

СЕРИЯ «БОГОСЛОВИЕ И НАУКА»

Серия посвящается диалогу между богословием и наукой и включает книги по основным проблемам этого диалога: научной и богословской методологии, богословию и философии науки, взаимоотношению религиозной веры, богословского и научного познания, биоэтике, космологии, теориям эволюции и возникновения жизни, истории взаимоотношений ученых и религиозных деятелей и т.д.

Б О Г О С Л О В И Е И Н А У К А

Вера и знание: взгляд с Востока

Под редакцией Терезы Оболевич

ИЗДАТЕЛЬСТВО



М О С К В А

ББК 20.1
УДК 215
В 310

Издание осуществлено при поддержке организаций
Copernicus Center Foundation и *John Templeton Foundation* (project «*The Limits of Scientific Explanation*»)

Вера и знание: взгляд с Востока / Под ред. Терезы Оболевич (Серия «Богословие и наука»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – viii + 200 с.

ISBN 978-5-89647-251-3

Отношение веры и знания как богословская и философская проблема обсуждается с тех пор, как христианство пришло в античный мир. Эта тема относится к числу «вечных» и, по крайней мере, к нашему времени она отнюдь не исчерпана. Каждый новый сдвиг в научном познании обнаруживает здесь новые трудности и новые перспективы. В данной книге выявляются именно те проблемы и конфликты, которые возникают в контексте современных научных взглядов.

Весьма важно, что в ней представлен особый взгляд на проблему, выраженный в подзаголовке как «взгляд с Востока». Разговор о вере и знании, как правило, связан с идеями, разработанными в западной христианской традиции, взгляд же восточного христианства оказывается в тени. Этот пробел и восполняет сборник, в котором выявляются те повороты темы, которые обусловлены греческим и русским православным контекстом. Существенно, что авторы при этом не упускают из виду и наиболее значимые концепты, разработанные в европейской философии и богословии

Верстка: Светлана Опарина
Обложка: Надежда Павлючик

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2014
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316,
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	vii
Алексей Нестерук Вселенная как насыщенный феномен: христианская концепция творения в свете современной философии и науки	1
Димитрий Кирьянов Божественное действие и современная наука: проблемы интерпретации.	67
Кирилл Копейкин Замечания к истории взаимоотношений науки и богословия в России.	82
Сергей Гриб О возможности диалога между наукой и религией на основе русской православной традиции.	103
Владимир Катасонов О границах «в принципе безграничной» науки	113
Светлана Коначева Возможности и границы применения онтологических категорий в интерпретации святоотеческого учения о личности	138
Андрей Гриб Православие и развитие математики	159
Галина Муравник Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с «научными» креационистами	169
Сведения об авторах.	199

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблема отношения между верой и знанием многогранна. Сюда относятся как вопросы, затрагивающие взаимосвязь философии и богословия, так и вопросы, касающиеся соотношения между наукой и богословием (или шире – между наукой и религией). В последнее время на Западе тема *Science and Religion* получила статус научной дисциплины. Также и в восточном христианстве данная проблема многократно рассматривалась на академическом уровне. Здесь стоит упомянуть хотя бы кафедры научной апологетики, существовавшие в России в дореволюционных духовных академиях и вновь созданные в наше время, а также многочисленные лекции, конференции, публикации (как в России, так и за рубежом), которые свидетельствуют о неподдельном интересе к вопросам соотношения веры и знания (в самом широком смысле этого слова: как гуманитарных дисциплин, так и логики, математики и естественных наук).

В настоящем сборнике проблема отношения между верой и знанием в восточном христианстве обсуждается не только в историческом плане, но также в аналитическом аспекте. Авторы книги – известные специалисты, которые занимаются естественными дисциплинами и в то же время пытаются указать пути диалога с православием.

Алексей Нестерук в обширном исследовании «Вселенная как насыщенный феномен: христианская концепция творения в свете современной философии и науки» рассматривает фундаментальную проблему творения мира в контексте патристического богословия (прежде всего св. Максима Исповедника) и современных философских концепций и научных теорий. Автор подчеркивает христологическое и антропологическое измерение творения, а также трансцендентный и имманентный аспекты отношения между Творцом и тварью.

Протоиерей Димитрий Кирьянов в статье «Божественное действие и современная наука: проблемы интерпретации» анализирует западные философские концепции божественного действия в контексте современного научного знания, а также рассматривает актуальность восточно-христианского подхода, восходящего к св. Максиму Исповеднику.

