

А-6
ПБ

Богословие
и наука



ДЖОН ПОЛКИНХОРН

ВЕРА

ГЛАЗАМИ ФИЗИКА

Вера глазами физика

Богословские заметки мыслителя «снизу–вверх»

Предисловие к русскому изданию

Я очень рад тому, что мои гиффордские лекции переведены на русский язык. За время моей научной карьеры у меня было много контактов с представителями русской теоретической физики. Особенно большое влияние оказали на меня работы Льва Давидовича Ландау, ученого глубочайшей интуиции и широчайших познаний. Но как бы высоко ни оценивал я науку, позволяющую нам понять великолепную картину физической вселенной и ее историю, тем не менее, еще больше меня волнуют и еще более значительными мне представляются религиозные прозрения, которые позволяют увидеть божественный Разум и Волю, лежащие за пределами того, что может раскрыть наука. Для меня большая честь поделиться с русскоязычным читателем некоторыми соображениями на этот счет.

Наука и богословие едины в убеждении, что существует некая истина относительно природы вещей, которая может быть открыта и принята. Подобное единство особенно важно в наш постмодернистский век, ибо оно противостоит широко распространенному мнению, будто человеку доступны лишь различные взгляды, но не истина. Конечно, наука и религия имеют дело с разными аспектами истины, относящейся к одному миру — миру человеческого опыта. Объект научного исследования — объективные явления, которые можно проверить экспериментальным путем, в то время как религия обращается к надличностной реальности Бога, то есть месту встречи, где исследование должно уступить дорогу доверию, и где отклик человека заключается не только в понимании, но и в послушании. Тем не менее, я считаю науку и богословие интеллектуальными родственниками. Им есть что сказать друг другу, и совместно они позволяют нам понять действительность значительно глубже, чем мы могли бы это сделать, оставаясь в рамках лишь одной из них. Я надеюсь, что последующие страницы докажут истинность этого утверждения.

Джон Полкинхорн Кембридж, 1997

От автора

Я был весьма польщен, получив приглашение от ректора, сэра Дэвида Смита, и ученого совета Эдинбургского университета прочитать у них курс гиффордских лекций в 1993—1994 учебном году. Я хотел бы выразить глубокую признательность за оказанную мне честь, а также за радушный прием, который я встретил. Мне было особенно приятно таким образом вернуться в университет, где я читал свои первые лекции.

Я глубоко признателен моему секретарю, госпоже Джозефине Браун, за набор набросков этих лекций. Я также благодарен редакторам издательства SFCK за помощь в подготовке рукописи к печати и Дэвиду Макиндеру за терпеливую работу над материалом. Моя жена Руфь помогала мне при чтении корректуры, и я очень благодарен ей за эту ценную помощь, но причины моей признательности гораздо глубже, и в знак благодарности за нашу тридцативосьмилетнюю совместную жизнь я посвящаю эту книгу ей.

Джон Полкинхорн Квинз Колледж, Кембридж ноябрь 1993

Введение

Уже стало модным писать книги с названиями вроде: «Религия в век науки», Барбур (Religion in an Age of Science, Barbour), «Богословие для научного века», Пикок (Theology for a Scientific Age, Peacocke) или «Богословие в век научной аргументации», Мерфи (Theology in the Age of Scientific Reasoning, Murphy). Их авторы признают, что взаимодействие науки и религиозной мысли не ограничивается областями, в которых эти дисциплины могут предложить друг другу свои выводы (как, например, в космологии). Большое влияние на это взаимодействие оказывает сам способ мышления, естественный для культуры, испытывающей огромное влияние научного прогресса. Принять такое положение — не значит подчиниться духу времени, но просто признать, что мы видим вещи оттуда, где мы находимся, со всеми возможностями и ограничениями, присущими именно этой определенной перспективе. Приглашение прочитать курс гиффордских лекций на тему «Знание Бога» исходило от людей, которые стремятся «искренне любить истину и ревностно искать ее», что дало мне возможность предложить собственные размышления на эту тему. Я отличаюсь от моих предшественников тем, что пытаюсь как можно точнее следовать самой сущности христианской веры. Моя цель — выяснить, до какой степени мы можем пользоваться методом поиска мотивированных объяснений, столь свойственным академическому мышлению, каким способом проникнуть в суть истинного христианства. Конечно, такой способ мышления порой требует пересмотра некоторых устоявшихся взглядов, но я не считаю, что следует отказаться от тринитарного богословия или догмата о воплощении в пользу размытого богословия мирового разума и просветленного учителя как более приемлемого для современного ума. Ученый знает, что фундаментальная теория должна быть строгой, удивительной и вдохновляющей.

Нижеследующий текст представляет собой обоснование моих взглядов. Сначала я представляю понимание человеческой природы и пути познания как результат осмысления методов и открытий современной науки. Далее я размышляю о том, как говорить о Боге и о

творении в современных условиях. У нас есть и последовательная концепция Божьего провидения, но ее принятие означает серьезные столкновения с современной реальностью, которая требует некоторой ревизии идей классического богословия. В обоих случаях я опираюсь на то, что физический мир постоянно находится в развитии.

Три центральные главы книги посвящены анализу жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа. Исторические детали их подвергаются академическому анализу, однако научным является сам подход: поиск оснований для веры с учетом того, что результаты исследования могут разойтись с предварительными ожиданиями. Это расширяет наш интеллектуальный кругозор. Я пришел к выводу, что убеждение в воскресении Иисуса в тот первый пасхальный день и приверженность модифицированной форме кенотической христологии как средству утверждения встречи божественного и человеческого в Нем — есть здравая вера в век науки. И именно исследование дела Христова, оцениваемое в свете христианского опыта, руководит мной в размышлениях о Его природе.

Глава, посвященная Св. Духу и Церкви содержит также некоторые простые мысли об основаниях тринитарной веры. В то время как многие уверены, что некоторые виды эволюционного оптимизма и есть религия, подходящая для века науки, мои выводы, основанные лишь на фактах физической космологии, более пессимистичны. Только новое великое деяние Божье может спасти вселенную и нас самих от неизбежной опустошенности. Я защищаю и отстаиваю возможность такой эсхатологической надежды.

Неотъемлемой частью современного религиозного сознания является осознание стабильности и разнообразия мировых исторических традиций. В последней главе я пытаюсь исследовать некоторые недоразумения, возникающие из-за неизбежных дискуссий по крайне важной богословской проблеме, касающейся взаимоотношений мировых религий друг с другом. Надеюсь, что анализ различных подходов к состоянию физического мира и того, как эти подходы соотносятся с открытиями современной науки, будет моим скромным вкладом в этот необходимый диалог.

Перед тем как перейти к сути дела, мне надлежит проявить уважение к воле лорда Гиффорда и выполнить условие, содержащееся в его завещании.

Утверждение, что жизненным кредо ученого является Никейский символ веры, может показаться довольно странным или даже чем-то вроде богословского трюка. Содержание всех глав, кроме последней, тесно связано с фразами, взятыми из этого символа веры ^[1] (В этом издании используется современный русский перевод символа веры — прим. ред.). Мои утверждения требуют, конечно, детальной аргументации, и я ее представляю, но полагаю, что «испытание огнем» в первые четыре века и интенсивные интеллектуальные дебаты на протяжении всего существования христианства уже должны служить доказательством его значимости. Символ веры очень сдержан в формулировках. Он задает рамки для христианской мысли. То, что этот текст оказывает влияние как стилем, так и содержанием, я чувствую и как ученый (я занимаюсь физикой элементарных частиц), и как христианин XX века, прославляющий Господа всю свою сознательную жизнь и исповедующий общность веры. Позвольте мне объяснить, почему я считаю, что данный анализ символа веры будет выполнением воли лорда Гиффорда.

Последний требовал от докладчиков заниматься «поддержкой, развитием, преподаванием и распространением естественного богословия» и просил «рассматривать этот предмет как строго естественную науку, величайшую из всех возможных наук». «Я желаю, — писал лорд Гиффорд, — чтобы она изучалась так же, как изучается астрономия или химия». В процессе лекций выступающие «не должны быть принуждаемы к ограничению своих трактовок данной темы», но обязаны формулировать свои мнения «без ссылок или опоры на некое особое, так называемое «чудесное» откровение».

Решение подчиниться данным требованиям должно основываться на определенном понимании природы естественного богословия и природы откровения. Я писал об этом в своих предыдущих работах ^[2], так что сейчас могу быть краток. Я рассматриваю естественное богословие как неотъемлемую часть всего спектра богословских наук, никоим образом не изолированную и никак не предварительную. Именно такой взгляд мог надлежащим образом поддерживаться в Эдинбурге, где его уже долгое время энергично отстаивает профессор Томас Торенс ^[3]. Естественное богословие родилось из практики нашего разума и размышлений о мире, в котором мы живем; из богословской необходимости иметь дело с вещами как они есть. Кроме

вопросов, которыми оно непосредственно занимается (таких как аспекты доктрины творения), естественное богословие также обращается к темам, традиционно с ним не связываемым. Например, наше представление о природе человека и его взаимоотношениях с Богом оказывает влияние на подход к догмату о воплощении Христа.

Подзаголовок этих лекций — «Богословские размышления мыслителя «снизу-вверх», и моя цель — исследовать, в меру моих возможностей, как человек, серьезно занимающийся современной наукой и чей способ мыслить — хорошо это или плохо — сформирован долгим опытом работы в области теоретической физики, подходит к вопросам оправдания и понимания религиозной веры. Для меня заниматься естественным богословием означает заниматься составной частью богословия вообще. Главный вопрос к любым богословским заявлениям должен быть таким: «А на каком основании вы думаете, что это действительно так?» Конечно, основания и способ достижения понимания должны быть соотнесены с реальностью, о которой я и пытаюсь говорить, но то же относится и к естественным наукам. Этология и экспериментальная физика пользуются различной техникой и оперируют разными категориями именно потому, что предметы их исследований различны. «Проникновение в Бога» потребует своей методики и особой интуиции, которым не должно быть отказано в почетном праве носить название «богословская наука», — по мнению лорда Гиффорда (и моему), «величайшая из всех возможных наук».

Дэвид Дженкинс писал о богословии, что оно «не может и никогда не сможет предложить никаких всеобъемлющих теорий. Напротив, оно и сейчас и всегда должно быть открыто для новых доселе неизвестных возможностей. Я убежден, что истинному христианству, как и истинной науке, требуется быть абсолютно открытым ко всему, что подлинно дано в каждой ситуации. И это не просто совпадение, ибо именно Иисус Христос показал, что вселенная полностью открыта для научных исследований» [4].

Это замечательное утверждение взято из книги, цель которой — исследовать последствия того факта, что люди в нашем мире есть продукт развития эволюции, так что «мы столкнулись лицом к лицу с совпадением явления и ценности, которое делает личностным каждый признак существования, требует изучения и реагирует надлежащим

образом на чувственную реальность» [5]. Дженкинс верит, что только Божье присутствие и любовь способны освободить человечество от абсурда и таким образом превратить вселенную в разумный космос, и он говорит об Иисусе, что «это явление и никакое другое является решающим для правильного понимания человека и мира» [6]. Это современная версия того, что во втором веке могло бы быть названо учением о Логосе. Данную тему (как я ее вижу) я также хотел бы избрать предметом своих лекций.

Почему я назвал себя «мыслителем «снизу–вверх»? Для ученого это нормальный подход. Изучая физический мир, мы часто обнаруживаем, что «очевидные основополагающие принципы» нередко совсем не так очевидны и не такие основополагающие, как можно было бы предположить вначале. Многие богословы — инстинктивные «мыслители «сверху–вниз». Я не отвергаю роль таких честолюбивых интеллектуальных попыток. Просто я отношусь к ним настороженно и хочу избежать подобных широких обобщений, обратив внимание на важность подробностей. Возможно, 9–я глава наиболее ясно иллюстрирует различие, которое я имею в виду. Конечно, как верующий, я желал бы принять великие утверждения христианской эсхатологии, но мне также необходимо выяснить, экспериментально и теоретически, как они соотносятся с тем, что мы знаем о ходе развития и истории нашего мира.

Я прекрасно понимаю, насколько узким выглядит современное богословие, сконцентрированное исключительно на человечестве и рассматривающее историю лишь нескольких тысячелетий, по отношению к миллиардам лет прошлой и будущей эволюции вселенной. Я не отрицаю исключительной важности появления мужчины и женщины из мрака космической истории, и главная цель этих лекций — исследовать значение Иисуса из Назарета как путеводной нити к божественной цели истории. И тем не менее, когда Стенли Гренц говорит нам о выдающемся современном богослове, что «Панненберг (Rannenberg) косвенным образом делает дерзкое на вид заявление... что история человечества есть история космоса, ибо завершение антропологии в Царствии Божьем в то же время является завершением творения в его вечном прославлении Творца» [7], мне кажется, что наше видение мира становится чрезмерно узким, а богословие — слишком уютным. Все в нашей обширной вселенной

должно иметь отношение к Богу, каждая вещь по-своему, и человечество лишь часть этого.

Конечно, у науки есть свои ограничения. Она добилась большого успеха отсутствием претензий, тем, что обсуждение явлений носило вне-личностный и часто повторяемый характер. Замечательна тактика Галилея и его последователей: ограничиться изучением преимущественно количественных вопросов материи и движения; но такой метод был бы плохой метафизической стратегией, обрекающей на узкое, редуцированное понимание реальности. Отброшенные «второстепенные» качества человеческого восприятия могут на самом деле оказаться ключевыми в формировании широкого взгляда на то, каким мир является в действительности. Музыка — больше чем колебания воздуха.

Мне кажется, что множество образованных людей на Западе смотрят на религию одновременно с некоторой смутной надеждой и опасением. Они бы хотели какой-то веры, но чувствуют, что должны будут принять условия, которые равнозначны интеллектуальному самоубийству. Они не могут ни принять идею Бога, ни отвергнуть ее. Я хочу попытаться показать, что, хотя вера выходит за пределы того, что логически доказуемо — а какой серьезный взгляд на реальность не выходит? — она тем не менее поддается рациональному объяснению. Христианам не нужно отказываться от разума, и им не требуется делать выбор между древней верой и современным знанием. Они могут придерживаться и того и другого. Откровение не есть предъявление неизменяемых догм для бездумного принятия на веру. Напротив, это рассказ о вполне понятных событиях или людях, в которых наиболее явно заметны воля Бога или Его присутствие. Можно продолжить выбранные лордом Гиффордом аналогии с химией и астрономией. Законы химии работают всегда, но их природа наиболее ясно может быть понята из правильно подобранных и разработанных мероприятий, которые мы называем экспериментами. Бог всегда присутствует и действует в мире, но, может быть, наиболее ясно Он виден в событиях, которые иудео-христианская традиция называет историей спасения. В этой истории Бог являет себя наиболее заметным образом, что не предполагает Его отсутствие в других местах и в другое время. Необходимость искать Бога там, где Он может быть видим наиболее ясно, показывает, что мы должны уделять

особое внимание уникальным событиям. Как астроном считает неповторимым событием величайшего значения то состояние высокой плотности, которое последовало за Большим Взрывом, так и христианский богослов считает неповторимым событием величайшего значения жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа. Для меня символ веры не есть требование интеллектуальной капитуляции для принятия необсуждаемых утверждений; напротив, он представляет собой краткое изложение прозрений и жизненного опыта, накопленного веками становления церковной истории. Поэтому я чувствую, что данное критическое исследование есть приемлемый путь исполнения воли лорда Гиффорда. Если мы будем игнорировать этот опыт, мы поступим так же глупо, как поступили в свое время некоторые знаменитые ученые, отказавшись взглянуть в телескоп Галилея. Не надо добровольно отказываться от возможности пополнить свой интеллектуальный багаж.

Тем не менее моя задача чрезвычайно трудна, и я не могу претендовать на полноту в ее выполнении. Но я могу попытаться искренне и беспристрастно изложить основания христианской веры так же, как я бы объяснял, что материя состоит из кварков, глюонов и электронов. В обоих случаях ткань взаимосвязей должна быть соткана до того, как гобелен познания будет представлен для обозрения. Никейский символ веры — станок, на котором я пытаюсь соткать мой гобелен. Если основа ткани есть традиции христианства, то нитью является современное понимание нас самих и мира, в котором мы живем. Ни то ни другое не должно внушать раболепного преклонения, и богословие и наука оставляют многие важные вопросы далекими от полного разрешения. И там и там бывают ситуации, когда мы сталкиваемся с вопросами, на которые не можем ответить. Многие из этих вопросов связаны с тайной человеческой личности. Мы не должны быть удивлены, обнаружив, что божественная природа выше нашего понимания. Признать эти ограничения — не значит отказаться от задачи, просто надо быть реалистами и не ожидать слишком больших успехов.

Те, кто работают на стыке науки и богословия, пользуются разной методикой. Некоторые дают авторитетные обзоры по различным точкам зрения, предлагая читателю возможность выбора. Дуайеном (старейшина (фр.) — прим. ред.) таких писателей является Ян Барбур.

Он — современный мастер сентенций, как показали его гиффордские лекции [8]. Лично я предпочитаю более выборочный подход, фокусируя никейскую линзу на центральных темах христианства. Я хочу, насколько возможно, осуществить такой синтез, который, как мне кажется, имеет наибольший смысл и является наиболее многообещающим. Конечно, я широко пользуюсь работами других мыслителей и даю весьма обширные цитаты, используя их прозрения для собственной пользы. Разумеется, я стараюсь принимать критику людей, чьи взгляды противоположны тем, которых придерживаюсь я, но все же моя цель не обзор мнений, а предложение истолкований. Я убежден, что дискуссия должна вестись не только на стыке науки и богословия, но и проникать настолько глубоко в их суть, насколько это возможно. Меня не очень интересует приведенная к общему знаменателю «рациональная религия». Что я действительно хочу знать, так это крепки ли странные и восхитительные утверждения традиционного христианства в век науки. Отсюда мое обращение к Никейскому символу веры в попытке изложить тему.

Наука и богословие по-разному относятся к своему прошлому. Имея возможность вновь и вновь обращаться к своему материалу, наука покоряет территорию, над которой получает вечное владычество. Физическое явление может быть изучено настолько хорошо, что последующий пересмотр не понадобится.

С определенной степенью точности и подробности, Ньютон сказал все, что можно было сказать о гравитации и Солнечной системе; его открытия достаточны для посадки космического зонда на Марс. Однако, с другой стороны, он не сказал последнего слова, ибо даже его достижения могут считаться не более чем правдоподобными. Исследование явлений по более точной шкале привело к доказательству Общей теории относительности Эйнштейна. Последняя не упраздняет ньютоновскую физику, а включает ее в себя, ибо она оказалась весьма важной для достижения последующих успехов, давая в некоторых случаях весьма удовлетворительные результаты. Знание носит накопительный, а не замещающий характер. В результате очень посредственный ученый сегодня обладает гораздо более полным представлением о физическом мире, чем это было возможно для сэра Исаака.

В богословии дело обстоит совершенно по-другому. Объект его изучения не открыт для манипуляций, и он не может быть пойман в наши рациональные сети. Каждая встреча с божественной реальностью имеет характер милосердного дара, ей присуща уникальность, как всякой личной встрече. Богослов XX века не радуется возможным превосходством над богословами четвертого или шестнадцатого столетий. В самом деле, те ранние века могли иметь доступ к духовному опыту и прозрениям, которые истощены или даже потеряны в наше время. Я не собираюсь отрицать, что наше время предлагает свои собственные особые возможности и пути познания (не в последнюю очередь это обусловлено тем, что мы живем в условиях согласия между нашим возросшим пониманием истории и структуры физического мира и богословскими взглядами на творение), или утверждать, что мы можем быть кем-то еще, кроме как мыслителями XX столетия. Тем не менее мы должны поддерживать диалог с прошлым для преодоления ограничений, присущих настоящему. Вот почему в этих лекциях я хочу выяснить, до какой степени традиционное христианство может выдержать критическое изучение веком науки. Если оно сможет выстоять под этим испытующим взглядом, что вполне вероятно, то я заключаю на этом основании, что Никейский символ веры обеспечивает нам основы рационально защищаемого богословия, которые могут быть полностью восприняты сегодня так же, как и тогда, когда они были впервые сформулированы в четвертом столетии.

