарийский. Церковная история / под ред. Е. В. Кривушина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.
- Мильтон Д. Возвращенный рай / пер. с англ. О. Н. Чюмина. М.: Азбука, 2018.
- Мильтон Д. Потерянный рай / пер. с англ. Н. А. Холодковского. М.: АСТ, 2020.
- Татиан. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов в русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея Петра Преображенского. Репринтное издание. СПб.: Алетейя, 1999. С. 10–48.
- Blackburne F. A Short Historical View of The Controversy Concerning an Intermediate State and The Separate Existence of The Soul (1765) (reprint). N. Y.: Kessinger Publishing, 2008.
- Blackburne F. No Proof in the Scriptures of an Intermediate State of Happiness or Misery Between Death and the Resurrection. In Answer to Mr. Goddard's Sermon, preached at St. Edmunds-Bury, February 25th, 1756 (reprint). N. Y.: Gale ECCO, 2018.
- Bullinger H. The Second Helvetic Confession (reprint). N. Y.: Forgotten Books, 2007.
- Calvin J. Psychopannychia: The Sleep of the Soul (reprint). N. Y.: Ichthus Publications, 2018.
- Hobbes T. Leviathan. N. Y.: Touchstone, 1997.
- Milton J. A Treatise on Christian Doctrine: Compiled from the Holy Scriptures Alone. Cambridge: Cambridge Press, 1825.
- Milton J. The Doctrine and Discipline of Divorce. N. Y.: Forgotten Books, 2018.
- More T. Dialogue Concerning Heresies. Reprint. N. Y.: Scepter Pubs, 2016.
- Overton R. Mans Mortalitie. English Reprint Series. Liverpool University Press, 1968.
- Tyndale W. An Answer to Sir Thomas More's Dialogue. Cambridge: Cambridge University Press, 1850.

Список литературы

- Павлов А. С. Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 98–108.
- Сидорова О. Г. Сэр Томас Браун и его интеллектуальное наследие // Диалог со временем. 2021. № 75. С. 346–358.
- Чернов О. А. Учение Евстратия Константинопольского о посмертном состоянии души: полемика с гипнопсихистами и фнитопсихистами // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 114–134.
- Burns N. T. Christian Mortalism: from Tyndale to Milton. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Gavin F. The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church // Journal of the American Oriental Society. 1920. Vol. 40. P. 103–120.

Saurat D. Milton: Man and Thinker. N. Y.: Dial Press, 1925.

Secker P. J. Martin Luther's Views on the State of the Dead // Concordia Theological Monthly. 1967. Vol. XXXVIII (No. 7). P. 422–435.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Serii I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie.
2025. Vol. 120. P. 93–107
DOI: 10.15382/stur12025120.93-107

Alexey Pavlov,
Candidate of Sciences in Philosophy,
Research,
Institute of Philosophy,
of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia
pavlov.alexey@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4118-1827>

CHRISTIAN MORTALISM IN PROTESTANT THEOLOGY OF THE 16TH — 17TH CENTURIES

A. PAVLOV

Abstract: One of the most vibrant debates in the contemporary Christian analytic theology revolves around the problem of the ontological status of the soul. This issue is, in a sense, foundational. On the one hand, it intersects with philosophy of mind, as the soul is typically understood either as a conscious experience itself or as an immaterial substance that serves as its bearer. On the other hand, its resolution shapes our understanding of human nature and how we address the problem of the intermediate state: whether we continue to exist in the period between death and the resurrection at Christ's second coming, and if so, in what form. Substance dualists generally argue that human nature consists of both body and soul. They are challenged by Christian physicalists, who maintain that humans are purely physical beings. It might seem that Christian physicalism is a result of the current dominance of materialism in Anglo-American analytic philosophy. However, even in early Christianity, there were doctrines that either explicitly affirmed the materiality and mortality of the soul (thnetopsychism) or claimed that between death and resurrection, humans would neither think nor feel but remain in an unconscious state akin to deep sleep (psychopannychism). A millennium later, these ideas resurfaced in the debates among Protestant theologians of the 16th — 17th centuries. Yet, this line of argument remained largely overlooked until the 1972 publication of Norman Burns' monograph "Christian Mortalism: From Tyndale to Milton", which united thnetopsychism and psychopannychism under the umbrella term 'Christian mortalism'. Although certain advocates of the 'soul sleep' and 'soul death' doctrines (e.g., Luther, Hobbes, Milton) are widely known, Russian-speaking readers are largely unfamiliar with their views on human nature and the intermediate state. Moreover, Russian-language scholarship has not even addressed Christian mortalism itself. This article aims to fill all these gaps.

Keywords: analytic theology, Christian anthropology, Christian mortalism, Christian physicalism, intermediate state, soul problem.

References

- Blackburne F. (2008) *A Short Historical View of The Controversy Concerning an Intermediate State and The Separate Existence of The Soul (reprint)*. New York.
- Blackburne F. (2018) *No Proof in the Scriptures of an Intermediate State of Happiness or Misery Between Death and the Resurrection. In Answer to Mr. Goddard's Sermon, preached at St. Edmonds-Bury, February 25th, 1756 (reprint)*. New York.
- Bullinger H. (2007) *The Second Helvetic Confession (reprint)*. New York.
- Burns N. T. (1972) *Christian Mortalism: from Tyndale to Milton*. Cambridge.
- Calvin J. (2018) *Psychopannychia: The Sleep of the Soul (reprint)*. New York.
- Chernov O. (2020). “Uchenie Evstratii Konstantinopol'skogo o posmertnom sostoianii dushi: polemika s gipnopsikhistami i fnitopsikhistami” [Doctrine of Eustratius of Constantinople on the posthumous state of the soul: the controversy with hypnopsychites and thnetopsychites]. *Bogoslovskii vestnik*, vol. 1 (36), pp. 114–134 (in Russian).
- Eusebius (2013) *Historia ecclesiastica*. St. Petersburg (Russian translation).
- Hobbes T. (1997) *Leviathan*. New York.
- Hobbes T. (2021) *Leviathan*. Moscow (Russian translation).
- Milton D. (2020) *Paradise Lost*. Moscow (Russian translation).
- Milton D. (2018) *Paradise Regained*. Moscow (Russian translation).
- Milton J. (2018) *The Doctrine and Discipline of Divorce (reprint)*. New York.
- More T. (2016) *Dialogue Concerning Heresies (reprint)*. New York.
- Overton R. (1968) *Mans Mortalitie (reprint)*. Liverpool.
- Pavlov A. (2022) “Khristsianskii fizikalizm: na rubezhakh pravoslavnoi antropologii i analiticheskoi filosofii soznaniya” [Christian physicalism: on the frontiers of Orthodox anthropology and analytic philosophy of mind]. *Voprosy filosofii*, vol. 6, pp. 98–108 (in Russian).
- Saurat D. (1925) *Milton: Man and Thinker*. New York.
- Secker P. J. (1967) “Martin Luther's Views on the State of the Dead”. *Concordia Theological Monthly*, vol. XXXVIII, no. 7, pp. 422–435.
- Sidorova O. (2021) “Ser Tomas Braun i ego intellektual'noe nasledie” [Sir Thomas Browne and his intellectual heritage]. *Dialog so vremenem*, vol. 75, pp. 346–358 (in Russian).

Статья поступила в редакцию 25.04.2025

The article was submitted 25.04.2025