Протоиерей Кирилл Копейкин в исследовании «Замечания к истории взаимоотношений науки и богословия в России» представляет данную проблему с исторической точки зрения (начиная с XVII века – эпохи так называемой «научной революции» по настоящее время) и в перспективе будущего науки как таковой, указывая на ее связь с богословием.

Сергей Гриб в эссе «О возможности диалога между наукой и религией на основе русской православной традиции» рассматривает некоторые примеры взаимоотношения веры и знания в православной традиции и рассуждает о ее перспективах.

Владимир Катасонов в статье «О границах “в принципе безграничной” науки» размышляет о понятии науки в свете учения Джона Локка, Мартина Хайдеггера и о. Сергия Булгакова, показывая, что онтологическая сущность вещи для научного познания недоступна и это открывает путь к метафизике и богословию.

Светлана Коначева в тексте «Возможности и границы применения онтологических категорий в интерпретации святоотеческого учения о личности» дает обзор философии Хайдеггера в свете патристической и неопатристической традиции, указывая перспективы применения хайдеггеровского аппарата для решения богословских проблем.

Андрей Гриб в эссе «Православие и развитие математики» рассматривает некоторые аспекты отношения советских математиков к православной вере и отслеживает предпринимаемые ими попытки применения математики к решению религиозных вопросов.

В заключительной статье Галины Муравник «Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с “научными” креационистами», отстаивающей позицию эволюционизма в духе Пьера Тейяра де Шардена, представлены современные дискуссии православных эволюционистов с креационистами.

Как уже отмечалось, авторы текстов выражают различные точки зрения и обсуждают проблему отношения между верой и знанием с разных сторон. Мы надеемся, что такой подход позволит не только шире и глубже взглянуть на данную проблематику, но и даст импульс для дальнейших дискуссий. Выражаем искреннюю признательность проф. Григорию Борисовичу Гутнеру за внимательное рецензирование сборника.

Тереза Оболевич

Алексей Нестерук

**ВСЕЛЕННАЯ КАК НАСЫЩЕННЫЙ ФЕНОМЕН:
ХРИСТИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТВОРЕНИЯ
В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ**

ВВЕДЕНИЕ

Современные дискуссии о взаимоотношении христианского богословия и науки вынуждены в той или иной мере иметь дело с богословской проблемой творения. Богословие предполагает обращение к божественному, и тем самым проводится четкое различие между этим миром (который изучает наука) и Богом, который его сотворил. В этом онтологическом различии и закодирован смысл проблематики творения как случайности, или свободной обусловленности мира¹. Задача диалога между богос-

¹ Для введения в богословскую проблематику творения см. классическую работу о. Г. Флоровского «Тварь и тварность», опубликованную в журнале *Православная мысль*, 1928, № 1, сс. 312-346 (недавнее переиздание этой статьи см. в сборнике: Г. Флоровский, *Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии*. СПб., 2005, сс. 280-315. См. в том же сборнике «Идея творения в христианской философии», сс. 316-342). Существует множество современных работ по проблеме творения, имеющих как исторический, так и систематический характер. См., например, G. May, *Creation Ex Nihilo: The Doctrine of «Creation out of Nothing» in Early Christian Thought*. Edinburgh, 1994; T. Torrance, *Divine and Contingent Order*. Edinburgh, 1998; W. Pannenberg, *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*. Louisville, Ky., 1993; W. Pannenberg, *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*. West Conshohocken, 2008; E. Theokritoff, *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*. Yonkers, 2009; M. Barker, *Creation: A Biblical Vision for the Environment*. London, 2010.

ловием и наукой состоит в том, чтобы прояснить в современном философском и научном контексте значение того, что понимается под сотворением мира из ничего. Вопреки написанному Карлом Бартом в сороковые годы XX столетия о том, что «не существует научных проблем, вопросов, возражений и помощи в отношении того, что Священное Писание и христианская церковь понимают под божественной деятельностью сотворения»², необходима современная интерпретация доктрины сотворения для прояснения либеральному сознанию смысла того, что в связи с этим постоянно цитируется в библейских текстах³. Это в первую очередь касается взгляда на вселенную как сотворенную в свете современного естествознания, особенно космологии. Также это касается понимания учения о сотворении мира из ничего для прояснения смысла человеческого состояния как неотделимой части тварного мира.