На протяжении всей книги моим руководством в постижении реальности будет осторожная оценка явлений действительности. Как я не считаю науку всего лишь инструментально удачным способом самовыражения, который служит для достижения каких-либо целей, так я не могу считать богословие просто набором поучительных историй, обосновывающих наши жизненные установки. Опорой для богословия должно быть реальное положение вещей и наше восприятие действительности. Я могу согласиться с Кейтом Уордом, когда он говорит: «Нам необходимо иметь картину, концентрированный концепт природы божественной любви, понимаемой как участие и самоотдача», но не могу принять его следующую посылку: «Но эта картина должна быть дана как вдохновенная история, как в случае с Рамой и Кришной в индийской

традиции» ^[9]. Мыслитель «снизу–вверх» обязан спросить: «Почему вы думаете, что эта история достоверно описывает реальность?» Опора на христианство должна быть приветствуема, несмотря на возможные сложности. Для меня Библия — это ни непогрешимый источник истины, ни компендиум вневременных символов, а исторически обусловленная оценка определенных значительных встреч и жизненного опыта. Я верю, что прочитанная таким образом, она может предложить основания христианской веры, в определенной степени пересмотренной в свете представлений XX века, но объединенной целостным пониманием с непрерывно, через века развивающимся учением Церкви.

Я знаю, что Бог и ни мужчина, и ни женщина, но мне надо использовать личное местоимение для размышлений о Божестве, и я, следуя традиции, говорю «Он».

Человечество. [Мы] верим...

Прежде, чем пытаться сформулировать символ веры ученого, необходимо выложить на стол метафизические карты. Они могут быть довольно мелкими, без тузов и картинок, однако честность требует, чтобы они были показаны. Некоторые игроки могут вообще не признавать у себя наличие таких карт, но всякий, говорящий вам, что «космос это все, что существует, существовало или будет существовать» ^[10] и отождествляющий космос с тем, что под ним подразумевают ученые–космологи, уже делает метафизическое заявление. Даже выдающийся биохимик, который говорит: «Все может быть сведено к простым, банальным механическим взаимодействиям. Клетка является машиной. Животное является машиной. Человек является машиной» ^[11], явно выходит за пределы (meta) своей биохимии. Все дело в том, что никто из нас не может обойтись без метафизики. Нам необходимо сформировать мировоззрение, выходящее за пределы каждой отдельной научной дисциплины. Ученым свойственно с ужасом отшатываться от идей, которые, как им кажется, являются слишком общими и слишком туманными, и тут же убеждать всех нас в том, что открытия в их собственной области знания являются всеобщими законами. Джеффри Уикен как-то заметил: «Хотя ученые официально тщательно избегают метафизики, они ее нежно любят и занимаются ею в популярных книжках, как только им представится такая возможность» ^[12]. И если уж мы так или иначе оказываемся метафизиками, давайте хотя бы откровенно в этом признаемся.

Ян. Барбур ^[13] выявил три точки пересечения современной физики с метафизикой:

1. временной характер и историчность (физический мир постоянно находится в процессе становления);
2. случайность и закономерность (переплетение упорядоченности и хаотичности как основа плодотворного эволюционного процесса);
3. целостность и новообразование (с возрастанием сложности организации образуется новое целое, которое не может быть описано

как совокупность составляющих его частей).

Эти положения часто становятся предметом обсуждения ^[14]. Естественно, Барбур признает неадекватность метафизики, которая использует физику только как трамплин для выхода в запредельное. Для богословия главными метафизическими вопросами являются человеческая природа, а также последовательность и правдоподобность идеи Бога, темы, в которых физические соображения могут сыграть лишь незначительную роль. Их обсуждение требует гораздо более широкой компетенции и больших усилий хотя бы потому, что ни одна из этих тем не является полностью независимой и, таким образом, они должны рассматриваться вместе. Будь вселенная просто механической, и человек не более, чем машиной, тогда Небесный Часовщик, единственно возможный бог для такого мира, оказался бы неудовлетворительным и в конечном счете бесполезным божеством, что очень ясно показала нам очевидная бесплодность деизма XVIII века.

Задача действительно непростая, но ученый должен собрать все свое мужество и взяться за нее. То, с чем он сталкивается в метафизике, есть предельная форма поиска универсальной теории, желание объединить знание в одно приемлемое целое. Физики должны быть последними, кто довольствуется «метафизической скромностью» ^[15], отвергающей стремление к достижению абсолютного понимания. Чутье ведет их к Теории великого объединения ^[16]. Однако не стоит слишком обольщаться насчет возможных успехов. Даже в физике теории объединения разработать непросто.

Несмотря на мое утверждение об очевидной взаимосвязи основных метафизических вопросов, вначале придется рассматривать их последовательно. Эта глава посвящена нашему пониманию человеческой природы. Томас Нейджел начинает свое наступление на проблему душа–тело с признания, что то, что он говорит, может быть «не более чем досократические блуждания» ^[17]. Анаксимен был не прав, когда в VI в. до Р. Х. предположил, что материя происходит из воздуха посредством конденсации в более или менее разреженные состояния. Бросив взгляд в прошлое, мы увидим, что это была одновременно и безнадежная попытка решить проблему, основываясь лишь на собственной интуиции, и блестящая догадка, что за разнообразием проявлений физического мира может стоять

ограниченный тип основного физического материала. Мы, ученые, занимающиеся физикой элементарных частиц, можем считать Анаксимена первым в длинном ряду тех, кто разрабатывал эту дисциплину.

Сегодня попытка с ходу разрешить проблему взаимоотношений души и тела, лежащую в самом центре метафизики человека, выглядит абсолютно безнадежной. Однако, если провести тщательную разведку, могут обнаружиться хоть сколько-нибудь обнадеживающие направления, куда стоит бросить войска. Так как же нам выбрать линию атаки?

Мир мысли делится на мыслителей «сверху–вниз», которые исходят из общих принципов и следуют их четким определениям, и мыслителей «снизу–вверх», которые чувствуют, что наиболее безопасно начать с фундамента частных, а затем понемногу строить, обобщая. Можно сказать, «Платон против Аристотеля». Как физик я симпатизирую последнему. (Я принадлежу к поколению теоретиков, которые идут по следам экспериментаторов, пытаюсь осмыслить их открытия, в отличие от современных храбрых портняжек, которые надеются решить все возникающие проблемы одним махом, лишь правильно приложив супертеорию.) В действительности, стоит разумно использовать оба подхода, не отбрасывая особенности и не отвергая смелые попытки применения общих принципов. А. Н. Уайтхед хорошо описал такой метод: «Путь открытий подобен полету на самолете. Мы взлетаем с земли, где тщательно изучили каждую травинку; летим в прозрачном воздухе вдохновенных обобщений, а при заходе на посадку вновь пристально рассматриваем ландшафт, рационально интерпретируя его» [\[18\]](#). Я думаю, начать полет в метафизические эмпирии можно со взлетно–посадочной полосы, называемой «сознание».

Существование сознания факт огромного значения в нашем мире. Каждый из нас знает это из собственного опыта; только наиболее скептические из философов могут сомневаться в том, что мы правильно экстраполируем наше индивидуальное восприятие сознания, веря в то, что им обладают другие люди и, в меньшей степени, высшие животные. Это один из предметов нашей гордости; Паскаль писал, что «все тела, небо, звезды, земля и ее царства не стоят и малейшего ума, ибо он знает их всех и сам себя, тогда как тела не знают ничего» [\[19\]](#).

Суть сознания в интуиции, а не в логике. Компьютер может выполнять невероятно сложные логические операции, но если бы мы были уверены, что он обладает сознанием, то чувствовали бы этически неприемлемым его выключить. Может ли компьютер достигнуть такой степени сложности, что будет в состоянии генерировать сознание, — вопрос чрезвычайно спорный. К тому же ему надо будет убедить нас в том, что это действительно так. Очевидно, что в тесте Тьюринга эксперт скорее будет руководствоваться интуитивным чувством взаимопонимания, чем логикой; именно самосознание приближает нас к центру тайны личности.

Эрвин Шредингер как-то сказал: «Хотя жизнь и могла возникнуть в результате случая, я не думаю этого о сознании. Сознание не может быть описано в терминах физики. Ибо сознание это основа всего. Оно не может быть описано чем-то еще» ^[20]. Это привело его к идее универсального сознания, включающего все. Я не могу следовать таким путем, ибо это вступает в противоречие с нашими представлениями об индивидуальности; но то, что мировоззрение, которое не принимает в расчет сознания, никуда не годится, не вызывает никакого сомнения. Лунный ландшафт редукционистской науки, игнорирующей все, кроме материи, не место для жизни людей. Кейт Уорд пишет, что материализм — это «победа абстрактного над конкретным, простого над сложным, грубых фактов над сверхчувственной необходимостью» ^[21]. Материализм бросает вызов нашему разуму и объявляет не заслуживающим внимания наиболее значительное событие в истории космоса: осознание вселенной самой себя.

Такого же мнения я о любой оценке реальности, не учитывающей того, что средневековые схоласты называли интенциональное бытие (intentional being). Человеческая свобода должна быть понимаема в строгом смысле как свобода делать что-либо и свобода не делать этого (так называемая свобода безразличия, «liberty of indifference»), а не в смысле желательности действия (свобода спонтанности, «liberty of spontaneity»), которая совместима, как ясно показал Лютер, с непреложной необходимостью, поскольку желание и действие могут быть объединены причинной связью ^[22]. Принимая решение, мы неизбежно оказываемся перед выбором, и, как следствие, встает

проблема моральной ответственности. Эти слова я готов поместить на мое метафизическое знамя.

Спор о человеческой свободе и детерминизме имеет долгую историю, но я никогда не поверю, что этот спор лишь высокопарная болтовня сложных механизмов, а не осмысленная дискуссия. Разум тесно связан со свободой, ибо, грубо говоря, если мозг это машина, то что тогда заставляет его работать? Несомненно, давление эволюционной необходимости обеспечивает (а ДНК в закодированном виде передает) определенное соответствие мышления и реальности, но тонкость и глубина человеческого разума требуют гораздо более серьезного объяснения, чем просто результат борьбы за выживание. Как и Томас Нейджел, я верю, что «эволюционное объяснение нашей способности теоретизировать оставляет совершенно непонятным умение постигать истину» ^[23]. Такая способность требует признания за человеческим разумом самостоятельной ценности, что невозможно, если мы считаем его побочным продуктом простой физической необходимости. Джон Макуэри совершенно верно заметил, что «оправдание свободы... в том, что она является исходной посылкой любой науки, исследования и аргументации. В отрицании свободы есть внутреннее противоречие, *reductio ad absurdum* аргументов, ведущих к нему» ^[24]. Мы не должны пилить сук рациональности, на котором сидим.

Таким образом, для меня существование рациональности и свободной воли есть часть фундамента, на котором строится метафизика «снизу–вверх». Стратегия строительства заключается в том, чтобы одинаково серьезно относиться ко всем основным аспектам человеческого существования. Полагаю, что критики могут возражать против эпитета «основной», считая его неверным по отношению к человеческому сознанию, но в я ответ укажу на некоторую непоследовательность тех, кто относится к разуму и воле как к вторичным явлениям. Эта непоследовательность постоянно подтверждается нашей неспособностью жить вне сферы наших исследований иначе, чем люди, обладающие свободой воли и разумом. Те, кто сводят человеческое существование к физическому процессу, в сущности, смутно надеются, что когда-нибудь это можно будет доказать. Острый на язык физик Вольфганг Паули называл это «кредитами на будущее». А пока, по причине отсутствия

доказательств, не будем укладывать наше мировоззрение в прокрустово ложе упрощений. Как и Томас Нейджел, я бы хотел, например, «считать действие основной психической, или, если быть более точным, психофизической категорией, не сводимой ни к физическим, ни к другим ментальным понятиям» [25].

Таким образом мы утверждаем необходимость широкого и многозначного взгляда на человеческую природу. Такой подход не позволяет ограничиваться примитивным взглядом на человека как на эволюционную машину или компьютер, сделанный из мяса. Наша природа не может быть описана в таких уничижительных терминах. Хайдеггер говорил, что Dasein (наличное бытие) «не имеет свойств, только возможности [26]», а значит, беспредельно. Я бы хотел двинуться дальше, за пределы признания свободной воли и интеллекта, чтобы различить составляющую человеческой жизни, называемую «духовность». Под ней я подразумеваю те стороны нашего существования, которые указывают на нашу незавершенность и поддерживают стремление к осуществлению, возможному только вне нас. Питер Бергер (Peter Berger) обращает внимание на «сигналы трансцендентного», которые можно обнаружить в нашей повседневной жизни: а) аргумент порядка (в основном, интуитивное понимание того, что история это не сказка, рассказанная идиотом; роль родителей, успокаивающих испуганного ребенка, не в том, чтобы мило его обманывать); б) аргумент игры (жизнелюбие, не сказать — радость, продолжает существовать, несмотря ни на что); в) аргумент надежды (что-то оставляется на будущее, которое есть необходимое завершение настоящего); г) аргумент проклятия (наш ужас перед Гитлером и Сталиным как ощущение трансцендентной моральной серьезности этого мира); д) аргумент юмора (жизненный опыт позволяет нам чувствовать нелепость, которая «отражает томление человеческого духа в этом мире») [27]. Я бы еще хотел добавить аргумент математики [28]. Природа этого предмета вызывает горячие философские дискуссии, но для тех, кто занимается им постоянно, она заключается больше в открытиях, чем в построениях. Математики могли бы согласиться со св. Августином, что «человек не критикует ее как наблюдатель, а радуется ей как открыватель» [29]. Здесь есть указание на самостоятельный мир вечной истины, доступный для исследования.

К этим сигналам трансцендентного можно добавить и менее выраженное признание безграничного стремления чего-то достигнуть вопреки человеческой ограниченности, упорный отказ сказать последнее слово о человеческой ничтожности на космической сцене. Для верующего это может быть призывом к уподоблению себя Богу с чувством абсолютной зависимости, которое Шлейермахер считал основой религии. Для таких атеистов, как Жак Моно ^[30] или Стивен Вайнберг ^[31] героическим вызовом бессмысленной и враждебной вселенной. Для большинства же на Западе это ведет к не совсем ясному для них самим отношению к религии; люди не способны ни принять, ни полностью отвергнуть ее, храня воспоминания о старых религиозных сказках где-то в глубинах своей памяти скорее как поэзию, чем как довод. У многих в жизни есть дыра в форме Бога, и прав был Лендон Гилки, сказавший о людях нашей эпохи: «Поразительно, что более всего мы замечаем нашу связь с безусловным через ее отсутствие» ^[32].

Подобные соображения убеждают меня в том, что в оценке человечества надо основываться не только на преходящем опыте нашей индивидуальности. Беспредельность в человеке надо соотносить с тем, что лежит вне нас и что я назвал духовностью, вносящей в поток времени голос вечности. По словам Диогена Аллена, здесь мы входим во «владения сердца». Их исследование «связано с поиском смысла жизни. Этот поиск подразумевает участие интеллекта, но на карту поставлена вся наша личность. Ведь требуется решить, кто мы такие, кем должны быть, кем можем стать, на что смеем надеяться» ^[33]. Далее он говорит, что «не ищущие ответов на фундаментальные вопросы, касающиеся существования и упорядоченности вселенной, «как нам жить» и «на что надеяться», должны объяснить, почему они этого не делают» ^[34].

Однако существует и темная сторона человеческой природы, врожденный порок, который делает тщетными все наши лучшие побуждения. Взгляд внутрь себя и внимательное изучение истории показывают склонность к развращенности и разочарованиям. «Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое» (Рим 7:21). Так, часто освободитель страны оказывается очередным тираном. Если использовать христианскую терминологию, мы имеем

дело с грехом, который Райнхольд Нибур (Reinhold Niebuhr) однажды назвал единственным эмпирически доказуемым элементом христианской доктрины. Его губительное влияние присутствует в человеческом обществе. Гуттиеррес говорит, что «грех очевиден при деспотии, в эксплуатации человека человеком, в рабстве и при расовом и классовом господстве» ^[35]. Но каждый из нас знает, что грех также присутствует и в каждом наполненном страхом сердце. Грандиозный миф из 3-ей главы Книги Бытия диагностирует возникновение этого недуга отпадением от Бога. Это означает, что мы по природе не самодостаточные существа, но в нашей гетерономии нам нужно найти путь воссоединения с Основанием нашего бытия. Падение нельзя понимать как единичный губительный акт наших прародителей, от которого все беды. Однако в ходе человеческой эволюции должен был быть период пробуждения самосознания, сопровождаемый началом осознания Бога, во время которого человеческое утверждалось в противостоянии божественному. Последствия того, что человек отвернулся от божественного присутствия, нашли свое воплощение в культурных и социальных структурах, и теперь все усиливающиеся ложные притязания человека на самостоятельность передаются из поколения в поколение. Возможно даже, что это могло вызвать генетическое преобладание определенного типа человеческой природы. Я не приемлю убежденности социобиологов в генетически детерминированном поведении человека, но, несомненно, генетика накладывает свои ограничения. Именно так сегодня можно понимать традиционную богословскую концепцию наследования человеком греховности, для освобождения от которой мы нуждаемся в благодати Божьей.

Дискуссия зашла так далеко не для того, чтобы отвергать нашу погруженность в физический процесс, и не для отрицания эволюционного происхождения человека из животного мира. Необходимо понять, что в человеке возникло нечто новое. На простейшем уровне это выразил Яков Бронковский, комментируя работу этологов и бихевиористов, попытавшихся уподобить друг другу поведение людей и животных: «Такое уподобление не может быть полным. В человеке есть что-то уникальное, потому что в противном случае, очевидно, утки читали бы нам лекции о Конраде Лоренце, а крысы писали бы статьи о Б. Ф. Скиннере» ^[36]. На более глубоком

уровне Георг Штайнер говорит, что «только человек может разработать и использовать грамматику надежды... Конкретнее: из всех эволюционных приспособлений для выживания важнейшей я считаю способность использовать будущее время глагола. А иначе, как тогда психология приобрела эту чудовищную и освобождающую силу?» [37]. Человечеству открыты широкие горизонты реальности — факт, нашедший свое богословское отражение в нас — грешных, кающихся, благодарных существах.

Этот характер духовной открытости, присущий человечеству, несколько не согласуется с нашим пониманием истории непрерывного развития, которая связывает сегодняшнюю вселенную с расширяющимся и быстро трансформирующимся огненным шаром, образовавшимся в результате Большого Взрыва. Нет ничего особенно духовного в плотном скоплении кварков (10⁻¹⁰ секунд с момента возникновения вселенной) или в богатых аминокислотами бассейнах на поверхности молодой Земли. Так откуда тогда взялась духовность? Артур Пикок говорит: «Мы видим мир, который находится в процессе постоянного совершенствования. Посредством внутренне присущих ему свойств и характерных особенностей он производит новые формы жизни. Сейчас материя может рассматриваться как самоорганизующаяся» [38]. И далее он продолжает: «Мы не можем не прийти к такому взгляду на материю, согласно которому ей присуща ментальная, личностная и духовная деятельность» [39]. Я согласен с этими словами, но это скорее постановка проблемы, чем ее решение.

Сторонник неodarвинизма, вероятно, отнесется к такой концепции как к попытке подпольного креациониста найти место, куда бы приткнуться свое псевдобожество. Однако можно, до некоторой степени допуская истинность теории естественного отбора, соглашаться, что это еще не все. Тут существуют две большие проблемы. Одна — это вопрос о временной шкале. Три или четыре миллиарда лет могут показаться слишком большим промежутком времени для возникновения и эволюции жизни, но именно столько потребовалось для ее невероятно сложного развития. Кто-нибудь вроде Ричарда Доукинса [40] может представить убедительную картину того, как отсев и накопление небольших различий могут произвести огромное разнообразие видов, но ученый-физик инстинктивно захочет увидеть оценку, хотя бы грубую, количества маленьких шагов, отделяющих

слабую светочувствительную клетку от полностью сформировавшегося глаза насекомого, и приблизительного числа поколений, требующегося для необходимых мутаций. Ему необходим хотя бы порядок величины, по грубости сравнимый с вычислениями первых космологов на ресторанных салфетках, но наши друзья–биологи скажут нам безо всякой видимой тревоги, что это невозможно. Сколь часто эволюционные доказательства похожи на утверждение: «Это так, потому что именно так оно и должно быть».

Вторая трудность более фундаментального характера. Почему со временем все усложняется? Почему появляются многоклеточные растения и животные, в то время как и одноклеточные организмы чувствуют себя, кажется, неплохо. В природе обнаруживается стремление к усложнению. Пол Девис назвал такую тенденцию «оптимистическим вектором» времени [\[41\]](#), по контрасту с пессимистическим вектором второго закона термодинамики, который говорит о возрастании энтропии в замкнутых системах. Признание того, что биологические организмы это открытые системы, отдающие энтропию окружающей среде, и интуиция, основанная на изучении термодинамики систем вдали от равновесия, снимают противоречия между этими векторами [\[42\]](#); но сами по себе еще не объясняют существование оптимистического вектора. Биолог–теоретик Джон Мейнард Смит (Smith) допускает, что «в неodarвинизме нет ничего, что позволило бы нам предсказывать длительное возрастание сложности» [\[43\]](#).

Нигде эти вопросы не стояли так остро, как в попытках понять быструю и значительную эволюцию человеческого мозга [\[44\]](#). А. Р. Уоллес (A. R. Wallace), открывший вместе с Дарвиным принцип естественного отбора, писал: «Естественный отбор мог наделить дикого человека мозгом, лишь чуть более высокоорганизованным, чем у человекообразных обезьян, тогда как в действительности его мозг был чуть менее развит, чем у современного философа» [\[45\]](#). Томас Нейджел также затронул эту тему:

Вопрос таков: ведет ли автоматически не только физическая, но и ментальная способность сделать каменный топор к способности пройти каждый из шагов к производству водородной бомбы; или за зарождение и распространение интеллектуальных инструментов,

которые появились за последние тридцать тысяч лет, ответствен невероятный избыток ментальных способностей, не объяснимый естественным отбором [46].

Он продолжает: «Почему не взять развитие человеческого интеллекта как возможный контрпример утверждению, что естественный отбор объясняет все, вместо того, чтобы подчинять его закону с неправдоподобными предположениями, не подкрепленными доказательствами?» [47]. Нейджел утверждает, что не нужно обладать альтернативной теорией для того, чтобы отвергать объяснения теории естественного отбора, но я бы хотел указать на благоразумное и многообещающее альтернативное направление — существование высокоупорядоченных организующих принципов, работающих в мировой истории. Я вернусь к этому в свое время, когда мы будем размышлять о творении.

Между тем следует признать, что адекватный взгляд на человечество должен принимать в расчет и фактор смерти. Мы снова сталкиваемся с несоответствием между нашей вовлеченностью в историю физического мира и тем измерением безграничного стремления, которое я назвал духовностью. С одной стороны, кажется, нет ничего более окончательного, чем смерть. Жизнь закончилась; труп лишь видимость человека, которого мы знали, в скором времени он начнет разлагаться: «... прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3:19). Но человеческий дух игнорирует смерть: «Пусть не гордится смерть...». Мысли о преходящем суть намеки на бессмертие. (Мы не случайно обратились к поэтам по этому вопросу.) И не только потому, что мы сталкиваемся с головокружительной несообразностью нашего угасания — «Мне легко размышлять о собственной смерти в этом мире, но не о конце моего мира» [48], мы восстаем против мысли о том, что взрыв Солнца и следующая за ним неизбежная гибель или медленное угасание вселенной сделают бесполезными и Шекспира, и Моцарта, и св. Франциска, и все, чего они достигли. К этой теме я опять же впоследствии вернусь.

«Что за мастерское создание — человек! Как благороден разумом! Как беспределен в своих способностях», и при том — «квинтэссенция праха», — сказал Гамлет. Оценка человечества должна сочетать эти характеристики с метафизической адекватностью, если мы намерены отдать должное «образцовому животному». Проблема слишком

сложна, чтобы иметь редукционистское решение: физическое ли, утверждающее, что ментальное это по большей части вторичный продукт деятельности материи (мозг производит мысль), или идеалистическое, утверждающее, что физическое есть продукт нашего разума (идеи — единственная истинная реальность). Первое совершенно не в состоянии преодолеть пропасть между разговорами об активности нервной системы, пусть даже невероятно сложной, и простым ментальным опытом постижения прекрасного [49]; второе — объяснить наше столкновение с реальностью физического мира, часто столь удивительного и нелогичного в своей природе и истории, и нашу способность соглашаться с его общепринятым описанием. Я не склонен отрицать реальность долгой космической истории, на протяжении которой во вселенной не было разумных существ. К какому бы метафизическому заключению мы ни пришли, оно должно беспристрастно и не уничижительно трактовать наш различный физический и ментальный опыт.

Существуют две основные альтернативные стратегии. Одна рассматривает ментальное и физическое как абсолютно независимые типы реальности. Это ведет к дуализму, и «небесный покровитель» такого подхода Рене Декарт. Его сила — в откровенном признании биполярного характера нашего опыта; его самая большая слабость в неспособности объяснить взаимоотношения между двумя разновидностями этого опыта. Как получается, что мысленный акт решения поднять руку приводит к физическому акту поднятия этой руки? Или каким образом принятие медикаментов столь решительным образом влияет на мое психическое состояние? Картезианство ведет в конечном счете к окказионализму: Бог постоянно заботится о синхронизации ментального и физического для того, чтобы создать видимость причинно-следственной связи между двумя разъединенными мирами.

Трудности с дуализмом сильно усугубляются нашим современным эволюционным пониманием происхождения человека от низших форм животной жизни. Если ментальное столь отлично от физического, на каком этапе их развития душа была вселена в физическое тело если слово «вселена» уместно по отношению к внепространственной сущности? Вопрос встал уже в связи с жизнью индивидуума, и отцы церкви и схоласты склонялись к тому, что утробный плод становится

«одушевленным» на некотором определенном этапе своего развития (порядка сорока или более дней эмбрионального развития). Необходимо задаться таким же вопросом и по отношению ко всему человечеству. Участвовал ли в ментальном австралопитек, или предстояло дожидаться, скажем, homo erectus?

Существует, разумеется, логическая вероятность того, что Бог дал физическому миру возможность эволюционировать до тех пор, пока в нем не возникли подсистемы определенной степени сложности, а потом присоединил к этим подсистемам, либо единожды для всех с возможностью дальнейшей передачи, либо индивидуально, по мере развития каждой, ментальный компонент, который мы называем душой. Если ментальное и физическое так разделены, неясно, зачем требовалась высокая степень физической сложности для того, чтобы это произошло. Видимо здесь подразумевается ограничение на природу физического перед тем, как она будет готова вместить ментальное, и это намекает на связь двух миров, не объяснимую дуалистической теорией.

Язык определенно стал теистическим. Здесь обращение к божеству как к Строителю моста между умственным миром и миром материальным неизбежно, ибо иначе трудно понять, как они могут быть приведены к каким-либо реалистичным взаимоотношениям. В дуалистической мысли Бог становится «Богом пропасти» на большом пути. Даже Платону пришлось ссылаться на демиурга как на причину частичной воплощенности этого мира в формах грубой материи (hyle).

Можно подумать, что такое обращение к теизму свойственно верующему. Я так не думаю, ибо здесь присутствует некая вера в сверхъестественное, которую я не считаю адекватным отражением взаимоотношений Бога со Своим творением. Основная дискуссия по этому вопросу предстоит в последующих главах, но по существу я верю, что учение о творении и потребность в теодицее предполагают больше истинной свободы, для того, чтобы мир мог существовать и созидать себя, чем может предложить учение, требующее радикального и повторяющегося вмешательства Творца в то, что происходит с Его творением. В дуалистическом мире эффективность ментального, по-видимому, требует постоянной опоры на сверхъестественное.

Габриель Дали называет веру в сверхъестественное «зеркальным отражением редуccionизма» и говорит, что она «не принимает и не может понять биологический процесс, посредством которого возник человеческий род» [50]. Хотя дуализм и кажется беспристрастным, на самом деле он почти неизбежно увеличивает роль ментального в противовес материальному. Декарт полагал, что он, безусловно, может существовать без собственного тела; из этого неясно, какую роль он отводил физическому. В декартовой вселенной животные сведены до уровня просто машин; такая картина не соответствует провозглашениям к ценности тварного мира, содержащимся в таких библейских пассажах, как 38–41 главы книги Иова и 104–ый псалом.

Среди современных ученых редко кто подвержен дуализму. Заметное исключение сэр Джон Экклс [51]. Он даже верит, что, используя свои глубокие познания в области нейрофизиологии, сможет выявить те области в мозге, где происходит взаимодействие между мыслью и материей. Идея заключается в том, чтобы опереться на физически недетерминированную роль квантовых явлений в определенных слабых нейронных разрядах и тем самым показать физическую возможность мыслительного процесса. Существует много спорных технических вопросов относительно таких гипотез, которые выходят за пределы моего понимания. Интересно отметить, однако, что физик–теоретик Роджер Пенроуз также обратился (совершенно отличным образом) к квантовой теории как к основе понимания «физики мозга» [52]. Его размышления строятся на остроумных, но весьма спорных предположениях о том, что решение проблемы измерения в квантовой теории (определяющего исход отдельного квантового события) [53] связано с решением проблемы квантовой гравитации, и, таким образом, что поведение малых систем сохраняет, что называется, «квантовую пластичность» до тех пор, пока их размер не достигнет массы Планка (10⁻⁵ г невероятно большая величина для физики элементарных частиц). Такие построения меня не убеждают. Станным образом, обращение к квантовой теории — к влиянию разума на исход квантовых событий есть своего рода микроскопический окказионализм, в котором все, происходящее в мире, откладывается момент за моментом [54].

Джеймс Росс верит, что «эволюционная гипотеза уводит нас от губительной двусмысленности дуализма, от разговоров о теле и душе как о двух различных вещах, когда душа есть истинная сущность, а тело лишь брэнная оболочка» [55]. При чтении Экклса часто возникает ощущение, что для него одним из оснований для веры в дуализм является чувство, что это единственный путь, позволяющий уберечь ментальное и физическое от серьезной атаки физического редукционизма. К счастью, я верю, что существует другой подход для достижения этого желанного результата. Обратимся теперь ко второй стратегии.

Ее можно обозначить как двухаспектный монизм. В мире существует всего один материал (а не два — материя и разум), но он может встречаться в двух различных состояниях (физик бы сказал: «Материальная и ментальная фазы»), что объясняет наше восприятие различий между разумом и материей. Привлекательность такого предположения в его цельной метафизике, в неразрывности, которую оно поддерживает между вселенной как скоплением кварков и вселенной как домом осознающих себя существ. Проблема в том, какой смысл вкладывать в это предположение и трудности здесь значительные. Томас Нейджел говорит, что «двухаспектную теорию можно понимать очень широко. Она лишь приблизительно показывает, где может находиться истина, но не говорит, что это такое» [56]. Но он убежден, что искать нужно в этом направлении. Под заголовком «Возможность прогресса» он пишет:

Странная истина заключается в том, что определенно сложные, биологически порождаемые физические системы, например — мы сами, обладающие разнообразными нефизическими свойствами. Цельная теория реальности должна это учитывать, и я верю, что когда и если она появится, возможно, через несколько столетий, она радикально изменит наше восприятие вселенной, как нечто устаревшее [57].

Давайте считать, что наши досократические блуждания происходят в этом направлении.

Философия XX века имеет тенденцию избегать больших метафизических обобщений, отдавая предпочтение частностям, скрупулезному вычерчиванию деталей. Однако в А. Н. Уайтхеде она нашла смелого творческого мыслителя, готового энергично браться за

большие проблемы. Его философия процесса ^[58] описывает мир больше в органических, чем в механических терминах. Ее основная категория — событие; то, что мы считаем непрерывным существованием есть непрерывная цепь событий. Каждое событие биполярно. Существует предварительная фаза, на которой отдельное событие связывается со всеми прошедшими, «составляя» набор будущих возможностей, и которое божественное «побуждает» развиваться в наилучшем направлении. Однако инициатива принадлежит самому событию; и то, что реально происходит, зависит от фазы срачивания, на которой реализуется «выбранное» направление. Трудно описывать эту точку зрения без большого количества кавычек, потому что в картину события намеренно встроены волевой язык, который используется для того, чтобы выразить гибкость. Но поскольку в событии могут участвовать элементарные частицы, такой язык выглядит сомнительно. Конечно же, не заявляется, что электроны делают осознанный выбор, но их поведение некоторым образом уподобляется нашему. Дэвид Гриффин, современный представитель философии процесса мышления, говорит, что «различие между протоном и душой количественное, а не качественное (в онтологическом смысле). Тот, кто придерживается иного мнения — дуалист, как бы грубо это ни звучало» ^[59]. Гриффин не считает себя панпсихистом, но предпочел бы, чтобы метафизика Уайтхеда была описана как панэмпирическая. В ответ можно сказать, что тот, кто считает, что разница между протоном и душой лишь количественная, а ни в коем случае не качественная — панпсихист, как бы грубо это ни звучало.

Пытаясь избежать дуализма, Уайтхед на самом деле помещает его внутрь самого события, в квант процесса. Каждое из его событий сочетает ментальное (захват) с материальным (срачивание) на брачном ложе случайности. Этой теории внутренне присущ дуализм. А заслуживает ли она доверия?

Здесь две главные трудности. Одна — в дискретном характере теории. Дэвид Паилин считает, что «течение реальности трактуется как процесс, состоящий из отдельных событий. Она двигается рывками, вместо того, чтобы плавно перетекать из одного в другое» ^[60]. Иногда думается, что это сравнимо с дискретностью в квантовой теории, но это не совсем так. Только отдельные определенные типы

событий (измерения) являются дискретными в традиционной квантовой механике. Я не думаю, что взгляды Уайтхеда хотя бы отчасти разделяются современной физической мыслью. Возможно, имеет значение тот факт, что в 1924 году он оставил отделение прикладной математики в Империял-колледже в Лондоне, чтобы возглавить кафедру философии в Гарварде. Таким образом, период, во время которого он мог бы находиться в близком контакте с физической мыслью, завершился как раз перед *anni mirabiles* 1925–26, когда родилась современная квантовая теория.

Вторая трудность — панпсихические свойства, приписываемые материи. Конечно, здесь есть градация: камень понимается как конгломерат событий низшего уровня, тогда как живая клетка составлена из превращений высшей категории. Но используемый язык показывает, что человеческое существование трактуется как образец для всего остального, а такое обобщение неубедительно. Паулин, относящийся с симпатией ко многим аспектам философии процесса мышления, заключает, что «анализ психического описания реальности как целого, показывает бессмысленность, обманчивость или абсолютную неясность такого подхода» [61]. Ян Барбур также выражает свои сомнения, поскольку чувствует, что подход Уайтхеда неадекватно отражает непрерывную самоидентификацию человека и что он слишком мало внимания уделяет появлению новых свойств с возрастанием уровня сложности [62].

В размышлениях Уайтхеда есть аспекты, которыми можно пользоваться, не принимая его теорию в целом. Несмотря на фрагментарный характер, проистекающий из особого внимания к дискретным событиям, взаимодействующие полюса этих событий создают картину достаточно целостную и близкую холистической. (В этом ее отличие от беззаконных монад Лейбница, с которыми, в остальном, схема Уайтхеда имеет много общего). Здесь присутствует соответствующий акцент на взаимоотношения, частично определяющие сущность, так что «атомы в клетке ведут себя иначе, чем атомы в камне. Поведение клеток мозга иное, чем клеток дерева» [63]. Тем самым открывается возможность «нисходящей причинной обусловленности»; целое, обеспечивая контекст, может влиять на поведение части. Ниже я покажу иную модель, также связанную с «нисходящей причинностью».

Дэвид Бом [64] хорошо знаком с современной физикой и строит свои собственные метафизические концепции. Естественно, на него оказывает влияние его собственная, весьма оригинальная интерпретация квантовой теории, хотя и непопулярная среди других физиков. Бом разводит волну и частицу, которые традиционная квантовая теория считает взаимодополняющими аспектами простого целого. У Бомы частицы — это то, что мы видим, и они объективны настолько, насколько этого может пожелать любой последователь ньютоновской физики. Волна не видна, но она направляет движение частиц и кодирует информацию обо всей среде, в которой они движутся. Эти взгляды были развернуты Бомом в две обобщающие метафизические концепции: эксплицитный порядок (частичный, явный, являющийся предметом методологически редукционистской науки) и имплицитный порядок (целостный, скрытый, противостоящий исключительно редукционистскому взгляду на реальность). Эксплицитное охватывается имплицитным, формирующим его основание. Сознание — это аспект имплицитного порядка, но оно также имеет эксплицитное проявление в непосредственном восприятии эго и в памяти. Это же относится и к частицам материи, происходящим из одного фундаментального источника. Вследствие этого возникает скрытое взаимодействие между разумом и материей на имплицитном уровне, которое позволяет причинности действовать в обоих направлениях. Это очаровательная картина, и Бом стал чем-то вроде гуру от метафизики с весьма широким кругом последователей, особенно в Соединенных Штатах [65].

Мой инстинкт мыслителя «снизу–вверх» удерживает меня от таких грандиозных философских фантазий. Вместо этого, я хотел бы обратить внимание на те тончайшие колебания метафизического воздуха, которые исходят из наших представлений о физическом мире. Мои собственные размышления сосредоточены на двух концепциях: взаимодополняемость и открытость. Я исследовал их в других своих работах [66], так что здесь я суммирую собственные идеи так же кратко, как я суммировал идеи моих предшественников.

Думая о ментальном и материальном в человеческом существовании, поражаешься одновременно их теснейшей взаимосвязи (действие воли и действие лекарств) и качественному

различию (огромная пропасть между нервной деятельностью и восприятием розового пятна, не говоря уже о более сложных формах ментальности). Такая тесная связь—в—противодействии очень напоминает феномен квантовой взаимодополняемости. Например, все кванты обладают корпускулярно—волновым дуализмом. Одна из привлекательных сторон взаимодополняемости в том, что, когда она вводится законно, она может успешно связывать понятия, которые в иных случаях могут казаться абсолютно несовместимыми (как, например, расходящиеся волны и корпускулы). Анализ показывает, что свет может решить классическую задачу нахождения квадратуры круга и вести себя одновременно и как волна, и как частица, потому что его структура обладает квантовой неопределенностью. Состояние волны содержит неопределенное количество фотонов — это абсолютно невозможно в ясном, четком мире классической физики, где у вас должно быть совершенно определенное число частиц, не больше и не меньше, но возможно в квантовой теории, где принцип суперпозиции позволяет нам смешивать состояния (с различным количеством фотонов) способом, строго воспрещенным в стандартной ньютоновской физике [67]. В нашем случае двухаспектный монизм будет чем-то вроде взаимодополняющей метафизики разума/материи (существует только один материал, так же, как только один свет). Это кажется возможным по аналогии, и ключ к их совместимости лежит в некоторой радикальной неопределенности, присутствующей в структуре основного материала.