Дискуссия между наукой и христианством состоит в попытке установить истинность суждений в отношении наличного бытия либо на основе убеждения о самодостаточном существовании мира в соответствии с законами природы, либо как укорененном в его ином, потустороннем и сверхмировом начале, допускающем нахождение знаков его присутствия в этом мире. С научной точки зрения последнее означало бы, что этот мир, где действуют случайные законы, должен иметь основание этой случайности в «других внемировых законах», которые в своих реализациях содержат фактическое основание этого мира. Это сводило бы вопрос о фактической наличности этого мира к его предполагаемой включенности в более широкую «реальность», и неважно при этом подразумеваем ли мы здесь Божество⁴ или какой-то трансми-

² К. Barth, *Church Dogmatics*. Transl. by G. T. Thomson et al. Edinburgh, 1936–1977, vol. III/I, p. ix.

³ Ср.: W. Pannenberg, *The Historicity of Nature*, p. 25.

⁴ Говоря о божественном присутствии в мире, мы исходим из присущего христианству панэнтеизма: Бог присутствует в мире, не исчерпывая при этом своей сущности как трансцендентный миру. Он присутствует в отсутствии. Соответственно, говоря о Боге как более широкой «реальности», в которую включен мир, мы используем метафорический язык: речь идет о зависимости, обусловленности мира от Бога, который, присутствуя в своих знаках, тем не менее, остается за пределами мира. См.: *In Whom We Live and Move and Have Our Being*:

ровой принцип наподобие мультивселенной (*multiverse*)⁵. Однако все попытки «описать» сотворение или построить его модели наталкиваются на одну принципиальную трудность. Такое описание может быть осуществлено в абстракции, когда само сотворение и то, что творится, представляются как «объекты». Но сделать это непротиворечиво невозможно в силу того, что ни вселенная, ни человеческая жизнь как манифестации сотворения не могут стать предметами исследования, в котором не прояснена установка сознания. Действительно, говоря о сотворении, мы подразумеваем в первую очередь свое собственное сотворение и границы своих тварных возможностей по осознанию его смысла. Это предполагает мысленный выход за рамки фактической наличности жизни и попытке осмыслить ее, так сказать, из некоей «внешней» по отношению к ней самой перспективе. Однако, как это давно отстаивалось представителями философии экзистенциализма, такой внешний взгляд неправилен, ибо он противоречит фактической данности жизни как того исходного факта и события, из горизонта которого разыгрывается все мироустройство.

В таком ракурсе проблема может быть сформулирована так: поскольку выход из того, что предполагается сотворенным, невозможен, как можно рассуждать о сотворении в соотнесении с неким внемировым трансцендентным, оставаясь имманентным тварному миру? Или, другими словами, как можно удержать признаки сотворенности мира, его случайной обусловленности по отношению к Богу, оставаясь имманентным миру? В любой философии, исходящей из априорной данности когнитивных способностей, изнутри которых конституируются явления, трансценденция глубоко проблематична и, по сути, невозможна. Это присуще как Канту, для которого любая попытка трансцендировать представляла собой заблуждение разума, выражаемое, например, с помощью ан-

Reflections on Panentheism in a Scientific Age. Ed. by Ph. Clayton, A. Peacocke. Michigan – Cambridge, 2004.

⁵ Идея мультивселенной в современной космологии соответствует древнему представлению о множественности миров. Читатель может обратиться к статье М. Тегмарка, в которой приведена современная классификация представлений и моделей мультивселенной: M. Tegmark, «Parallel universes», в *Science and Ultimate Reality*. Ed. by J. D. Barrow, P. C. W. Davies and C. Harper. Cambridge, 2003, pp. 459–491. Для более полного ознакомления с проблематикой можно рекомендовать сборник статей: В. J. Carr, *Universe or Multiverse*. Cambridge, 2007.

тиномий, так и Гуссерлю, согласно которому суть феноменологии представляла радикальную борьбу с трансцендированием. Однако и в том и в другом случае предполагалось, что задавать вопрос об обосновании фактической данности самих когнитивных способностей невозможно. Их происхождение не может быть объяснено философией, а любые гипотезы на этот счет являются наивными профанациями, сформулированными в естественной установке сознания. Соответственно, если мерилom диалога между наукой и богословием брать либо критическую философию Канта, либо феноменологию Гуссерля, диалог проблематичен просто в силу того, что богословие как опыт божественного не подпадает под рубрики дискурсивной способности суждения⁶. Другими словами, сам религиозный опыт, т.е. опыт богообщения, будучи личностным и плохо поддающимся обобщающим рациональным формулировкам, не может получить своего исчерпывающего выражения на уровне разума. Речь идет не о том, что вере не присущ разум вообще: это, конечно, не так, ибо сам Христос, именем которого называют себя христиане, есть Логос, т.е. разум, который был явлен людям как носителям маленьких *логосов*. Речь идет о том, что «рациональность» опыта богообщения другая по сравнению с рациональностью, присущей научному исследованию. Сама возможность и историческая наличность диалога между наукой и богословием демонстрирует, что у них имеется общая почва, и эта почва есть их разумность, вытекающая из их общей принадлежности делам человека. Однако эта разумность не есть внебогословская или венаучная: она присуща как вере, в которой есть разум, так и научному поиску, который укоренен в скрытых верованиях. Но эта разумность не есть нечто простое и доступное для рефлексии, ибо она есть, если так можно выразиться, «высшая разумность плоти»⁷

⁶ Известно, что для Гуссерля было личной проблемой согласовать христианскую веру практикующего лютеранина с философской строгостью феноменологического метода, для которого все данные сознания, основанные на откровении и мистическом опыте, представляли серьезную проблему. См. R. A. Mall, «The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Philosophy and Theology», в *Husserl Studies*, 1991, no 8, pp. 1-15.

⁷ О важности «плоти» (а не только тела) для познания мира, плоти, через которую и в которой осуществляется контакт с миром, о плоти, которая является самым близким для нас и, следовательно, необъективируемым, говорили такие философы, как Г. Марсель, М. Мерло-Понти, М. Анри, Ж.-Л. Марион. Но предтечей

как единосушее с миром и сопереживание божественного как источника мира и жизни.

Разумность богословия предполагает, что мы должны уметь рассуждать о Божьем присутствии в этом мире. Это присутствие не доказывается рационально, а формулируется как герменевтика опыта Бога в мире. Диалог между наукой и богословием в таком случае становится предметом гуманитарного исследования о смысле соотносительности богословской и научной герменевтики тварного мира. В этой герменевтике предполагается *трансценденция Бога в мир*: он присутствует в мире, есть знаки его присутствия, выражаемые языком и соотносимые с положениями научных теорий. Но что такое трансцендирование Бога в мир, остается невыразимым содержанием акта веры и опыта богообщения, который сам по себе не рационализуем. Христианство предлагает такое понимание диалога, в котором религиозная герменевтика творения и сам научный дискурс получают свое основание в вере. Например, чтобы проводить исследование нужно верить в реальность того, что изучается. Но эта вера, как жизненная уверенность, проистекает из событий жизни как божественного дара. Сама фактичность научной герменевтики мира имеет происхождением богообщение, а тем самым трансценденция содержится в самом факте жизни, если последняя понята не только в ее эмпирической и инстинктивной конкретности, а в ее соотносительности со всем бытием⁸. Другими словами, сама возможность вопрошания о сотворенности отдельного существа или всего мира и есть экзистенциальная трансценденция, заложенная в существовании. Таким образом, коль скоро речь заходит о личностном существовании, речь также идет и о сотворенности, ибо личностное существование предполагает общение, видение лица другого, об-

всех их был Ф. Ницше, писавший: «“Я” – говоришь ты и гордишься этим словом. Но более велико – во что ты не хочешь верить – твоя плоть и ее великий разум (*dein Leib und seine grosse Vernunft*): они не говорят “Я”, но делают его» (Ф. Ницше, «О презирающих тело», в его же, *Так говорил Заратустра*. Пер. Я. Голосовкера, ч. 1. М., 1990, с. 26).

⁸ Эта соотносительность с «обществом» всех вещей в мире была охарактеризована французским писателем и философом Полем Клоделем с помощью термина «католичность». Не имея представления о такой соотносительности, т.е. не имея универсальной, католической идеи, понять смысл жизни и ее значение невозможно (см.: P. Claudel, *Positions et propositions*. Paris, 1934, p. 9).

щаясь с которым кто-то становится личностью, т.е. действительно существующим. Последнее предполагает важнейший аспект переживания личностного абсолютного или бесконечного, т.е. соизмеримости всему творению не в смысле пространственно-временного охвата, а в смысле своей фундаментальной инаковости по отношению к нему.