Возможно, эту неопределенность следует искать в современной физике, ибо XX век отрекся от простого механистического взгляда на вселенную [68]. До некоторой степени это произошло благодаря неясной прерывности, свойственной квантовой теории в субатомных корнях мира. Тем не менее, я бы не стал слишком полагаться на этот фактор. Частично мое нежелание связано с нерешенными проблемами в интерпретации квантовой теории [69]. Различные разрешения этих затруднений могут иметь совершенно различные метафизические последствия. Отчасти это обусловлено тем, что нередко микроскопические неопределенности аккумулируются таким образом, что взаимно уравнивают друг друга, давая в результате макроскопическую определенность. Это не всегда так, и мы можем получать хорошие результаты, основанные на квантовой физике

(примером служат эффекты сверхпроводимости), но инстинкт вынуждает меня сомневаться в том, что квантовая теория играет в нашем случае большую роль.

Гораздо более значительными мне представляются результаты изучения тонких динамических систем, которые имеют общее название (довольно неудачное) «теория хаоса» [\[70\]](#). Даже в ньютоновском мире, кажется, должно быть больше облаков, чем часов. Банальные системы — в которых мелкие ошибки и незнание их текущего состояния вызывают лишь небольшие отклонения от ожидаемого поведения — несомненно, являются исключением. В макрофизике обычно приходится иметь дело с системами, которым присуща непредсказуемость. Тем не менее будущий выбор в определенной степени ограничен («странные абстракторы»). Теория хаоса дает картину поведения, имеющую характер некой структурированной случайности, оксюморонного порядка–беспорядка.

Непредсказуемость — это эпистемологическое заявление о том, что мы можем знать. Не думаю, что кто-либо будет спорить с тем, что это вынужденное неведение широко присутствует в наших попытках познания физического мира. Абсолютно возможно, и я убежден, что это естественно и привлекательно, продолжать использовать непредсказуемость как основу для онтологических предположений. Это подтверждает, что характер существующей физической реальности тонок и гибок; что физический процесс открыт в будущее. Мы живем в мире истинного становления. Прочитанная снизу–вверх физика дает нам лишь возможные пути развития. Конкретный путь зависит от реализации определенного набора опций, выбранных из быстро растущих возможностей. Эти различные возможности отличны друг от друга не энергетическими соображениями (ибо иначе энергетически более требовательные траектории были бы исключены), а чем-то более похожим на ввод информации (один путь предпочтительнее другого). Можно попытаться использовать этот ввод информации, необходимый для понимания того, что действительно происходит, как средство для снижения влияния случайности, роль «ментального» (информация) в определении материала. Эпистемологический дефект обернулся метафизической возможностью. Что-то является причиной будущего, и если редукционистская трактовка физики не удовлетворительна, то здесь

предоставляется возможность для действия принципов случайности. Явно детерминистские уравнения, из которых начинается «снизу–вверхняя» оценка классической теории хаоса, теперь считаются приближениями к истинной гибкой физической реальности. Рассматриваемое приближение, возможно, влечет за собой трактовку составных частей целого как изолированных систем, ибо тонкая чувствительность подразумевает, что малейшее движение в окружающей среде может иметь огромные последствия. Таким образом оказывается, что динамике хаоса внутренне присущ холизм [71]. Вероятное значение этого в споре о редукционизме обсуждается в заметке в конце этой главы.

Представленная онтологическая картина показывает, что возрастание сложности порождает возрастание открытости, в которой существует растущая возможность для использования каузативных концепций холистического и все более «ментального» типа. Открытое будущее мира становления означает, что существует возможность для действия принципов причинности, иных, чем простое механическое взаимодействие частей в осуществлении этого будущего. Конечно, остаются неразрешенными огромные проблемы. Я представил эту точку зрения просто для того, чтобы показать, что существуют обнадеживающие направления. Имеется значительная онтологическая дистанция между облаком и клеткой, между клеткой и человеком. Информация и ее обработка не то же самое, что мысль. Меня убеждает аргументация Роджера Пенроуза в пользу того, что нельзя ставить между ними знак равенства [72]. Он проводит различие между мыслительным процессом (то, что делают люди) и выполнением алгоритмов (то, что делают компьютеры), ссылаясь на опыт занятия математикой. Доказательство теоремы Гёделя заключается в построении утверждения, истинность которого очевидна, но не может быть логически продемонстрирована в формализованной системе дискуссионных аргументов. Поляни уже много лет назад выразил это блестящим афоризмом: «Мы знаем больше, чем можем сказать» [73]. Мне кажется маловероятным, что наше бегство из гёделевской ловушки обусловлено, как полагают Арбиб и Гессе, тем, что мы является разновидностью алгоритмических машин, делающих ошибки, потому что, хотим мы того или нет, нам необходимо представить ответ к определенному времени [74]. Конечно же, интеллектуальная стрельба в темноте не большая основа для плодотворной мысли, чем хаотичность для свободы.

Пенроуз — платонист в своем отношении к миру математической мысли, который мы исследуем (свою позицию я уже высказал), но он осознает также особенности нашего воплощения. Отсюда его отношение к «физике разума» и его несогласие с решительным заявлением программистов искусственного интеллекта о том, что мысль — это программное обеспечение, которое можно прогнать на любом «железе». Вполне могут существовать такие вещи, совершенно необходимые в нейрофизиологической структуре мозга, которые не могут быть эквивалентно смоделированы неисчислимым войском

электронных приспособлений. Мы не просто «компьютеры, сделанные из мяса», и, возможно, именно мясо играет основную роль в обеспечении этого.

Все это оставляет фундаментальную проблему сознания глубоко таинственной. Если мы движемся в правильном направлении, то она должна лежать на далеком добавочном полюсе, не видимом из нашей «снизу–вверх» отправной точки в хаотичной динамике (хотя всегда достижимой для нашего «сверху–вниз» опыта). Возможно, что Нейджел прав, и пройдут века, прежде чем мы сможем заглянуть за этот интеллектуальный горизонт. А тем временем у нас есть элементарная картина физического мира эволюционирующих существ, каковыми мы и являемся, чья открытая гибкость позволяет им принимать участие в бесконечно абстрактном мире мысли. (Я использую термин «ментальное» в широком смысле, который включает в себя и духовное.) Из первобытного скопления кварков возникли и святые, и математики.

Меня не смущают скромные результаты нашего исследования. Первый урок, который ученый должен усвоить, заключается в том, чтобы относиться с величайшей серьезностью к своему критически осмысленному опыту, даже когда он не очень хорошо понимает, как его объяснить. Камерлингх Оннс в 1911 году совершенно неожиданно открыл явление сверхпроводимости. Прошло более пятидесяти лет, прежде чем сверхпроводимость была объяснена. Она не могла быть понята в 1911 году, поскольку является феноменом неизвестной тогда квантовой механики. Было бы довольно глупо рассматривать мистический характер этого явления как причину для отрицания его существования.

Столь же глупо отвергать наш основной опыт сознания и свободы воли на основании того, что они не имеют очевидного места в механической вселенной. Мы должны радоваться, если физики начинают смотреть чуть более благосклонно на такие вещи, но нам не нужна теория динамики хаоса, чтобы убедиться в том, что мы стоим перед открытым будущим. Холмс Ролстон напоминает нам, что когда кто-нибудь смотрит в телескоп, то «самая значительная вещь в известной вселенной находится непосредственно за глазами астронома» [\[75\]](#).

ЗАМЕТКА О РЕДУКЦИОНИЗМЕ

Наше исследование физической реальности в значительной степени может быть включено в иерархию наук, которая выстраивается по степени возрастания сложности объектов исследования: физика, химия, биология, антропология. Те, у кого редуccionистский склад ума, считают «высшие» науки не более, чем разработкой фундаментальных тем «низших». В конце концов, все — физика. Среди современных ученых более всего делать такие утверждения склонны биологи, захваченные несомненным успехом молекулярной биологии. Френсис Крик провозглашает, что «конечная цель современного движения в биологии на самом деле объяснить всю биологию в терминах физики и химии» [76]. Такой радикальный редуccionизм есть тип неомеханического взгляда на реальность, и поскольку в процессе развития науки «механические» проблемы должны быть решены в первую очередь (часы проще для понимания, чем облака), едва ли удивляет, что биологи соблазнились своими первыми количественными успехами и поддерживают такое мнение. С физиками то же самое было в восемнадцатом столетии, но они с тех пор стали более опытными (ибо физика проще, чем биология) и в результате стали более осторожно делать заявления о том, что все в их власти.

Те, кто пишет о науке и религии в основном избегают редуccionизма [77]. Для этого существует множество путей. Есть важное различие между утверждением о том, что теории высокого уровня являются автономными, потому что они затрагивают не поддающиеся упрощению концепции, и более сильным утверждением о том, что процессы высокого уровня имеют собственную автономность. Можно охарактеризовать эти позиции как слабый и строгий антиредуccionизм соответственно. Проводя более четкое различие, можно сказать, что слабый антиредуccionист признает, что понятие «влажность» не применимо к отдельным молекулам H_2O , но допускает, что это свойство возникнет в скоплении квинтильонов таких молекул в процессе влияния точно таких же сил и воздействий, как те, что действуют в малом количестве этих молекул. Насчет влажности может быть прав и слабый редуccionист, но основная трудность такой позиции в основном в том, что здесь новые понятия кажутся вытекающими из простого суммирования или усреднения (как «температура» означает среднюю кинетическую энергию молекул

газа), и трудно представить, что этого было бы достаточно для понимания воистину загадочных и интересных феноменов (таких, как жизнь или сознание), чье появление всегда бывает качественно новым [78].

С другой стороны, призыв строгого антиредукционизма к объяснению этих проявлений обычно осуждается как «витализм». Если последний привлекает магическую составляющую в качестве вспомогательного средства, понятно, почему его объяснения отрицаются как неправдоподобные. Метафизическое равноправие, предлагаемое в этой главе для нисходящего и восходящего (онтологического) проявления, предлагает перспективный путь для решения этой дилеммы. Без внешних разрывов целостности он определяет подлинную новизну сложных систем, в контексте которых поведение частей не есть лишь сумма их изолированных поведений. Существует предмет для действия холистических законов природы в рамках нисходящей причинности, и законы физики признаются асимптотической аппроксимацией к более тонкой и гибкой физической реальности. Такая точка зрения может быть названа контекстуализмом.

Если наше предположение относительно того, что эти свойства проявляются в чрезвычайно чувствительных системах, правильно, тогда эти системы, которые сложны, но прогнозируемы, сохраняют свое квазимеханическое поведение и окажутся объяснимыми в терминах суммы их частей. Тогда успехи молекулярной биологии в выявлении физической основы генетики могут быть приняты без предположения, что биология в целом поддается такой же трактовке. ДНК является квазимеханической; живые организмы не обязаны быть таковыми. В конце концов, как мы отмечали, мы уже это проходили. Для последователей Ньютона в XVIII столетии было явным, что физика является механической, но открытие в XX веке динамической теории хаоса показывает, что это только частный случай.

Знание. Верим...

Наша забота — поиск истины. Вера может дать нам все: она может поддерживать нас в жизни и при приближении к смерти; она может дать нам нить смысла там, где иначе был бы лабиринт бессмыслицы — но она не может обеспечить нас этим во всей полноте, если не основывается на истине. Я полностью согласен с Дэвидом Паилином, что «попытки защищать теизм, игнорируя вопрос истины...

совершенно атеистичны. Это преклонение перед человеческими желаниями, а не истинной реальностью» ^[79]. Ричард Рорти (Rorty) мудро подметил: «Даже сегодня больше честных, надежных, справедливых людей избираются в Королевское общество, чем, например, в Палату Общин» ^[80]. Верующий человек желает видеть себя среди добросовестных исследователей, а не обыкновенных спорщиков.

Вопрос, как мы приходим к истинной вере, занимал множество умов с самого момента зарождения философии. Эпоха Просвещения явилась водоразделом в истории развития мысли, потому что решительным образом отказалась от простой опоры на авторитет как на основу веры. Иммануил Кант определил Просвещение как освобождение человека от «неспособности использовать свое понимание без указаний со стороны» ^[81]. Наступила новая эпоха мысли, и ее дух ясно различим в словах завещания лорда Гиффорда. Это освобождение от подчинения внешнему авторитету стало возможным благодаря успеху науки XVII столетия в формировании представлений о физическом мире, которые мало обязаны Аристотелю или Птолемею (хотя Архимеда можно считать их античным покровителем). Был отвергнут не долг перед прошлым, а очарование им. Никто — тем более ученый — не может начинать интеллектуальную историю с нуля. Даже сэр Исаак Ньютон говорил, что может смотреть вперед, потому что стоит на плечах гигантов. Чем бы мы ни занимались, мы — наследники традиций, и хотя наше поколение может трансформировать унаследованные знания, оно будет делать это, отталкиваясь от прошлого, а не отрицая его. Мы правы, когда с подозрением относимся к заявлениям о том, что до сих пор повсюду была тьма, и только сейчас забрезжил свет ^[82]. Особая предусмотрительность требуется при исследовании таких областей, где, в отличие от науки, мы не достигаем устойчивого накопления согласованных результатов. (Я уже отмечал, что в целом некумулятивный характер богословия есть отражение того факта, что Субъект его изучения превосходит нас, в то время как в исследовании физического мира мы превосходим объект наших исследований) ^[83]. Английские мистики XIV века и испанские мистики XVI века могли,

безусловно, знать такие вещи, которые мы можем понять, только руководствуясь их прозрениями [84].

Хотя поиск истины и требует критической оценки прошлого (и настоящего), отрицательный скептицизм нам не слишком поможет. Исходное принятие того, что кажется истинным, является необходимым условием выяснения истинной реальности. Ричард Свинбурн на основе этого сформулировал принципы доверчивости (при прочих равных условиях, вещи, возможно, таковы, какими кажутся) и свидетельства (при прочих равных условиях, вещи, возможно, таковы, как они о себе заявляют). «Рационалист — доверчивый человек, который верит опыту до тех пор, пока он не направит его на ложный путь. Скептик же отказывается доверять опыту до тех пор, пока не убедится, что он не направляет его на ложный путь» [85]. Основной вопрос — что понимать под «прочими равными условиями». В истории науки существует много примеров, когда люди отказывались признавать хорошо описанные явления, если они не укладывались в их априорную точку зрения. Лаплас (величайший последователь Ньютона, занимавшийся небесной механикой) прекращал все разговоры о метеорах словами: «Не хочу и слышать об этих сказках» [86]. Однако и я не склонен придавать большого значения рассказам соседа о том, как вечером у него в саду приземлилась летающая тарелка. Доверчивость требует постоянного соотнесения обстоятельств частного события с общим представлением о том, что вообще возможно. (Мы вплотную столкнемся с этой проблемой в последней главе, когда будем обсуждать воскресение Христа.) Я не думаю, что существуют формальные правила, которые могут помочь нам в наших суждениях. Мы просто должны отдавать себе отчет в опасностях доверчивости и опасностях скептицизма и прокладывать путь между ними.

Поиск истины скорее интеллектуальное приключение, чем выполнение компьютерной программы. Я где-то уже доказывал, что успехи науки должны поддерживать в нас оптимизм относительно поиска знания и позволяют нам утверждать, что мы способны найти правдоподобное объяснение нашему опыту во многих сферах (см. мою заметку в конце этой главы). Нас также не должно пугать открытие, что наше мышление движется по кругу [87]. Слишком долго мы были очарованы Евклидом. Линейный взгляд на знание, возникший как

нечто очевидное, не работает даже в математике, как показали альтернативные теории геометрии XIX века и признание Гёделевской незавершенности аксиоматических систем в XX веке [88]. Напротив, мы идем к циклическому взгляду на знание, который я назвал «интеллектуальным бутстрапом», к самоподдерживающемуся характеру мировоззрения, освобожденного от примитивных произвольных вымыслов необходимостью подчиняться рациональным критериям всеобщности и экономии.

В поиске знания есть по крайней мере два цикла. Один — герменевтический: нам нужно верить, чтобы понимать, и нам нужно понимать, чтобы верить. Вот почему стратегия скептицизма столь неплодотворна. Почему я верю, что существуют кварки, хотя ни одна частица с дробным зарядом экспериментально явным образом не наблюдалась? Оставьте ненадолго свои сомнения и посмотрите, как вера в связанные кварки позволяет нам объяснить разнообразные явления (адронный спектр октетов и декуплетов; глубоко неупругое рассеяние) [89], в противном случае, лишившиеся бы ясности. Однако невозможно вечно опираться на необъясненную гипотезу «невыветания» кварков, и я должен надеяться, что когда-нибудь мы сможем понять теорию поведения кварков (квантовую хромодинамику) до степени, включающей «невыветание».

Второй цикл — эпистемологический: то, как мы познаем, контролируется природой объекта, и природа объекта открыта нам через наше знание о нем. Должно существовать общее соответствие между актом познания и знанием, и все наши концепции должны строиться на признании этого соответствия. Наш доступ в мир квантов ограничен принципом неопределенности Гейзенберга. Если мы требуем локализованной ясности ньютоновской эпистемологии, нам придется забыть о существовании квантов. Если мы принимаем сокрытость этого мира как часть его природы, то должны быть готовы к встрече с его уникальной реальностью, даже если это приведет нас к онтологическим затруднениям [90]. Мы встречаемся с миром на его условиях. Мы не можем навязывать физическому миру свои представления о его развитии, но мы должны позволить ему формировать нашу мысль и пути познания. Томас Торенс чрезвычайно настойчиво подчеркивал неизбежную зависимость знания от природы того, что познается. Он ратует за «развитие того, что Клерк Максвелл

(Clerk Maxwell) назвал новым знанием, при котором мы позволяем новым откровениям природы требовать от нас нового образа мысли, так чтобы процесс мышления соответствовал процессам в природе» [91]. Равным образом, богословы должны работать «в соответствии с постоянно меняющимся аксиоматическим образом мышления, который так хорошо служит для обнаружения тайн природы» [92]. «Следовательно, богословская наука должна строить такие концепции Бога, которые достойны Его; великий Ориген настаивал на... концепциях, которые бы воздействовали на наш разум одной только природой Божественного Величия» [93].

Нельзя сначала сформулировать теорию о способе познания Бога, а потом пытаться проверить или реализовать ее, наполняя материальным содержанием. Способ познания Бога от начала и до конца определяется тем, каким путем Он действительно познается [94].

Для ученого, серьезно интересующегося богословием, этот акцент на эпистемологическом первенстве объекта познания является наиболее ценным и близким по духу аспектом мысли Торенса. Он отдает себе полный отчет в недостаточности силы рационального предвидения для описания удивительного пути развития мира. Я уже упоминал квантовую теорию для иллюстрации того, что наше мышление должно формироваться реальностью, с которой мы сталкиваемся.