Важно осознать, что экзистенциальная трансценденция делает бессмысленным любые попытки представить ее наивно, в естественной установке сознания, как некое преодоление этого мира или выход за его пределы: подобное просто невозможно для воплощенных существ, ибо Земля духовно центральна, ибо она есть плоть человека. Соответственно, представления о других мирах остаются не более чем ментальными образами, т.е. не столько трансценденциями, сколько эйдетическими вариациями на уровне умопостигаемых форм, которые, оставаясь тварными, если и выводят нас куда-то, так это в другие духовные реальности того же тварного мира. Такая «трансценденция» не выводит нас к божественному, и христианская история предостерегает от этого. Как пронизательно подчеркнуто у В. Лосского: «Тайны Божественного домостроительства совершаются на земле, и вот почему Библия приковывает наше внимание к земле»⁹. Она запрещает нам рассеиваться в беспредельных космических мирах и хочет освободить нас от узурпации падших ангелов и соединить с одним Богом. «В нашем падшем состоянии мы фактически не можем определить места нашей вселенной среди беспредельных миров»¹⁰. Последняя цитата в особенности примечательна, ибо, говоря о сотворении мира в богословии, мы говорим не только о сотворении этой видимой вселенной, но и о сотворении других невидимых миров, которые могут иметь «физическое» воплощение, а могут и не иметь. Главное то, что смысл и необходимость в апелляции к этим мирам ставятся под вопрос просто в силу того, что нам не должно быть никакого дела до них, ибо мы не в силах понять их смысл и предназначение так же, как до конца не можем понять смысл фактической данности мира, в котором живем. Но тогда экзистенциальный вопрос о сотворении сужается: речь

⁹ В. Н. Лосский, *Догматическое богословие*. М., 1991, с. 235.

¹⁰ Там же, с. 234.

идет не о сотворении мира вообще, а о сотворении *этого мира как его наличной данности человеку*. Таким образом, здесь важна не «динамика» творения как его герменевтика (будь то библейская или современная научная), а понимание творения как приведение человека в этот мир, постановка его лицом к лицу с этим миром так, чтобы этот человек видел Бога присутствующим в этом мире. Другими словами, касаясь сотворения или сотворенности, мы говорим о познании Творца, т.е. о богословии, понимаемом, как это было выражено архимандритом Софронием (Сахаровым), «не как домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведание о том бытии, в которое действием Святого Духа человек был введен»¹¹. Вопрос о сотворении есть вопрос о сотворении человека в сущностном облици этого мира, но в божественном образе. Сотворение мира есть сотворение такого мира, в котором возможен человек, могущий познать Бога. И здесь всплывает христологический аспект проблемы сотворения.

Как известно, св. Афанасий Великий отмечал, что произведений тварного мира было достаточно, чтобы от тварного заключить ко творцу. Но человек впал в ошибку и потерял способность подобного узнавания Божьего присутствия в мире. Именно поэтому Бог-Отец вынужден был послать своего Сына, чтобы напомнить человеку о себе¹². Но поскольку само воплощение было инициировано Духом Святым, не явленным в рубриках пространства и времени, то мы опять приходим к тому, что богословие творения есть поведание о таком бытии, в которое действием Духа Святого был введен человек в образ превечно замысленного воплощения Слова Божьего. Здесь происходит некое «христо-геоцентрическое» усечение проблемы творения, ибо воплощение, как элемент божественного домостроительства, подразумевает наличие такой вселенной, в которой был бы возможен человек, т.е. чтобы был возможен приход Сына Божьего в человеческом теле. Но тогда момент удержания трансцендентного в сотворенном мире равносильен

¹¹ Арх. Софроний (Сахаров), *Преподобный Силуан Афонский*. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2002, с. 171.

¹² Св. Афанасий Великий, «Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти», 12, в его же, *Творения в четырех томах*. Т. 1, М.: МДА, 1994, с. 206.

удержанию в структурах физического мира двойственной природы Слова-Логоса Божьего, который, с одной стороны, присутствовал в человеческом теле в рубриках пространства и времени, а с другой стороны, оставаясь Богом истинным от Бога истинного и вечно сидящим одесную Отца, оставался соприсутствующим (как Творец) во всех местах тварного мира.

Удержание христологического начала означало бы восприятие пространственной протяженной формы вселенной через призму ее отношения к Богу как Творцу, так и Попечителю вселенной¹³. Будучи сотворенным Логосом и через Логос, этот мир манифестирует пространственный парадокс события Христа: его внеприсутственное присутствие в Палестине 2000 лет назад, присутствие, которое *в* пространстве, но не *от* пространства; локальное историческое присутствие эквивалентное всеприсутствию, лишенному какой-либо пространственной протяженности¹⁴. Но тогда сотворенность мира, как следствие акта любви Святой Троицы, означает глобальную пространственную и временную соотнесенность всех мест тварного мира просто в силу того, что этот мир есть «момент» и «событие» божественной любви. Сотворенность мира в этом случае должна не только указывать, как это делает современная космология, на некий уникальный момент в прошлом вселенной, в котором «все было во всем» и из которого все начало быть. Она должна указывать на актуальное всеприсутствие человеческого взгляда, сотворенного в образе самого Христа, во всех пространственно-временных протяженностях вселенной. Это

¹³ Но поскольку для тварных существ божественный образ мира всегда остается запредельным и потусторонним *по природе*, речь здесь идет об удержании образа мира в архетипе Христа *по благодати*, т.е. без нарушения онтологических границ между Богом и тварью (см. Г. Флоровский, «Тварь и тварность», с. 310). Можно выразить эту мысль по-другому: божественный образ мира можно связать с его воипостазированной идентичностью. Но, поскольку при этом остается трансцендентный зазор между Тем, Кто воипостазирует, и тем, что воипостазировано, любые догадки об идентичности вселенной, даже если они сопровождаются благодатным озарением, не отражают образа мира в той мере, как он присутствует в божественной природе. Мы способны «видеть» образ мира, его идентичность лишь через «тусклое стекло, гадательно» (1 Кор 13:12).

¹⁴ Подробному обсуждению пространственного парадокса воплощения посвящена книга: Т. Торранс, *Пространство, время и воплощение*. Пер. А. Нестерука, М.: ББИ, 2010.

было бы тем удержанием трансцендентного в творении, т.е. имманентном, которое преодолевало бы физическое представление, согласно которому вся вселенная разбита на непересекающиеся причинно-несвязанные сегменты, так что нам явлена непосредственно лишь ее бесконечно малая часть. Сама интуиция вселенной как целого, несмотря на ее принципиальную эмпирическую непроверяемость, являет собой тот архетипический след в сознании человека о мире до грехопадения, когда он обладал знанием «всего во всем» и когда трансцендентное являло себя в имманентном, не умаляя себя. В этом смысле трансценденция есть качество разума человека позиционировать себя соборно, католически со всеми уровнями бытия, качество, происходящее из божественного образа, т.е. архетипа самого Христа. Упомянутое качество разума, его «преданность» божественному образу, т.е. «богословская преданность», раскрывается учением о том, что человек стремится понять предлежащий смысл существ и вещей не согласно их «природе» (которая естественным образом раскрывается в науке), но через цели и финальные причины этих существ и вещей по отношению к месту и целям человека в тварном мире. Такое понимание не является тем, что можно выразить с помощью физики и биологии. Оно основано на идеалах и религиозной уверенности о человеке как венце творения. И именно поэтому, имитируя божественный образ, человек хочет познавать вещи и существа не в соответствии с их очевидной природной данностью, а как результат их видения и интерпретации в соответствии со своей *свободной волей*¹⁵. «Богословская преданность», таким образом, есть способность подходить к вещам и видеть в них божественное присутствие вопреки их вопиющей эмпирической очевидности, то присутствие, которое только и может быть раскрыто человеку как

¹⁵ Богословский исток этого наблюдения можно найти в греческой патристике, а именно у преп. Максима Исповедника, в котором он объясняет, что Бог познает вещи в соответствии со своей волей. «Будучи спрошены некими из кичащихся образованностью внешних о том, как, по мнению христиан, Бог знает существующие (...) они [им] ответили, что Бог ни чувственно-воспринимаемые [вещи] не знает чувственно, ни умопостигаемые – умозрительно (...). Так вот: мы (...) утверждаем, что Он знает существующие [вещи] как собственные воли» (*Ambigua* 7, PG 91, 1085b). Данный перевод заимствован из книги: *Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. Сост. Г. И. Беневиц и др. СПб., 2007, сс. 267, 269.

носителю свободной воли, открытому по отношению к приглашению Духа Святого.

Сама возможность научной космологии как науки о сотворенной вселенной в целом обусловлена возможностью выйти за рамки эмпирических астрономических фактов и в полете мысли апеллировать к представлению о целостности мира или вселенной. Свобода воли человека проявляет себя здесь как желание быть соизмеримым со всей вселенной несмотря на физическую невозможность этого. Ментальный образ вселенной как целого, т.е. образ всего тварного мира, является *волеизъявлением* человека и «познание» вселенной как целого возможно лишь как это самое волеизъявление. Поскольку вселенная как целое, как тварный мир вообще, не может стать предметом исследования по типу того, как исследуются объекты¹⁶, космологические рассуждения о вселенной и ее сотворении, даже если им придан сложный математический вид, являются по-прежнему позывами свободной воли в человеке провозгласить абсолютную ценность человеческой жизни, которая, как дар и событие богообщения, есть со-вечное и тем самым соизмеримое со вселенной и со всем творением.