Бог познаваем потому, что милосердно пожелал быть познаваемым. Действие откровения не принимает форму тайной передачи неоспоримого знания; напротив, знание передается посредством событий и людей, которым присуща особая открытость к божественному присутствию и к указаниям на постоянную надежду [95]. Рональд Тиман говорит, что доктрина откровения «может быть непротиворечивой, если она сформулирована как «повествуемое обетование» [96]. Я бы сделал ударение на историчности, заменив это выражение на «повелительное обетование». Мыслитель «снизу–вверх» не хочет просто рассказывать истории, но указать на явление. Тиман говорит, что «понять библейское повествование как обетование Божье — значит поверить, что распятый Иисус жив», но добавляет: «Богословие не может объяснить ни почему, ни как люди приходят к вере в такое парадоксальное заявление» [97]. Я не утверждаю, что вера

в воскресение определенно доказуема, но в 6-й главе попытаюсь показать, что она рационально обоснована.

Как же все это происходит на практике? Томас Хаксли (Huxley) советует нам «сесть перед фактом, как маленький ребенок, приготовиться отбросить все заранее сложившиеся мнения и смиренно следовать туда, куда бы ни вели вас глубины природы; или вы ничему не научитесь» ^[98]. Этот совет не удивил бы автора Первого послания от Иоанна, который выразил свое эпистемологическое богословие в словах:

О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам... (1 Ин 1:1–3).

Но мы, конечно же, более искушены и знаем, что понятие «факта» далеко не бесп проблемно. Научные факты не так бесспорны, как показания электронного счетчика или отпечатки на фотографических пластинках. Скорее, они есть интерпретации этих непосредственных наблюдений, интерпретации, которые глубоко укоренены в наших теоретических представлениях, что эти показания стали сигналом Z^0 , а отпечатки — знаками распада омега–минус–гиперона со странностью «три». Существует симбиоз между теорией и экспериментом; мы не можем смотреть на мир, не имея «очков за глазами» ^[99]. Чем более личностный характер носит встреча с реальностью, тем сильнее ее значение будет зависеть от интерпретаций участников встречи. Или, можно сказать, тем сильнее она будет зависеть от культурного оформления этих ментальных очков. «От этих слов опять произошла между Иудеями распря. Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует; что слушаете Его? Другие говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым?» (Ин 10:19–21).

Разнообразие религиозных утверждений может показаться какофонией. Но это можно рассматривать как неизбежное следствие поисков того, чья слава должна быть сокрыта, чья бесконечность никогда не может быть поймана в наши конечные сети, чей свет преломляется различными культурными призмами человечества. Сущность не может быть понята с помощью априорных аргументов. В то время как богословская традиция старается, по словам Викентия

Леринского, апеллировать к вере, которая «всегда, всеми и всюду принимается», существует также и осознание противоречивости, свойственной церкви, так что «любое реалистичное отношение к феномену христианства включает в себя понимание невероятности того, что когда-нибудь будет достигнуто полное согласие относительно его идентичности. Это не означает, что христиане не способны вместить разногласия в приемлемые границы. Но имеющееся многообразие — это именно то, что составляет единство» [\[100\]](#). Не существует стандартных рецептов для христианских «очков за глазами». Ненси Мерфи смотрит на такое разнообразие с оптимизмом, считая, что различные деноминации и секты предоставляют возможность для «проведения богословских экспериментов» [\[101\]](#). Можно считать, что в своем различии они составляют стереоскопическое целое, так что нужно стремиться не к эkkлeзиологическому единообразию, а к многообразию подходов. Однако, если обратиться к разнообразным мировым религиозным традициям — трудности многократно возрастают. (Это будет темой одной из последующих глав). Однако, я убежден, что познание Бога должно основываться на опыте; такое богословие нуждается в информации, которая, по словам Джорджа Тирела (Tytrell) «не прикреплена к доске религиозным авторитетом» [\[102\]](#), но открыта для критической оценки. Именно потому, что я считаю Никейский символ веры источником такой информации, я собираюсь исследовать его в последующих главах.

Данные для христианского богословия могут быть найдены в Писании и в предании (включая, разумеется, и наш собственный опыт) и в таких общих представлениях о порядке и цели, которые могут появиться при участии разума в процессе развития мира. Вместе они составляют то, что физик мог бы охарактеризовать как «феноменологический» взгляд — то есть множество данных, в совокупности наводящих на размышления. В физике можно затем двинуться дальше и попытаться сформулировать теорию — то есть экономичную интерпретацию широкой эмпирической картины, которая может претендовать на правдоподобное описание реальности. В науке переход от феноменологии к теории можно проиллюстрировать на примере перехода от простых разговоров о том, что частицы состоят из кварков, к разговорам о теории поля для

понимания поведения кварков (квантовая хромодинамика). В богословии переходом от феноменологии к теории будет переход от основного христианского утверждения «Иисус есть Господь» к доктрине воплощения. Я уже указывал, что задача богословия настолько сложна, что неразумно ожидать полностью разработанной теории [\[103\]](#). Напротив, у нас могут быть различные модели, ни одна из которых полностью не описывает реальность, но каждая, если ею пользоваться аккуратно, проливает свет на определенный круг явлений.

Не думаю, что стоит расстраиваться из-за реалистичной нетребовательности такого подхода. Даже в науке, при переходе от сравнительной простоты физики элементарных частиц к сложности теории конденсированного состояния или биологии организмов, приходится довольствоваться тем интеллектуальным успехом, которого удастся достичь. Квантовая теория обнаруживает большую объясняющую силу (при использовании ее для обсуждения поведения кварков в протонах или ядерных процессов в звездах), но неразрешенные затруднения, связанные с измерениями [\[104\]](#), показывают, что мы не понимаем ее и после более шестидесяти лет изучения. Точно также не кажется удивительным, что, несмотря на множество попыток объяснить проблему зла [\[105\]](#), его непримиримая тайна бросает вызов нашему богословскому пониманию.

Различие между объяснением и пониманием очень важно для богословия. Понимание в науке есть глубокий опыт, выходящий за рамки простых предсказаний или модного сейчас понятия алгоритмической сжимаемости [\[106\]](#). Последним пользуются, когда, применяя простые правила, хотят получить сложные результаты. Чтобы увидеть, что ни один из этих подходов не ведет к «пониманию», представьте, что открыли закон, согласно которому в определенный день определенного месяца погода всегда одна и та же независимо от года. Такое правило было бы надежным и простым средством для предсказаний и очень компактным. Но была ли бы утолена наша жажда понимания? Почему погода демонстрирует такую замечательную цикличность? Только при получении удовлетворительного ответа на этот вопрос, мы почувствовали бы, что поняли суть.

Понимать что-либо — значит чувствовать интеллектуальную удовлетворенность представленной картиной. Иногда для этого необходимо долгое терпеливое просеивание и объединение возможных объяснений. Так называемая «стандартная модель» структуры материи [\[107\]](#) появилась именно таким путем, в результате тридцатилетних усилий ученых, занимающихся физикой элементарных частиц. Деятельность ранних Вселенских соборов, от Никеи до Халкидона, дает некоторые аналогии в богословии. Иногда понимание приходит как схождение множества линий аргументов к общему заключению, — процесс, который Вильям Уевел (William Whewell) назвал «совпадение». Историко-научные теории (такие, как космология Большого Взрыва или эволюционная биология) обычно так и рождаются. Постепенно возрастающая вера в Бога [\[108\]](#) может служить примером из богословия. Иногда понимание достигается через принятие новой перспективы, откуда нагромождение беспорядочных фактов видится как новая и вполне удовлетворительная система. Обнаружение спиральной структуры ДНК преобразило попытки понять молекулярную основу генетики [\[109\]](#). Христианская концепция страдающего Мессии объяснила отношение Иисуса к Израилю, что не могло быть достигнуто на основе упований на воина-освободителя.

Понимания можно добиться и не имея детальных объяснений. Дарвин чувствовал, что понял эволюционную сложность земной жизни, хотя из-за незнания открытий Менделя в генетике, не мог объяснить механизма возникновения изменчивости, на которой «работает» естественный отбор. В христианском богословии спасающая сила смерти Христа была понята из опыта существования церкви первых веков, хотя теории искупления появились позже и до сих пор имеют лишь частичное объяснение.

Способность понимания опережать объяснение тесно связана с понятием веры. Это не вежливые слова, прикрывающие необоснованное утверждение. Они указывают на способность воспринимать полноту вещей, интуитивное озарение, для осознания подлинности которого не нужен детальный анализ. Порыв разума направлен не во тьму, но в свет. Достижение понимания таким путем не снимает необходимости искать последующие объяснения, насколько это возможно, но озарение включает в себя молчаливую уверенность, что такое объяснение будет найдено. В науке это широко

распространено. Поль Дирак (Dirac) рассказывал, как одна из фундаментальных идей относительно квантовой теории буквально «осенила» его во время воскресной прогулки. Он был слишком осторожен, чтобы немедленно решить, прав ли он, а закрытые в тот день библиотеки препятствовали немедленной проверке идеи. Тем не менее «в течение ночи уверенность мало-помалу росла», и утром в понедельник он убедился, что был прав ^[110]. Математик Анри Пуанкаре (Poincaré) полагался на свою интуицию. Важная мысль пришла ему в голову «в тот момент, когда я поставил ногу на подножку [автобуса]... я не проверял ее правильность... но чувствовал замечательную уверенность» ^[111].

Не все в вере открывается «по дороге в Дамаск»; многое предполагает постепенный рост убежденности, и достижение понимания не поддается датировке. Однако общим является приобретение понимания силой целого, более интуитивным осознанием, чем детальными доказательствами. Торенс говорит

о различии между дискурсивным методом доказательства, присущим геометрии и родственным наукам,... и онтологическим методом доказательств, который рождается, когда открывается что-либо абсолютно новое, и наш разум вынужден концептуально принять самоочевидную реальность. Такой акт согласия называют ответом веры, означающим признание и принятие истины, которая захватывает разум и не отпускает его. Подлинная вера в Бога, например, неизбежно включает в себя концептуальное согласие такого типа, поскольку человеческому разуму дозволено отвечать доверием на откровение Бога, которое свидетельствует само о себе ^[112].

Вовлеченность в это движение веры развивает скрытые способности, которые Майкл Поляни верно охарактеризовал как абсолютно необходимые в научной деятельности и родственные всем другим рациональным формам человеческих исследований ^[113]. «Мы знаем больше, чем можем сказать». Таким образом возможно преодолеть ограниченность логических построений. Остин Фаррер заключил остроумные, но не вполне убедительные рассуждения о возможности теодицеи признанием того, что

ценность теоретических ответов, какими бы убедительными они ни были, ограничена. Они расчищают путь для такого понимания истины, которое умозрительными заключениями достичь невозможно.

Крестьяне и домохозяйки находят то, что философы ищут напрасно; суть истины не познается в рассуждениях, но только верой [\[114\]](#).

Осознание ограниченности логических рассуждений не есть потакание антиинтеллектуализму, но скорее признание того, что фундамент знания шире, чем совокупность разрозненных аргументов.

Понимание — это венец знания, и его приобретение призывает к интуитивному синтезу значения. Панненберг говорит, что «Гёдель описал этот синтез как рассудочную интуицию, которая дополняет и превосходит размышления» [\[115\]](#). Благодаря своему скрытому характеру, такое знание не может быть сведено к соблюдению эпистемологических правил. Мы не должны ни злоупотреблять, ни бояться этого отсутствия формализованной методологии. Научный метод плохо поддается детальному объяснению на философском уровне, а Эрнан Макмуллин так комментирует попытки взяться за решение этой задачи:

Главный вопрос таков: разъясняют ли они, что ученый реально делает? И опасность в том, что в случае, когда они этого не объясняют, философы сочтут это недостатком ученого, а не проблемами их собственного формального языка [\[116\]](#).

Если мы не можем сказать, это еще не значит, что мы не знаем. Поляни о тех, кто отказывается признавать интуитивное применение научной индукции, сказал, что они «сочли бы такой путь познания дешевым мистицизмом. В то время как этот путь не более таинственен, чем наша способность понимать, хотя, конечно, и не менее» [\[117\]](#). Томас Нейджел сказал о нашей способности создавать действенные концепции, выходящие за пределы нашего непосредственного опыта: «Нас поддерживает какой-то интеллектуальный оптимизм: вера, что мы обладаем безграничной способностью понимания того, чего мы еще не постигли» [\[118\]](#).

Богословие, разумеется, сталкивается с дополнительными трудностями из-за того, что не только его метод неточен, но и его безграничный Предмет неизбежно находится за пределами понимания конечного разума. В результате легче сказать, чем Он не является, чем что Он есть. Многие в богословской мысли возникло как реакция на неудовлетворительные определения. Халкидонское определение отделило приемлемое от неприемлемого; оно более преуспело в

отвержении христологически еретического, чем в артикуляции христологически ортодоксального. Лендон Гилки говорит, что «обычно берется еретическое, чтобы создать богословское — факт, который профессиональные богословы должны помнить с большей благодарностью, чем они привыкли это делать». Далее он продолжает: «Поэтому, чтобы понять доктрину, в первую очередь мы должны понять, что она отвергает, а затем пытаться понять глубокое позитивное утверждение, которое она надеется сохранить» [\[119\]](#). Говоря языком математической физики, многое в богословии связано с теоремами несуществования.

Здесь было бы уместно вспомнить о предостережениях апофатического богословия против чрезмерного рационального доверия к нашим пустопорожним разговорам о тайне божества. Нам нужна интеллектуальная отвага, но не безрассудность. Я должен добавить к моей оптимистической цитате из Нейджела ссылку на его последующую сентенцию: «Но мы также должны осознавать, что мир, возможно, простирается далее нашей способности его понять, независимо от того, как далеко мы продвинулись» [\[120\]](#). Насколько более истинно это по отношению к Богу.

Стенли Яки может говорить с некоторым раздражением: «Если указатели не указывают однозначно, то зачем тогда они вообще нужны?» [\[121\]](#). Но наш опыт не может дать ясное понимание Бога. Мне больше нравятся слова Дэвида Баррела, который говорит о необходимости «сохранять отличие Бога от мира, и делать это так, чтобы показать, как тот, кто непознаваем, может быть познан». Он говорит, что «вопрос лежит на грани человеческого понимания, то есть на пересечении разума и веры — место, о котором можно знать, но где нельзя обитать» [\[122\]](#).

Попытки выразить знание Бога требуют пространных обращений к аналогии. Следовательно, богословие должно свободно использовать возможность обращаться к символам [\[123\]](#). Такое признание — суть рационального богословия, а не его отрицание. Обращение за помощью к символу никоим образом не противоречит утверждению истины, напротив, некоторые глубокие истины могут быть выражены только символически. Даже наше столкновение с тайной человеческой личности предъявляет схожие требования: отсюда важность поэтов и

художников. Арбиб и Гессе говорят: «Символизм не столько попирает логику, сколько составляет более общую систему, чем логика, и эта нелогичность пронизывает сам язык так же, как и невербальный символизм» [\[124\]](#). Широкое понимание природы рационального необходимо, если мы собираемся отдать должное богатому разнообразию опыта. Уорд говорит:

Высочайшее проявление философского разума состоит в принятии и применении новой организующей идеи или новой интерпретации уже существующих идей, которые позволяют построить новую, более обстоятельную схему для понимания мира. Это действие творческого и созидającego разума. Он определенно не дедуктивен, ибо только разрабатывает то, что уже существует. Но он и не индуктивен также. Это предполагаемая деятельность, которая подбирает и организует первичные данные в особую творческую картину — подобно конструированию модели, соответствующей целому миру, путем творческого развития большого количества догадок [\[125\]](#).

Как и многие другие, я бы хотел видеть ценность классических «доказательств» существования Бога скорее, как заставляющих думать прозрений, а не как убедительных логических выкладок [\[126\]](#). Они являются частью тех «сходящихся линий возможной аргументации» [\[127\]](#), которые составляют доказательство в теизме. Нелогичность любой другой точки зрения была подчеркнута Гилки: «Доказуемый Бог косвенно достижим через привлечение других, более четких принципов или фактов» [\[128\]](#). (Современный пример того, как эти принципы могут играть такую роль, содержится в призыве Джона Лесли к тому, чтобы «созидающие этические требования» делали работу, традиционно относящуюся к личному Богу [\[129\]](#). Как мне кажется, в позиции Лесли есть опасность слишком сильного проталкивания аксиологических «доказательств», ценных для меня, скорее, в более скромной роли прозрений).

Центральным для всего разговора о познании Бога является признание того, что оно недоступно для нас на чисто рассудочной основе. Я верю в кварки, но признание их существования никак не затрагивает меня и не угрожает моему существованию. Это радикально отличается от веры в Бога, которая влияет на все, что я делаю и на что надеюсь. «Откуда же исходит премудрость? и где место разума?.. вот,

страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум» (Иов 28:20,28). Лейбниц говорил, что «если бы геометрия также сталкивалась с нашими страстями и повседневными интересами, как этика, мы бы оспаривали и попирали ее немногим меньше, несмотря на доказательства Евклида» [\[130\]](#). Нужно быть очень внимательными, чтобы видеть, не затемнен ли наш поиск религиозной истины сопротивлением Божьей воле или желанием утешать себя небесно комфортным одеялом. С другой стороны, признание неизбежных ограничений в поведении при принятии религиозной веры не означает, что это принятие сводимо к символическим заявлениям о том, как мы будем себя вести. Экспрессивистский взгляд на религию сегодня очень популярен [\[131\]](#), но я не могу отказаться от решения посвятить себя когнитивному поиску, с которого я и начал эту главу, ибо реальность — это единственная надежная опора для нашего ответа экспрессивизму.

Одна из причин привлекательности экспрессивистского взгляда в том, что он дает наглядное объяснение необъяснимому для многих сопротивлению религии фальсификациям. Но здесь моя позиция проста: бескомпромиссное упорство в поведении похвально, тогда как бескомпромиссное упорство в вере — не всегда. В одном случае мы демонстрируем твердость, в другом — упрямство. Ранее я уже обосновывал неприятие обскурантистской, не поддающейся корректировке картины религиозной веры [\[132\]](#). Общее у богословия с другими метафизическими мировоззрениями то, что оно одновременно ни глухо к контрсвидетельствам, ни непосредственно не фальсифицируется ими. Другие аргументы в пользу того, чтобы не довольствоваться простыми экспрессивистскими описаниями, приводит Майкл Баннер. Он обращает внимание на феномен потери веры: «Характерная черта религиозной жизни — потеря веры... Как же так случается, что люди выпадают из религиозной жизни?» [\[133\]](#) Это легко объяснить с когнитивной точки зрения (очевидно, что человек пересматривает свои воззрения и при потере веры, и при обращении, даже если он это и отрицает); но это намного менее понятно с точки зрения экспрессивизма, в частности, потому что он часто не сопровождается существенным пересмотром моральных приоритетов.

Более того, экспрессивизм есть слишком экзистенциальный, психоцентрический взгляд на веру. Естественное богословие (понимаемое как поиск Бога посредством разума и основного опыта) является противоядием, напоминая нам, что существуют такие причины для веры, которые лежат вне поведенческих схем людей. Я не буду снова приводить соображения о природной красоте и плодотворном балансе, обнаруживающемся в основных структурах космоса, которые привели в наше время к возрождению естественного богословия как основы для веры в Бога [\[134\]](#). В основном, это возрождение возникает из признания того факта, что физическая вселенная неудовлетворительно объясняет свое собственное существование, что наука сама по себе не может утолить нашей жажды понимания, и поэтому мы вынуждены задуматься над тем, что в случайном мире, как сказал Торенс, «его глубочайшая тайна лежит вне его собственной реальности» [\[135\]](#). Инициатива этого движения в основном исходила от физиков. Богословы были более осторожны; последователи Барта могут считать, что вся теория ведет к искаженным представлениям. «Из логики вопроса следует, что если мы протянем хоть мизинец естественному богословию, это вынужденно повлечет за собой отрицание откровения Бога в Иисусе Христе. Естественное богословие, которое не стремится быть единственным хозяином — не есть естественное богословие» [\[136\]](#). Эта цитата взята из комментария Карла Барта на декларацию Бармена (Barmen) против нацистов, и я убежден, что на него чрезмерно повлияла вера в то, что «германское богословие», выработанное той частью церкви, которая содействовала Гитлеру, было результатом искажения, к которому склонно естественное богословие. Ответ, конечно же, не в отрицании естественного богословия, а в его интеграции с остальными богословскими дисциплинами в едином стремлении познать Бога. Эту тему настойчиво проводит Томас Торенс [\[137\]](#), несмотря на влияние, которое оказал на него Барт в целом. Ненси Мерфи выразила это так: «Таким образом, получается, что решающий шаг... состоит в таком походе, который не делает различия между естественным богословием и богословием откровения, а обращается к религиозной традиции для того, чтобы дать взвешенную концепцию Бога» [\[138\]](#). Такой подход привлекает ее как стратегия для

«эффективной апологетики», но я думаю, что он равно необходим и для эффективного основного богословия.

Подозрительное отношение к естественному богословию не всегда имеет такую явную идеологическую подоплеку, как в случае с Бартом. Нередко это объясняется тем, что богословы сильно обожглись, когда физико–богословские построения XVIII и XIX веков (Пейли (Paley) и Бриджуотерские трактаты) рассыпались под ударами Дарвина, и теперь дуют на воду. Определенно, это был урок, который стоит усвоить. Современное естественное богословие не занимается отдельными событиями, происходящими в процессе развития мира (оно не утверждает, что только при непосредственном вмешательстве Бога из неживой материи могла возникнуть жизнь), а рассматривает основные законы, лежащие в основе этого процесса (как, например, антропный принцип [\[139\]](#)). В этом состоит ответ на критику Юма о том, что космологические аргументы слишком антропоморфичны для Творца и основаны на аналогии с человеческим конструированием. Современные открытия связаны с устройством мира, где необходим тончайший баланс всего лишь для вероятности того, что вселенная сможет самореализоваться в результате эволюции. Похоже, что здесь, говоря языком Ветхого Завета, мы имеем дело с *bara* (божественное творение), а не с *asah* (человеческое делание), с основами природы, а не с зависящей от обстоятельств историей.

Ошибки естественного богословия в прошлом не исключают его возможного успеха в настоящем. Наука 1750–1850–х гг. также наделала немало ошибок (флогистон, теплород) и выдвигала идеи, которые были весьма плодотворными, но в несколько иной форме, чем это представляли себе их авторы (гипотеза Прута (Prout) о том, что элементы состоят из различных комбинаций водорода, предвосхитила современные идеи о ядерных структурах). Меня, как ученого, часто поражает постоянный страх богословов ошибиться. Сам я не вполне согласен с утверждением Поппера о том, что «смелые предположения»

[\[140\]](#) — основа науки (научный метод должен быть более рациональным; нельзя опираться лишь на рискованные предположения), но готовность разрабатывать идеи, которые могут оказаться ошибочными или неточными — неизбежная цена научного прогресса. Можно было бы предположить, что свойственные богословию как науке трудности повлекут за собой такую же отвагу.

Временами (святоотеческий период, Реформация) так оно и было, но не всегда. Конечно, и сегодня можно встретить примеры удивительных богословских фантазий, но все же главное в современном богословии — трезвая рассудительность, и я вижу сильное нежелание идти на интеллектуальный риск, особенно там, где он требует взаимодействия с другими дисциплинами. Отсюда широко распространенное пренебрежение богословами естественными науками.

Чтобы естественное богословие по-настоящему расцвело, ему требуется большее внимание именно к богословию. Я также верю, что исключительно полезным было бы более активное вовлечение ученых с биологическим образованием. Последние, возможно, не проявят большого энтузиазма, потому что память о дарвиновском погроме еще жива в их сообществе и даже возбуждается снова фарсом «науки творения». Они могут опасаться, что подходящим богом для естественного биологического богословия окажется Шива, господин творения и разрушения. Последнее соображение имеет не больше оснований, чем имели бы опасения физиков, что подходящим богом естественного физического богословия окажется имперсональная абстракция Великого Математика. Обе формы исследования ограничены и поэтому дадут только ограниченное понимание, нуждающееся в коррекции и ревизии исходя из других источников познания божественной природы. Майкл Бакли убедительно показал, что корни современного атеизма, лежащие в XVIII веке — в потере ориентации части богословов, полагававшихся только на естественное философское богословие, и оставивших в стороне целостный христианский опыт:

Религия, переставшая опираться на ее собственную природу и опыт и утверждающая, что ее опора — в философии, становится естественной философией, становится механикой... Если сама религия не имеет внутренних основ, на которые она может опереться, то переход ее внутренней пустоты в прямое отрицание — это только вопрос времени [\[141\]](#).

Богословие без естественного богословия попадает в гетто, отрезанное от знания физических основ творения; естественное богословие само по себе — уязвимо, способно не более чем на

конкуренцию с радикальным натурализмом. Опять мы видим, насколько важно, чтобы богословские изыскания велись комплексно.

Естественное богословие также может черпать материал из прозрений гуманитарных наук. Джереми Бегби приводит афоризм Тиллиха (Tillich): «Если религия — суть культуры, то культура — форма религии» и сам комментирует: «Каждый акт культуры имплицитно религиозен, пусть и непреднамеренно. Он неизбежно опирается на абсолютный или основополагающий смысл» [142]. Маритен (Maritain) говорил, что «художник, осознает он это, или нет, обращается к Богу, когда смотрит на вещи» [143]. Тайна искусства и литературы — через звуки, краски и слова мы постигаем то, что волей-неволей принимаем за глубокую истину — имеет великое значение. Я не могу относиться к этому факту как второстепенному — легкой поэтической ряби на поверхности прозаической реальности. Напротив — это откровения, раскрывающие более глубокий смысл [144]. То, что мир несет в себе такой смысл, наиболее естественно можно объяснить тем, что мир несет в себе проблески своего Творца. Георг Штайнер говорит: «Я могу выразить это только таким образом (любая хорошая поэзия, музыка или картина скажет лучше): творение эстетично, поскольку это творение» [145]. Ранее он писал: «Существует язык, существует искусство, потому что существует «иной» [146]. Мы снова сталкиваемся с сигналами трансцендентного. Особое значение для Штайнера имеет свойство музыки быть «во времени свободном от временности» [147]. Он верит, что «суть музыки — быть центром человеческого понимания, т. е. его способности прикоснуться к метафизическому опыту или избежать контакта с ним» [148]. Эта последовательность колебаний воздуха во времени способна говорить нам о том, что вечность — факт, который не может быть проигнорирован. Я согласен с тем, что «вопросы: «Что такое поэзия, музыка, искусство?», «Может ли их не быть?», «Как они воздействуют на нас, и как нам понимать это воздействие?» — вопросы, в сущности, богословские» [149], ибо я думаю, что наш эстетический опыт должен быть понят как участие в радости творения, а также в муках рождения творения и искупления (учитывая замечание Барта о том, что «красота Бога охватывает как жизнь, так и смерть, как радость, так и страх, как то, что мы называем прекрасным, так и то, что мы называем уродливым» [150]). Я бы хотел сказать моим друзьям, испытывающим трудности с верой: «Можете ли вы отвергнуть музыку? Если нет, тогда

вы признаете то измерение реальности, трансцендентное материи, которое может указывает вам на «реальное присутствие» говоря словами Штайнера. Естественное богословие искусства — предмет высочайшей важности.

В буквальном понимании этот предмет изучает духовную сторону человеческой жизни как ключ к нашей творческой природе. Говард Рут (Howard Root) писал:

Где нам искать плодотворное, стимулирующее, глубокое отражение того, что должно быть живым в XX столетии?.. Мы смотрим на поэта, или писателя, или драматурга, или режиссера. В творческом отражении искусства мы видим себя по-новому, начинаем лучше понимать себя и слегка касаемся тех источников творческого воображения, которые питают нас в естественном богословии [\[151\]](#).

Далее он пишет: «Точка отсчета естественного богословия — не убеждение, а обостренное восприятие» [\[152\]](#). Словом, как я уже показывал, естественное богословие имеет скорее интуитивный, чем демонстративный характер. Его постижения опираются на множество источников. Я согласен, что «все искусство связано с откровением», но мне кажется, что Тимоти Гориндж демонстрирует необоснованное подозрение по отношению к холодному рациональному исследованию, свойственному человеческому пониманию, когда продолжает: «Искусство, в действительности — единственная верная форма естественного богословия» [\[153\]](#).

Эта глава — вариации на знакомую тему. В дискуссии о богословском знании мы попытались отдать должное особенностям данной дисциплины, в то же время сравнивая ее с многими другими формами рационального познания, включая науку. Такой подход распространен среди ученых, серьезно интересующихся богословием [\[154\]](#), а также принимается и некоторыми богословами [\[155\]](#). Панненберг говорит, что богословие — «наука о Боге», это означает «изучение тотальной действительности с точки зрения реальности, которая полностью определяет ее и в целом, и в отдельных частях» [\[156\]](#). Как мне кажется, богословие имеет двоякую роль: во-первых, это исследования специалистами конкретных типов жизненного опыта и прозрений, которые мы определяем как религиозные (основное богословие); во-вторых, это широкая объединенная дисциплина,

которая включает результаты всех специальных исследований (включая научные и ее собственные) во всеобъемлющую схему понимания (философское богословие). В первом случае о богословии можно говорить как об одной из наук; во втором случае — это метанаука. Поскольку я считаю существование Бога основой для возможности такой интегрирующей дисциплины, я предпочитаю называть ее философским богословием, а не метафизикой. Единство знания и единство Бога тесно связаны. Я верю и в то и в другое.

Убежденность в том, что наука и богословие — интеллектуальные родственники поддерживает интерес к богословию в философии науки. На меня оказали большое влияние работы Майкла Поляни [\[157\]](#). Я полагаю, что его мнение о том, чем занимаются ученые, действительно может быть принято практикующим ученым [\[158\]](#). Выделяемый им непрерывный процесс суждений и оценок, происходящий в замкнутой компании единомышленников, но претендующий на универсальность, одинаково характерен и для того, что происходит в науке (которую Поляни, в отличие от большинства занимающихся философией науки, действительно знает изнутри), и для методологии других дисциплин, таких как богословие, где даже труднее сказать, что мы знаем и почему мы знаем это. Поляни говорит, что «понимание — не произвольный акт и не пассивный опыт, но ответственный акт, требующий всесторонней обоснованности. Такое знание на самом деле объективно в смысле установления контакта со скрытой реальностью» [\[159\]](#).

Недавно другой философ науки привлек внимание богословов. Это Имре Лакатос [\[160\]](#). Его описание научного метода возникло как попытка дать более удовлетворительный взгляд на прогресс науки, чем тот, который был представлен у Карла Поппера [\[161\]](#). Широко известное внимание последнего к фальсифицируемости выявляет важный аспект научной процедуры, но этого недостаточно, чтобы представить действительную историю науки. Гипотезы низкого уровня, без сомнения, легко поддаются проверке (я предсказываю, что красная жидкость станет зеленой, если в нее добавить компонент X, а если нет — значит моя идея никуда не годится), но гипотезы высокого уровня, такие как специальная теория относительности, не рушатся в одночасье из-за первого же по-видимости неблагоприятного

результата. Необходимо принимать во внимание такую устойчивость, ибо, вообще говоря, почти все теории в большей или меньшей степени не согласуются с экспериментами. Идея Лакатоса заключается в том, чтобы определить исследовательскую программу. Такая программа имеет центральное ядро идей, которое не подвергается сомнениям в пределах этой программы. В этих идеях — суть программы. В ньютоновском взгляде на Солнечную систему таким ядром является обратный квадрату расстояния закон гравитации. Для согласования с экспериментами и наблюдениями ядро амортизируется «ремнем безопасности» вспомогательных гипотез, который может регулироваться в соответствии с требованиями эмпирической реальности. Когда обнаруживается, что поведение Урана не соответствует предсказанному, мы не отказываемся от ньютоновской гравитации, а вводим гипотезу об удаленной, ненаблюдаемой планете, чье влияние нарушает движение Урана. Последующее открытие Нептуна представляет собой «ошеломляющее, драматичное и неожиданное» открытие, которое Лакатос считает подтверждением того, что исследовательская программа достойна называться «прогрессивной». (Позднее он расширил это понятие и включил невынужденное ретроспективное объяснение известных, но до определенного времени необъяснимых явлений.) Однако исследовательские программы могут начать деградировать, когда объем вспомогательных гипотез превышает выгоды от сохранения самого центрального ядра. Когда были обнаружены противоречия в движении Меркурия, выдвинутая вспомогательная гипотеза о внутренней планете Вулкан, ненаблюдаемой из-за близости к Солнцу, не уменьшала, а увеличивала трудности. После двух веков величайшего успеха, ньютоновская исследовательская программа стала клониться к закату. В конце концов, она была заменена эйнштейновой программой общей относительности, которая не только ненадуманно объяснила аномалии в перигелии Меркурия, но и имела «ошеломляющий, драматичный и неожиданный» успех в точном предсказании отклонения света звезд гравитационным полем Солнца.

Ясно, что такая схема истории науки более убедительна, чем попперовская идея о смелых предположениях и неоспоримых опровержениях. Равным образом ясно, что она привлекательна для

богословия, ибо обнаруживает определенную гибкость в объяснении детальных вопросов (которыми, например, могут воспользоваться и пророческая история и теодицея) и в то же время отдает дань уважения стойкой приверженности центральной истине (центральное ядро богословия — существование Бога и Его самопроявление в Христе). Богословие — это научная исследовательская программа!

Вероятно, самую энергичную и широкую попытку использования лакатосовских идей предприняла недавно Ненси Мерфи [\[162\]](#). Постоянная трудность заключается в том, чтобы обосновать требование для производства новых ошеломляющих результатов. Мерфи использует католический модернизм как контрольный пример, характеризуя его как «прогрессивный» на основе «предсказаний» Джорджа Тирела (Tyrell) о том, что история науки не будет противоречить библейской истории по основным вопросам, и что папский абсолютизм — преходящая фаза. Пример выглядит не слишком убедительным.

В лакатосовском подходе существуют две противоположные трудности. Одна заключается в том, что чрезмерная гибкость позволяет ему приспособливаться к огромному, слишком большому количеству отдельных случаев. Если центральным ядром моей веры является то, что «Арсенал» — лучшая футбольная команда страны, я защищаю эту веру перед лицом неудач введением вспомогательных гипотез о некомпетентности судей, отсутствии удачи и так далее. Поскольку они и в самом деле неплохие игроки, время от времени они выигрывают кубок Англии или чемпионат лиги, и тогда я достигаю ошеломляющего успеха.

Другая трудность противоположного свойства. На самом деле, идея Лакатоса не охватывает все научные исследовательские программы. В частности, историко-научные теории намного чаще убеждают, по-новому освещая всю совокупность старых фактов, чем делая ошеломляющие новые открытия (хотя я должен признать, что ранняя космология Большого Взрыва Георгия Гамова действительно предсказала что-то вроде космического реликтового излучения, хотя это находилось в забвении вплоть до открытия Пензиаса (Penzias) и Вильсона (Wilson). Схожее наблюдение делает Майкл Баннер относительно дарвиновской теории эволюции [\[163\]](#). Уже достаточно распространено мнение, что ближе всего к богословию такие научные

теории, которые основываются на лучшем объяснении общих наблюдений, а не на предсказании новых частных результатов. Именно поэтому я полагаю, что лакатосовская аналогия представляет, возможно, лишь ограниченную ценность для богословов.

Наконец, отметим наблюдаемое многими в последние годы изменение философского климата. Нам говорят, что мы вступили в эру постмодернизма. Как и большинство лозунгов, это утверждение имеет гибкий характер, что позволяет людям вкладывать в него различное содержание.

Я думаю, что Ненси Мерфи удачно описала суть постмодернизма [164]. Он сплетен из трех нитей. Знание понимается в форме целостного мировоззрения, а не как система, построенная на отдельных фундаментальных открытиях. Язык должен пониматься в терминах употребления (Витгенштейн), а не в терминах ссылок и реальности. Сообщество имеет значение как целостность, оно больше, чем нагромождение индивидуумов. Постмодернизм — это философия «всего—одним—махом». Он повлиял на богословие Джорджа Линдбека [165] и на теорию этики Аласдера Макинтайра [166].

Очевидно, в этом обращении к целостности есть свои преимущества. Богословие, уделяющее такое внимание принятию доктрин всей церковью, и роли богослужения в формировании логики литургического участия [167], обязано это признать. Но в то же время существует опасность упущений. Постмодернисты склонны уклоняться от вопросов истины, что можно видеть по скромности, проявляемой Линдбеком, когда он говорит об истине в богословии. Типичным для постмодернизма является возрожденный прагматизм Ричарда Рорти [168], который в формулировке Уильяма Джеймса (James) выглядит как «истина хороша, когда веришь» [169] и быстро приводит к ситуации, когда «прагматик вообще не желает излагать «истину», не видит смысла в различении абсолютного и относительного или в проблеме, действительно ли возникают вопросы оценки» [170]. Я думаю, наука и богословие должны объединиться в противостоянии примитивному интеллектуальному утилитаризму и настаивать на стремлении к трудной, но основной задаче поиска сути.

Вера — это не просто скрытый способ выражения мотивации поведения. Но она и не простое интеллектуальное согласие с

предположениями о реальности. Она включает в себя одновременно и «верую что», и «верую в», переплетенные друг с другом. Христианские символы веры выросли из крещальных symbola, исповеданий на пороге посвящения. Они зовут к послушанию воли так же, как и к признанию сути.

НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ ПРОТИВ ЭМПИРИЧЕСКОЙ АДЕКВАТНОСТИ

В моей защите научного реализма, основанной на анализе длительного периода истории физики элементарных частиц [\[171\]](#), для большей убедительности я обращался, вслед за многими другими, к допущениям и предположениям для наилучшего объяснения. Бас ван Фраасен утверждает, что наука стремится всего лишь к эмпирической адекватности, а не к правдоподобию, и ее теории можно принимать, но не верить в них [\[172\]](#). Существенным в его рассуждении является отрицание истинности предположений для наилучшего объяснения. Ключевым аргументом для этого является то, что допущение «всего лишь позволяет выбирать лучшую среди исторически данных гипотез. Мы не можем сравнить теории, которые мы так болезненно старались сформулировать, с теми, которые никто не предлагал. Так что наш выбор не более, чем выбор лучшего из худшего» [\[173\]](#). Истина может быть скрыта среди идей, которые мы неспособны сформулировать.

Два ответа по порядку. Первый связан с имплицитно присутствующим в этой критике общим для философов представлением о том, что на самом деле существует множество «хороших» теорий (т. е. целесообразных, плодотворных, соответствующих основным принципам и т. д.), способных вполне удовлетворительно объяснить явления. Опыт ученых, говорящий о том, насколько трудно найти хотя бы одну такую теорию, противоречит этим представлениям. Разумеется, затруднения могут быть обусловлены нашими интеллектуальными шорами, но поразительно, что внутри рациональных ограничений, которые мы сами на себя налагаем, мы, тем не менее, то и дело приходим к интеллектуально удовлетворительному и существенно уникальному фундаментальному пониманию. Как эмпирический факт, допущения, на самом деле, вполне работоспособны. Мы вполне преуспеваем в поисках того, что кажется наилучшим объяснением.