Из сказанного нами можно сделать вывод о том, что вопрос о сотворении не касается «деталей» сотворения. Современные космологические модели, а точнее метафоры творения, включая модели так называемой мультивселенной, вряд ли проливают свет на сотворение, понимаемое богословски. Всем этим моделям присуща общая черта, а именно апелляция к умопостигаемым математическим формам, которые якобы соответствуют физической реальности, отделенной от нас миллиардами лет. Несмотря на то, что онтологический статус этих математических конструктов остается непроясненным, ясно то, что все они являются компонентами тварного мира, мира идей или платоновских форм, которые отнюдь не есть инобытие в богословском смысле. Рассматриваемые под этим углом, все космологические модели

¹⁶ См. мои статьи: A. V. Nesteruk, «Cosmology at the Crossroads of Natural and Human Sciences: is Demarcation Possible?», в *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2011, part 1, vol. 4, no 4, hh. 560-576; A. V. Nesteruk, «Towards Constituting the Identity of the Universe: Apophaticism and Transcendental Delimiters in Cosmology», в *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2012, vol. 5, no 3, pp. 358-394.

утверждают лишь одно, а именно то, что в попытке подойти к границе физического мира человеческий разум с неизбежностью обращается к идеальным умопостигаемым образам этой границы, строя своеобразную герменевтику перехода от умопостигаемого к физическому и наоборот, которая выдается, по чисто философской ошибке, за герменевтику трансцендирования и сотворения в абсолютном богословском смысле¹⁷. Однако, несмотря на всю тщетность осуществить трансценденцию, соблюдая нормы научной рациональности, космологические спекуляции на темы сотворения оказываются полезными и вносящими вклад в веки существующую *мифологию* творения. Они являют собой бесконечное приближение к тайне сотворения, используя обозначения физики и математики, понимая заранее, что смысл того, что ими обозначается, никогда не будет исчерпан. Интерпретированные же феноменологически, космологические модели творения ставят нас перед проблемой того, как человеческая субъективность проявляет и структурирует себя, когда она приближается к предельным вопросам о смысле своего собственного существования. Космологический дискурс сотворения вселенной оказывается потому очень близким феноменологической проблематике рождения человеческой личности. Космология своеобразно имитирует в математических формах процесс раскрытия «события сотворения» как принципиально нефеноменализируемого, т.е. неконституируемого, изнутри познавательных способностей человека как аспекта тварного мира¹⁸: именно в этом просматри-

¹⁷ Философская и богословская интерпретация двух известных моделей начала вселенной (Хоукинга и Пенроуза) была осуществлена в главах 4 и 5 моей книги: А. Нестерук, *Логос и космос: Богословие, наука и православное предание*. Пер. М. Карпец (Гольбиной). М.: ББИ, 2006.

¹⁸ Связь между феноменологией рождения и происхождения вселенной была обсуждена в книге А. Nesteruk, *The Universe as Communion*. London, 2008, pp. 247-250. См. также А. Nesteruk, «From the Unknowability of the Universe to the Teleology of Reason», в *Knowing the Unknowable: Science and Religions on God and the Universe*. Ed. by J. Bowker. London, 2009, pp. 63-86 (авторизованный перевод на русский язык: А. Нестерук, «От непознаваемости вселенной к телеологии человеческого духа», в *Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология*. Ред. А. Гриб. М., 2008, сс. 101-121). Аналогия, развитая нами отличается от гипотезы «генетического подобия» между эволюцией вселенной (космогенез) и внутриутробным развитием человека (антропогенез) высказанной

вается присущая человеку тревога от непонимания своего собственного происхождения; эта тревога проецируется на космологические модели начала мира.

Итак, вопрос о сотворении и о тварном есть вопрос о смысле фактической наличности того, что дано человеку в его жизни. Эта фактичность констатируется в научном поиске, но никогда не раскрывается до конца. Здесь имеется определенная аналогия с богословием: отцы церкви учили, что богословие может утверждать, что Бог есть, но оно не в силах ответить на вопрос: «Что именно есть Бог?» Научная космология не только утверждает, что вселенная как целое имеет место быть, но ее научные теории пытаются ответить на вопрос: «Что именно есть вселенная?» Однако, будучи сотворенной из ничего, т.е. будучи открытой проявлению любой возможности этого ничего, вселенная естественно сопротивляется любой попытке раскрыть смысл ее идентичности как ее «имени». Последнее всегда будет ускользать от законченных определений, оставляя исследователя с неизбежным неотвеченным и неотвечаемым вопросом: «Почему вселенная есть и почему она такова как она есть?»¹⁹ Иногда в научной космологии возник-

А. Н. Павленко. См., например, А. Н. Павленко, «Место хаоса в новом мировом порядке», в *Вопросы философии*, 2003, № 9, сс. 39-53 (47-48). В последнем случае генетическое подобие утверждалось на уровне физико-биологического единения между вселенной и человеком. В нашем же случае речь идет о феноменологической закрытости момента возникновения вселенной и момента зачатия человека и путях, на которых сознание человека пытается эксплицировать эту тайну в самом вопрошании о вселенной и о себе, как процессе, направленном в будущее. Раскрытие смысла рождения и образования вселенной обладает скрытой телеологической направленностью: *телос* космологического исследования так же, как и понимания отдельно взятой жизни состоит в раскрытии *события* начала. См. детали в А. V. Nesteruk, «The Origin of the Universe and Event of Birth: Phenomenological Parallels», в *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2012, vol. 5, no 2, pp. 172-205.

¹⁹ См. более подробно А. V. Nesteruk, «Towards Constituting the Identity of the Universe». В действительности космологи всегда осознавали это. Как пример, можно указать на известного космолога Дениса Шаму, который в его интервью в 1978 году подчеркивал принципиальное различие между предельными вопросами о фактичности вселенной и исследованием ее свойств: «Ни один из нас не может понять, почему вообще существует вселенная, почему что-либо должно существовать. Это предельный вопрос. Но в то время, как мы не в силах ответить на этот вопрос, у нас по крайней мере имеется прогресс в отношении

кает иллюзия и, соответственно, надежда, что, отвечая на вопрос типа: «Что?», когда-нибудь будет дан ответ и на вопрос: «Почему?» Однако такая надежда является *телеологической* и может быть даже *эсхатологической*. Телеологической, ибо она движет научный поиск в определенном направлении: в космологии этот поиск как процесс человеческой истории направлен в будущее, но его предметом является предполагаемое (т.е. полагаемое в акте веры) прошлое вселенной, из которого «все стало быть»²⁰. Эсхатологической, ибо она связана с надеждой человека (как его упованием) на обретение этого знания как знания о самом себе, т.е. знания «всего во всем» самого человечества, т.е. его единства²¹.

СОТВОРЕНИЕ В ЕСТЕСТВЕННОЙ УСТАНОВКЕ СОЗНАНИЯ ИЛИ ТО, КАК НЕ СЛЕДУЕТ РАССУЖДАТЬ О ТВАРИ И ТВАРНОСТИ

Когда христианское богословие в писаниях отцов церкви и многочисленных комментариях утверждает, что мир сотворен Богом из ничего, т.е. мира не было до того, как он начал быть, оно невольно подразумевает, что сотворение мира трактуется в терминах темпоральности, присущей этому миру. Это происходит несмотря на то, что, говоря о сотворении и сотворенности, богословие в первую очередь имеет в виду случайную фактичность мира, его свободную обусловленность (*contingency*) по отношению к внемировому основанию, т.е. к Богу. Темпоральность присутствует в размышлениях о сотворении просто в силу логического полагания того, что фактически наличному миру «предшествовало (в рубриках мирового времени) нечто», что этим миром не

более простого вопроса, а именно того, *что же есть вселенная как целое*» (цит. по: Н. Kragh, *Cosmology and Controversy. The Historical Development of Two Theories of the Universe*. Princeton, 1996, p. xi. Курсив наш – А.Н.).

²⁰ См. А. V. Nesteruk, «Cosmology and Teleology: Purposiveness in the Study of the Universe through the Reading of Kant's Third Critique», в *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2012, vol. 5, no 9, pp. 1304-1335.

²¹ Идея единства человечества, как надежда человека на обретение познания этого единства в эсхатологическом пределе, обсуждается в статье: Г. Б. Гутнер, «Идея человечности», в *Методология науки и антропология*. Ред. О. Тенисаретский, А. Огурцов. М., 2012, сс. 170-192.