Это наблюдение подводит нас ко второму пункту. Ван Фраасен понимает, что на его возражения может быть дан ответ, опирающийся на преимущество человека: «Эта идея основана на вере в то, что мы по природе своей склонны попадать в правильный круг гипотез» [\[174\]](#). Такое представление связано со средневековым принципом *adaequatio mentis et rei*, соответствие разума реальному положению вещей. Ван Фраасен справедливо отвергает оправдание этого принципа на эволюционном основании (наше выживание не зависит от способности правильно разработать теорию кварков). Он упоминает заявление Плантинги (Plantinga) о том, что такую *adaequatio* можно объяснить верой в то, что мы сотворены по образу Божьему, и довольно неубедительно оспаривает это утверждение тем, что Бог не должен особенно хотеть, чтобы мы глубже познали Его физическое творение. Но почему нет?

Я думаю, что история науки подтверждает — мы можем успешно давать наилучшие объяснения и, таким образом, достигать правдоподобного знания о физической реальности. Мы видим, что вселенная прозрачна для нашего разума, и эта замечательная постигаемость стала действительно понятной благодаря прозрениям естественного богословия [\[175\]](#). Мы вновь видим, что существует поддерживающее взаимодействие между научным и религиозным пониманием.

Божественность

Один Бог Отец Вседержитель

Вопрос о существовании Бога — единственный важный вопрос, с которым мы сталкиваемся, рассматривая природу реальности. Энтони Кении пишет:

В конце концов, если нет Бога, тогда Бог — величайшее творение человеческого воображения. Ни одно из творений воображения не порождало столько идей, не вдохновляло столь сильно философию, литературу, живопись, скульптуру, архитектуру и драму; никакой иной плод воображения столь сильно не провоцировал людей на ужасные или благородные поступки, не вдохновлял их на аскетизм и подвижничество^[176].

Является ли Бог прекрасным плодом воображения человека, который сам

есть истинная реальность (как верил Фейербах), или мысль о Боге была столь

вдохновенной именно потому, что Бог есть творческая основа всего этого?

Мне очень нравится история об одном радикальном английском богослове, который как-то читал лекцию группе клириков. В конце один из

них спросил: «Профессор N, Вы верите в Бога?» В ответ он получил развернутый академический ответ. «Нет, — сказал вопрошающий, — я просто хотел узнать, верите ли Вы в Бога». Тогда профессор сказал: «Я верю,

то есть я просто знаю, что в сердце реальности находится тот, кто и повелевает, и любит, и прощает». Это восхитительный ответ, обращенный прямо к сути того, что, собственно, значит вера в существование Бога. Дэвид

Паилин говорит, что «теистически удовлетворительная концепция божества должна присваивать Богу святость, полноту, личностность и действенность»^[177]. Имеет ли такая концепция смысл? Если да — есть ли у нас основания верить в такое существо?

Ни на один из этих вопросов нет простого ответа. Бог по своей сущности отличен от чего бы то ни было. Он не есть часть того метафизического монизма, который мы рассматривали в первой главе, ибо Его активная воля

поддерживает основания этой единственной сотворенной реальности.

Диоген Аллен пишет: «Бог не есть последнее звено в непрерывной цепи

существ, изучаемых космологией или какой-либо иной наукой, так же как

Он не был высшим ярусом в Аристотелевской иерархии вселенной, неподвижным двигателем» ^[178]. Нам приходится пользоваться языком конечных существ, пытаясь говорить о бесконечном — в нашем положении у нас нет

иного выхода, — но этот язык всегда будет неточным, аналогическим. Более правильным будет говорить о Боге как о личности, чем как о безличностной субстанции (Он гораздо более личность, чем «сила»), но это не дает

нам права изображать Его в виде бородатого дедушки на облаке.

Если бы представление о Боге было бессвязным, то Он едва ли мог существовать. Но я бы очень осторожно относился к нашей способности

достигать последовательности, особенно там, где мы вступаем в область

опыта, далеко отстоящего от повседневного. В 1900-ые годы какойни-будь умный первокурсник-философ мог бы продемонстрировать «непоследовательность» некоего объекта, ведущего себя иногда как волна, а

иногда как частица. Но именно так и ведет себя свет, и с помощью этой

логики мы пришли к открытию квантовой теории поля, которая объединяет волновые и корпускулярные свойства, не впадая в парадоксальность ^[179].

Здравый смысл (а философия XX века в значительной мере состоит из усердного здравомыслия) не есть мера всех вещей. Таким образом, хотя первый, концептуальный, вопрос имеет логический приоритет,

большее значение я придаю второму, основанному на очевидности — есть ли у нас

основания верить в существование Бога. Эти лекции — весь ряд гиффордских лекций, начиная с 1888 г. — являются попыткой ответить на этот

вопрос. Парадокс здесь в том, что тот, кто наиболее реален, есть также

тот, кто наиболее неуловим. Обычно мы достигаем некоторого успеха в

вопросе о существовании объектов, сравнивая примеры их признанного

присутствия с примерами их познанного отсутствия или, как в случае с

гравитацией, когда объект всегда присутствует, по крайней мере, изучая

изменение силы его проявлений. Но Бог всегда присутствует, и Он никогда не прибывает и не убывает. Тот, кто есть основа всего, должен быть

совместим со всем, что есть. Ближайшей аналогией в физическом мире

является универсальный посредник, такой как эфир XIX века или физический вакуум XX. Первый испарился, когда теория относительности не оставила для него никакой работы, второй обеспечивает основу для понимания определенных эффектов (поляризация вакуума) и даже (если верны

радикальные космологические предположения) происхождения вселенной, в которой мы обитаем (хотя сам по себе вакуум остается необъяснимым). Атеист может подумать, что Бог — это эфир. Я думаю, что аналогия с физическим вакуумом лучше. Мы уже упоминали обращение естественного богословия к божественному объяснению постигаемости вселенной и ее «точной настройки» на человека (антропный принцип). Нам еще предстоит рассмотреть некоторые важные соображения. Итак, если Бог — личность, тогда Его присутствие, хотя и неизменное, не будет выглядеть как унылая однообразно действующая сила, но Он будет являть себя сообразно конкретным обстоятельствам. Следовательно, мы должны исследовать свидетельства откровения, понимаемые — я надеюсь, лорд Гиффорд

принял бы такой подход, — как ссылки на события или людей, которые особенно открыты к божественному присутствию, а не как полученное таинственное знание, другим путем невыразимое. Берясь за эту задачу, не следует принижать роль философии для концептуальной ясности. Я не отрицаю ее полезность. Я только выступаю против любых суждений, предрешающих результаты опыта. Для любителей, как я сам, это сложная область. Техническая дискуссия часто требует четкой ясности там, где, как кажется, больше подходит использование контрастов. Было бы полезно вспомнить замечание Нильса Бора (Bohr) о том, что существуют «два типа правды: банальность, когда противоположная точка зрения очевидно абсурдна, и глубокая истина, когда осознаешь, что противоположное утверждение — тоже глубокая истина» ^[180]. В последнем случае мы должны стремиться к последовательности в определении границ применимости противоположных концепций (как в случае с принципом дополнительности в квантовой теории, из которого Бор и вывел свое утверждение). Предание церкви, восходящее к св. Фоме Аквинскому, делает акцент на простоте божественной природы. Естественно, это означает не легкую прозрачность для рационального (Паилин правильно отмечает, что «простая» теистическая вера есть терминологическое противоречие. Бог не является такого типа объектом» ^[181]), а не поддающееся анализу единство бытия. Дэвид Баррел понимает это единство как необходимое, потому что если бы Бог был делим, должны были бы быть формальные причины для возникновения божественной природы, что противоречит божественному азеитету (бытие–в-себе) ^[182]. В конце концов, не христиане ли, так же как иудеи и мусульмане, провозглашают веру в одного Бога? Кроме того, главная цель такого утверждения в том, чтобы четко заявить, что за существованием мира есть одна господствующая воля, и таким образом освободить нас от двусмысленности дуализма света и тьмы. Это не является метафизическим замечанием о божественной природе. Неустанное подчеркивание божественной простоты легко приводит к образу статичного недифференцированного совершенства, которое трудно сочетать с использованием личностного языка о Боге как об Отце. Каким образом это неизменное Единство соотносится с Его изменяемым творением? Если нам запрещено делать различие между

Божьей волей и Божьим знанием, то как мы должны понимать те греховные деяния, о которых Он имеет совершенное знание, но которые, несомненно, противоречат Его совершенной воле? В нашей земной жизни мы осознаем, что единство личности не противоречит существованию частей в душе, как ясно нам показали открытия современной глубинной психологии, блестяще предвосхищенной интроспективным гением св. Августина. Христианская доктрина божественной Троицы восхитительна не только потому, что отдает должное многообразной икономии нашего опыта Бога, но также и потому, что показывает, как это свойство структурированного единства, встречающееся в нас самих, могло бы распространяться на невыразимость божественной сущности, не уничижая божественные Личности и не разделяя Природу. Perichoresis, взаимное пребывание божественных Личностей, которое сохраняет единство в многообразии, безо всякой непочтительности может рассматриваться как «божественный бутстрап», самоподдерживающийся взаимообмен, составляющий азеитет Бога, который по природе — любовь. Это больше, чем банальная метафора ученого. Хотя идеи о бутстрапах не прижились в физике, сама концепция предоставляет не предусматриваемую классической логикой возможность снятия разделения между причиной и результатом и таким образом опровергает возражение Баррела, цитировавшееся выше. Уорд говорит о томистской мысли, что ее основная ошибка в предположении, что Бог логически прост, прост не только в смысле неделимости Его бытия, но и в более строгом смысле: то, что истинно для любой части Бога, истинно для целого. Однако более последовательно будет предположить, что Бог, несмотря на Свою неделимость, внутренне сложен ^[183]. Я уже неоднократно говорил о Божьем азеитете, о том, что Его сущность предполагает Его существование, так что по природе Он — необходимо существующее бытие, не нуждающееся в каких-либо иных объяснениях. Концепции божественной необходимости могут быть выражены по-разному. Наиболее прямолинейным является исчерпывающий ответ на великий вопрос Лейбница: «Почему существует что-то, а не ничего?» Каждая цепь объяснений должна иметь стартовую точку, которая не может быть объяснена и без опоры на которую объяснение выстроить невозможно. С точки зрения разума из ничего действительно получится ничего. Бог

может играть такую опорную роль для верующего, но для атеиста естественнее будет следовать Юму и принять за основу для объяснений существование физического мира со всеми присущими ему свойствами. Поступать так, однако, не значит трактовать физический мир как необходимость в том же смысле, в котором большинство богословов хотят трактовать Бога как необходимость. Тогда необходимо было бы считать, что материя каким-то образом достаточно самообъясняется. На самом деле, физическая вселенная своим рациональным порядком и плодотворностью, кажется, явно указывает вовне себя, так что более удовлетворительным с точки зрения разума будет приписать ее существование воле самодостаточного фактора, чем трактовать как фундаментальный грубый факт. Сегодня некоторые ученые, занимающиеся фундаментальной физикой, верят в уникальную «теорию всего», открытие которой вот-вот произойдет, и которая каким-то образом объяснит, почему мир существует. Я очень сомневаюсь, что полное и окончательное объяснение окажется достижимым, потому что история развития науки не способствует вере в подобные окончательные истины (в прошлом постоянно говорили об удивительных открытиях, таящихся где-то поблизости), а также потому, что те, кто надеются на теорию суперобъединения, уже решили, что она должна объединить квантовую теорию и гравитацию, что эмпирически необходимо, но логически никак не очевидно. Даже если я и ошибаюсь насчет окончательности, теория суперобъединения будет больше похожа на четкий вопрос Лейбница, чем на его ответ. Самое большее, чего может достигнуть физическая теория (даже в современной теории суперобъединения или в старомодной бутстраппрограмме), это самосогласованность, а не самодостаточность. Нам все еще хочется спросить: «Почему происходит так, как оно происходит?» По словам Стивена Хокинга, «даже если существует только одна возможная теория объединения — это лишь набор правил и уравнений. Что же тогда дает топливо для уравнений и делает так, что вселенная может быть описана ими?» ^[184] В последнем параграфе своей книги Хокинг, как мне кажется, отступает от своих принципов и делает предположение, что теория суперобъединения может каким-то образом облегчить дискуссию о причине существования вселенной ^[185]. Я думаю, что такое предположение — ошибка с категориальной точки

зрения. Физика влияет на метафизику различными способами, но она не то же самое, что метафизика, и вопрос Лейбница — абсолютно метафизический вопрос. Божья воля может быть удовлетворительным ответом, поскольку многоценная природа мировой реальности — порядок, красота, этический императив и религиозное поклонение — отражает личностный характер Творца, который рационален, радостен, благ и свят. Простое утверждение о существовании мира оставляет нерешенной проблему того, как различные типы нашего опыта соотносятся друг с другом. Стратегия материалистов обычно заключается в том, чтобы заявлять, что наука — это все, и что красота и прочее есть просто человеческие конструкторы, возникшие из-за сложной организованности нашего мозга. Я не могу принять такой гротескно-убогий взгляд на реальность. Теизм объясняет много больше, чем редукционистский атеизм когда-либо сможет предложить. Также стоит заметить, что, как сказал Талкот Парсонс (Parsons), в истории человечества «религия так же универсальна, как и язык» ^[186]. Современное западное неверие находится в каком-то культурном заблуждении, отвергая духовное измерение реальности. В самом строгом смысле божественная необходимость — это признание того, что если человек логически понял, что концепция Бога признает Его «Личностью, выше которой нельзя помыслить», то этот человек постигает, что такая Личность должна существовать в любом возможном мире. Это, конечно же, поразительное утверждение св. Ансельма в его онтологическом аргументе, данном в работе *Proslogion*. Дебаты о ценности этого аргумента ведутся на протяжении уже нескольких веков. Ученый не может не быть подозрительным, когда ни на что не опирающийся аргумент наделяется такой силой. Если мы не можем продемонстрировать даже последовательность арифметики, как же можно надеяться, что с вопросом о существовании Бога дела обстоят лучше? Я не сомневаюсь, что максимально совершенная Личность Ансельма, если она существует, будет необходимо существовать и не будет ни в каком онтологическом долгу перед чем-либо еще, но вопрос в том, действительно ли она существует. Есть нечто, что, с точки зрения разума, кажется весьма удовлетворительным в идее Бога как метафизического краеугольного камня в здании бытия, но трудно поверить, что этот вопрос должен решаться при помощи логических аргументов. Чарльз Хартсхорн — признанный сторонник

онтологического аргумента — утверждает, что «Бог есть единственный индивидуум, принимаемый a priori»^[187], но это, как мне кажется, не то же самое, что «Он — единственный индивидуум, чье несуществование не принимается a priori». Бог онтологически необходим, а не логически необходим. «Из того факта, что кто-то верит, что Бог необходимо существует, не следует, что он может продемонстрировать, что Бог существует, просто анализируя концепцию Бога». Равным образом, однако, вполне может быть, что «тот факт, что мы, кажется, способны представить себе несуществование Бога, просто показывает, что мы неспособны представить Бога»^[188]. Это слова Уорда. Он верит, что онтологический аргумент зависит от существования понятия ценности (чтобы поддержать понятие о максимально совершенной Личности), и что последовательная концепция Бога также требует обращения к постигаемости мира. Поскольку это спорные суждения, он заключает, что «идея Бога есть идея существа, которое либо существует, либо невозможно»^[189]. Настало время напомнить самим себе о традиции апофатического богословия, более последовательно проводимой в мысли Восточной церкви, чем в рациональной самоуверенности Латинской церкви на Западе. Для апофатического богословия символом встречи с божественным являются облака и мрак, в который вступил Моисей на горе Синай. Оно делает акцент на инаковости и на непознаваемости Бога: «Он не это». Конечно, мы никоим образом не собираемся поймать Бога в сети, раскинутые нашим ограниченным умом, однако это не означает, что мы должны отказаться от богословской задачи в целом. Вполне возможно, что, как сказал Пауль Тиллих (Tillich), «символ Бога есть Бог»^[190], и иной взгляд — идолопоклонство, но Неведомый сам сделал себя явным, и христиане полагают, что для человечества совершенная икона (образ) Бога есть Иисус Христос. Чарльз Хартсхорн выступает против использования отрицательного богословия как стратегии АЛЯ ТОГО, чтобы каким-то образом совладать с необходимыми пределами человеческой ограниченности. Мы не должны впадать в «метафизическую ложную скромность поиска славы Божьей, отвергая применение какой-либо нашей положительной концепции к Нему»^[191]. Богослов должен думать, а отрицательные концепции являются таким же плодом

человеческой мысли, как и положительные. Тем не менее дальнейшие затруднения возникают, когда мы приписываем Богу свойства. Утверждение «Бог — благ» не должно быть просто тавтологией, делающей Бога небесным диктатором, чья воля «блага» по определению, и горе тем, кто сомневается. Однако, если мы имеем в виду, что Бог совершенен по некоей независимо существующей шкале благодати, не делаем ли мы эту благодать предшествующей Ему и, таким образом, превосходящей Его? С такой же проблемой мы столкнулись, обсуждая простоту Бога. Ответ должен лежать, я думаю, в той же плоскости, а именно: не следует воздерживаться от того, чтобы делать дифференцированные заключения о Боге, но в то же время необходимо настаивать на самоподдерживающейся целостности божественной природы, так что Бог и Его благодать и не произвольно идентичны, и не абсолютно раздельны. Я подозреваю — это то, что предполагает философское богословие в своем знаменитом приравнивании божественной сущности и божественного существования — божество есть не просто Существо с заглавной буквы, но Бог есть самосуществующее совершенство, отождествляющее в самом себе не только причину и следствие в качестве азеитета, но также и высшую благодать и ее подтверждение в божественном бутстрапе добродетели. Уорд говорит о том, что благодать Бога — «это необходимая часть Божьего бытия и она не может существовать как необходимость в изоляции от полноты божественной природы» ^[192]. Если все это правильно, экстремальный аксиорхизм Джона Лесли (творческая эффективность высшей этической необходимости) не есть неоплатонический «принцип порождения низшего из высшего», который может иметь как следствие, в некоторой нисходящей цепи бытия, некую «всемогущую личность, всеведущего Конструктора» ^[193], но должен быть понят, ясно и просто, как инсайт в саму божественную природу. Похожие мысли возникают и в связи с другими божественными свойствами. Дэвид Баррел говорит о «настойчивом утверждении Маймонида, что Бог мудр, но не «мудростью». Это значит, что мудрость Бога в том, что образ бытия Божия есть образец и источник мудрости» ^[194]. То же относится и к божественному знанию необходимых истин, таких как математические. Бог — это не тиран над рациональностью, который может приказывать, что дважды два — пять, и Он не есть совершенная

рациональность, связанная истинами разума, ибо они не «то, чем Бог познает, а то, что Бог познает» [\[195\]](#). Среди наиболее головоломных и наиболее насущных основных вопросов о Боге — вопросы, связанные с тем, как Он должен быть понимаем в связи со временем [\[196\]](#). Ясно, что Бог должен иметь отношение к вечности. Его непоколебимая любовь не может быть предметом флуктуации, если Он — существо, достойное называться Богом. Акцент на одном только этом приведет нас к статичной картине Бога, но может ли это быть правдой, если природа любви есть связанность, и то, с чем связан Бог, а именно Его творение, само по себе подвержено радикальным изменениям? Неизменяемая божественная щедрость, конечно же, будет выражать себя иначе по отношению ко вселенной, которая есть расширяющееся скопление кварков, чем по отношению ко вселенной, в которой обитают обладающие самосознанием грешные существа. Классический ответ состоит в том, что Бог относится к целостной космической истории «сразу». Скопление кварков и грешное человечество равно присутствуют для того, кто, по словам Аквината, не предвидит будущее, но, поскольку Он вечен, просто знает его. Августин пишет: «Бог не видит вещи по частям, переводя взгляд с одного на другое; Он видит все сразу» [\[197\]](#). В основе этой точки зрения лежит определенная концепция природы совершенства. Частично она основывается на том, что более позитивная вовлеченность Бога во время подразумевает Его изменяемость, а как она может быть без умаления божественного совершенства? Максимальному существу дальше некуда идти, оно находится на самой вершине метафизической высоты. Но, так же, как и в физике, мы можем представить себе равновесие, которое есть не просто стационарное состояние, но динамическое исследование палитры возможностей (примерно, таковы атомы), так что мы с уверенностью можем представить себе динамическое понимание совершенства, которому свойственно не отсутствие изменения, а совершенное соответствие в каждый последующий момент. Это совершенство музыки, а не статуи. Я не думаю, что Бог — необходимо просто вечен, и что Он может взаимодействовать со временем только в целостности. Тем не менее, можно было бы утверждать, что единый божественный взгляд на космическую историю необходим, если Бог находится в правильных взаимоотношениях со своим творением. Только если Он относится к

нему в его временной целостности, Он может в полной мере проявить ту провиденциальную заботу, которая Ему свойственна ^[198] Только если в своей вечности Он одновременно знает, что завтра я буду молиться об определенном исходе некоего события, и что сегодня мой друг принял решение, относящееся к этому событию, Он действительно будет Богом, способным отвечать на молитву, воздействуя на это решение. Более того, считается, что поскольку Бог знает оба этих решения такими, как они случаются, оба эти решения все-таки обладают свободой. Бог, неспособный дать вневременной свободный ответ на множество свободных действий во времени, есть просто Бог, обреченный реагировать наилучшим образом на события по мере того, как они случаются, но постоянно вынужденный корректировать свои планы, соотнося их с меняющимися обстоятельствами. Только Бог, видящий все, что было, есть и будет, «сразу», действительно способен давать благо своему творению. Вот так строится доказательство.

В ответ я бы хотел отметить две вещи. Во-первых спросить, имеет ли вселенная вид максимально спланированной таким вневременным образом, или она больше похожа на разворачивающийся процесс, в котором Бог определенно принимает участие, но, по замечательному выражению Артура Пикока, как «непревзойденный Импровизатор» ^[199], а не как сочинитель жесткой космической партитуры. Дэвид Юм заметил, что «некоторые воздействия, произведенные на мозг Калигулы во младенчестве, мог-ли превратить его в Траяна» ^[200], и тогда можно спросить, почему Бог, который знает, что сделает Гитлер, каким-то образом не принял это во внимание. Я обращусь к проблемам теодицеи в следующей главе, но мне кажется, что они усиливаются утверждением о вневременном действии Бога. Вторая трудность — вопрос о том, является ли вневременной взгляд на историю, на все сразу, последовательным. Такой взгляд принимался в классической физике, когда рисовались пространственно-временные диаграммы физических процессов. Как будто бы физики смотрели на пространство-время из некоего внешнего и вечного измерения, как, видимо, это делал Бог классического теизма. Но такой взгляд ока Божьего был для них возможен потому, что они описывали детерминированный мир, в котором, на самом деле, нет реального различия между прошлым, настоящим и будущим (в своем письме к

другу, незадолго перед смертью, Эйнштейн так и написал). Если, в таком лапласовом мире, мы знаем настоящее, то с абсолютной точностью можем предсказать будущее или описать прошлое. Время — это параметр, отмечающий наши координаты на временной трамвайной линии, но оно не имеет никакого реального значения, поскольку нет никаких реальных изменений, только перегруппировка. Такой мир — это мир статичного бытия, безо всякого истинного становления. Это не мир, в котором живут люди, и не мир, описываемый современной наукой. (Подробно я уже рассматривал данный вопрос в одной из своих работ [\[201\]](#)). Именно поэтому можно подвергнуть сомнению последовательность вневременного взгляда на этот мир [\[202\]](#). Будущее не ожидает нас где-то за углом. Мы сами творим его по мере движения. Х. П. Оуэн (H. P. Owen) был абсолютно прав, говоря: «Временные события не могут быть познаны вневременно, если они должны быть познаны так, как они есть» [\[203\]](#). Проблема с вневременным взглядом на взаимоотношения Бога со Своим творением заключается в том, что существует опасность отрицания реальности становления. Это «означает, что все то, что представляется течением реальности, на самом деле — иллюзия. В реальности — то есть в предельном состоянии реальности, как знаемой целиком Богом — все события одновременны» [\[204\]](#). Мне кажется, Богу не достаточно просто знать, что события временны, Он должен знать их как временные в соответствующей последовательности. Дэвид Паилин далее утверждает, что такое отрицание реальности процесса ведет к отрицанию реальности личных взаимоотношений, ибо делает знание Бога о нас подобным нашему (частичному) знанию исторических характеров, а не нашему развивающемуся знанию наших друзей. Биллем Дреез поднимает вопрос о том, как Бог может наслаждаться музыкой без истинного опыта временной последовательности [\[205\]](#). Существует также философская трудность, заключающаяся в том, каким образом необходимый и вневременный Бог может быть Творцом случайного и временного мира. Уорд говорит, что «истинно случайное не может вырасти из полностью необходимого» [\[206\]](#); он делает вывод, что «если допустить существование подлинно свободных творений, то это будет чрезвычайно сильным аргументом против божественной неизменности

и за божественную временность» [\[207\]](#). Мы возвращаемся к утверждению о внутренней сложности божественной неделимости. «Основное решение в том, что существует всего одна личность, обладающая и набором необходимых свойств, и набором случайных свойств» [\[208\]](#). Таким образом, я убежден, что в добавление к вечной природе Бога мы должны серьезно отнестись к тому, что Он имеет отношение ко времени, которое делает Его имманентным ему, так же, как и трансцендентным ему. Мнение о восприятии Богом времени в его целостности, которое я критикую, есть часть того, что часто называют классическим теизмом. Его главная задача в том, чтобы сохранить божество неоскверненным влиянием преходящего. Божественная бесстрастность (которая правильно связывается с тем, чтобы предохранить нашу идею Бога от любой примеси магии, означающей, что Им можно манипулировать извне) принимается как холодная изоляция от Его творения. Поэтому Аквинат мог сказать, что «иметь отношения с Богом — реальность для творений, но иметь отношения с творениями не есть реальность для Бога» [\[209\]](#). Кажется, что божественная свобода обретается здесь ценой божественного равнодушия. Их Бог, по-видимому, больше похож на Бога стоиков, чем на христианского Бога. Хартсхорн так оценивает «предположение, что лучшая или оптимальная зависимость — это нулевая зависимость»: «Я осмеливаюсь утверждать, что это предположение — ошибка столь грубая (и столь влиятельная), что едва ли во всей истории мысли найдется вторая такая же» [\[210\]](#). Это, определенно, никак не согласуется с Богом Библии: «Как поступлю с тобою, Ефрем? как предам тебя, Израиль?» (Ос 11:8а). Если признать уязвимость Бога через Его любовь к своему творению, становится возможным говорить о тайне страдающего Бога. Пол Фиддс говорит, что «мы должны попытаться подумать о Боге, который может быть величайшим страдальцем из всех и по-прежнему оставаться Богом» [\[211\]](#). Существует некоторое противоречие между разговором о Боге как о сострадавшем и как об основании истинной надежды. «Если очевидно, что Бог, который помогает нам, должен сопереживать, когда мы страдаем, то также очевидно, что Он не может быть преодолен или побежден страданием» [\[212\]](#). Его уязвимость избрана Им свободно. Она родилась из того факта, что Его творение имеет к Нему отношение, не потому

что творению присуща власть над своим Творцом, но (по прекрасной метафоре Ванстоуна ^[213]) таким же образом, как приемный ребенок становится необходим семье, в которую он был свободно принят. Это именно то божественное приятие, которое есть основа надежды на освобождение от страдания: «Из любви к своему творению Он выбирает страдание, и поскольку Он выбирает страдание, страдание не имеет власти над Ним; оно не имеет силы овладеть Им, потому что Он сделал чуждое себе — своим» ^[214]. Однако это не означает, что божественное страдание каким-то образом более защищено или менее реально, чем человеческое страдание. Фиддс даже говорит: «Страдание Бога должно быть не только чувством или действием, но также и наносить раны и сковывать Его» ^[215]. Для христианина эта идея находит свое выражение в Страстях Христовых, понимаемых как раскрытие рук для обнятия горечи мира. Фиддс в своей книге, посвященной созиданию страдания Бога, говорит, что описывает «Бога, который страдает в высшей степени, но является Богом; Бога, который страдает всецело, но присутствует уникально и решительно в страданиях Христа» ^[216]. Диалектика страдающего Бога находит свое историческое выражение в распятом Мессии. Дэвид Браун говорит о концепции страдающего Бога: Должно остерегаться слишком простого антропоморфизма. Ибо любое страдание, переносимое Богом, претерпит радикальные изменения в свете того, что Он всеведущ. Человеческое страдание во многом обусловлено неопределенностью результата и продолжительности боли. Бог свободен от этого. ^[217] Если мы верим, что Бог имеет отношение ко времени, это определение должно быть изменено. Так же, как Иисус верил в окончательное божественное оправдание, но все же воистину испытывал оставленность Голгофы, так участие Бога в страдании происходит в контексте стойкости божественной воли, а не в определенности непреложного будущего, лежащего перед Ним. Здесь можно видеть некий моральный аргумент в пользу божественной временности. Противоположность божественной отчужденности классического теизма представлена в пантеизме — бескомпромиссном монизме, который идентифицирует Бога с миром — *deus sive natura* (Бог или природа) в знаменитой фразе Спинозы — так что Он становится чем-то вроде шифра к изумительно рациональному порядку

вселенной. Среди ученых это весьма популярная религиозная установка. Эйнштейн писал: «Религиозное чувство ученого принимает форму восторженного изумления гармонией естественного закона, который открывает интеллект такого превосходства, по сравнению с которым все систематическое мышление и действия людей — крайне незначительное отражение» [\[218\]](#). В «Краткой истории времени» Стивена Хокинга Бог, по-видимому, играет подобную роль, время от времени неожиданно возникая в тексте, хотя и отсутствуя в указателе имен. Подобным образом биолог может относиться к плодотворности истории эволюции. Ральф Бурхо, например, говорит, что «спасение человека — в преклонении перед величию и славой величественной программы эволюции жизни, в которой мы живем, движемся и существуем» [\[219\]](#). Я не хочу отрицать подлинность религиозного чувства, выраженного в этих мнениях, но они кажутся мне неадекватными как отражение отношений человека с Богом. Я думаю, эти отношения должны быть отмечены безошибочной инаковостью того, кто стоит над нами, судя и милуя. «Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами... и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис 6:5). Если классический теизм делает Бога слишком далеким, пантеизм делает Его слишком ручным. Многие верят, что ответ должен лежать посередине — в панентеизме: мир есть часть Бога, но Бог превосходит мир. Имманентность и трансцендентность, близость и запредельность сливаются в этом варианте. Хартсхорн, определив, что в панентеизме Бог есть «и Его система [космос], и нечто независимое от нее», говорит: «Панентеизм соглашается с традиционным теизмом в важном вопросе о том, что личностность Бога, без чего Он не был бы Богом, должна быть логически независима, т. е. не должна включать ни какой определенный мир», но также соглашается «с равно необходимым положением традиционного пантеизма, что Бог в своей полной актуальности не может быть менее или иначе, чем буквально всесодержащим» [\[220\]](#).

Хотя я симпатизирую цели, которую панентеизм стремится достичь, балансируя между божественной трансцендентностью и божественной имманентностью, я не вижу, чтобы он преуспел в этом каким-либо приемлемым образом. Мне кажется, что христианская доктрина творения правильно обращается к самоумалению божественного всесодержания при творении абсолютно отличного

мира, для которого Бог может быть «ближе, чем дыхание», в том смысле, что Он постоянно осознает его и взаимодействует с ним, но без даже частичного отождествления с ним. Это необходимо для того, чтобы понять тот религиозный опыт отделенности от Бога, к которому я обращался, а без этого проблемы зла, страдания и научно возможной конечности прошлой истории космоса становятся чрезвычайно острыми. Как я уже попытался объяснить в одной из своих предыдущих работ [\[221\]](#), я нахожу богословие Юргена Мольтмана, с его концепцией Божьего «делания пути» для чего-то отличного от себя, чрезвычайно полезным [\[222\]](#). Как я попытаюсь объяснить в одной из последующих глав, я вижу панентеизм как эсхатологическое предназначение творения, но не его теперешнее состояние. Одна из причин популярности панентеизма в большинстве современных работ, посвященных науке и религии, в том, что он, как кажется, предлагает приемлемый путь постижения действий Бога в мире. Тщательно продуманный, этот путь часто ведет, я полагаю, к представлению о божественном воплощении, к тому, что мир в Боге, но Бог превосходит мир, аналогично тому, как наше тело есть часть нас, но мы больше нашей физической оболочки. Хороший обзор этой идеи был дан Грейс Янцен [\[223\]](#), однако я уже где-то отмечал, что она приводит к одному или двум неприемлемым последствиям: Бог слишком сильно зависит от изменений в истории космоса, или вселенная слишком сильно зависит от божественных манипуляций [\[224\]](#). Часто, однако, эта концепция подается слишком нечетко, что мешает сразу обнаружить трудности [\[225\]](#). Другой пример панентеизма дает богословие процесса, вдохновленное метафизическими идеями А. Н. Уайтхеда (см. главу 1). Включенность здесь достигается тем, что Бог участвует в каждом событии, аккумулируя предшествующий опыт, представляя настоящие возможности и способствуя достижению определенных будущих результатов. Однако инициатива, в форме срачивания, находится у самого события, так что панентеизм процесса обладает некоторыми отличиями, которые, возможно, затуманены воплощением, однако ценой уменьшения роли Бога.

В метафизической схеме Уайтхеда, как мы уже видели, существуют значительные трудности. Будучи готовым использовать язык воплощения, свои опасения выразил Чарльз Хартсхорн, дуайен

богословов процесса, а Дэвид Паилин, возможно, самый плодовитый британский автор, пишущий на эту тему, отказался от многих аспектов уайтхедовской мысли. Он находит понятие о божественном предвидении всего комплекса возможностей «фантастическим и невероятным» ^[226], хотя его собственное основание — существование огромного множества таких возможностей — выглядит как нежелание серьезно отнестись к божественной бесконечности. Он позволяет Богу быть хорошим клубным игроком в космические шахматы, но не величайшим гроссмейстером. Мои собственные трудности с богословием процесса состоят в другом. Я думаю, в нем содержатся очень ценные прозрения, особенно в его акценте на диполярную природу Бога и Его последовательное взаимодействие со временем. На самом деле, мне довольно часто говорят, что я приверженец богословия процесса, *malgré moi*. Причина, по которой я отклоняю предложенную честь, связана с тем, что я не нахожу, что Бог богословия процесса есть адекватное основание надежды, а я верю, что надежда — это основа для понимания того, что заключено в христианском взгляде на божественную реальность. Уайтхед говорит о Боге как о «лучшем друге — товарище по страданию, который понимает» ^[227]. Это благородное видение, но оно охватывает лишь часть христианского понимания, ибо последнее х: елает также говорить о времени, когда «Сам Бог будет с ними, и отрет всякую слезу с очей их, и смерти уже не будет; ни скорби, ни крика, ни боли уже не будет, потому что прежнее ушло» (Откр 21:3–4). Паилин говорит, что «надлежащая цель божественного творчества не в достижении определенного положения вещей, а в постоянном поиске эстетического обогащения» ^[228]. Для Бога процесса, кажется, лучше путешествовать с надеждой, чем достигнуть цели. Такой взгляд противоречит самой сути религиозного опыта. Если бы меня попросили описать, каков сегодня результат веры в Бога — какова ее «наличная ценность» в терминах сегодняшней жизни — я бы сформулировал ответ, сказав, что существует тот, кто достоин поклонения, и что Он — подходящее основание надежды, что есть смысл существования, и нас ждет окончательное исполнение ^[229]. Фундаментальный характер такого интуитивного чувства надежды поддерживается многими богословами. Барт говорит, что праведность Бога есть «смысл всей религии, ответ на каждую человеческую надежду, желание,

устремление и ожидание, и это в особенности ответ на всю человеческую деятельность, которая сконцентрирована на надежде» ^[230]. Даже такой радикал направления «Бог умер», как Уильям Гамильтон, написал: «Сегодня быть христианином значит каким-то образом быть человеком без Бога, но с надеждой» ^[231], хотя я верю, что надежда, на самом деле, зависит от веры, которую Гамильтон отбросил за ненужностью. Юрген Мольтман пишет, что «от начала и до конца, а не только в эпилоге, христианство есть эсхатология, есть надежда» ^[232]. Он и Волфхарт Панненберг — их иногда называют представителями «богословия надежды» — акцентируют внимание на том, что реальность есть предварение, ибо смысл настоящего зависит от будущего и, по словам Панненберга, «в соответствии с библейским пониманием, суть вещей будет определена только в будущем. То, что они есть, определяется, тем, чем они станут» ^[233]. Комментируя богословие надежды, Уильям Тейлор пишет: «Будущее — не дело некоего отдаленного божественного события. Будущее — это реальность, с которой мы сталкиваемся, когда подвергаем испытанию наши надежды и ожидания» ^[234]. Я уже объяснял, что не верю, что будущее — где-то там и ждет, пока мы его достигнем. Если будущее играет столь значительную роль в настоящем, то это не потому, что мы свидетели разворачивания некоего непоколебимого плана, но потому, что конечное исполнение, путь к которому лежит через повороты истории, гарантировано неизменной любовью Бога, непрестанно участвующего в этой истории, чье благожелательное стремление не будет в конце концов разрушено ^[235]. Моя неудовлетворенность богословием процесса обусловлена тем, что я не думаю, что оно представляет картину действия Бога, которая достаточно убедительна для того, чтобы считать Его основанием твердой надежды. Ян Барбур, который заметно симпатизирует идеям богословия процесса, признает это, говоря: «Богословие процесса ставит под вопрос традиционные ожидания абсолютной победы над злом» ^[236]. Паилин уверяет нас, что «панентеизм видит Бога и в высшей степени активным, и в высшей степени пассивным» ^[237]. Хартсхорн говорит: «Религиозная вера приписывает Богу по меньшей мере такой тип и такую степень силы, которой достаточно для того, чтобы управлять миром», — но тут же поясняет, что он имеет в виду:

«Это в сущности то же, что сказать, что божественной силы должно быть достаточно, чтобы позволить Богу поддерживать удобную для себя степень социальной близости» [\[238\]](#). Он должен быть рядом («лучший друг»), но неужели этого достаточно?

Паилин говорит, что «деятельность Бога должна пониматься как притягательное влияние любви, которая уважает собственную цельность и внутреннюю ценность других» ^[239]. Хартсхорн считает, что Бог настолько важен для нас, что его огромное влияние «устанавливает узкие рамки для нашей свободы» и, таким образом, Бог может управлять миром и организовывать его, устанавливая оптимальные границы для наших свободных действий посредством того, что Он представляет себя необходимым объектом, с тем чтобы взвешивать возможности ответа в желаемом отношении. По Уайтхеду, такой божественный метод контроля над миром называется «убеждением», и это одно из величайших метафизических открытий, которое в значительной степени обязано самому Уайтхеду ^[240]. Барбур говорит: «Иногда кажется, что мыслители процесса делают Бога бессильным, но на самом деле они указывают на альтернативные формы силы как в Боге, так и в человеческой жизни» ^[241]. Я не сомневаюсь, что старомодная маскулинная монархическая картина божественного управления — космический тиран, против которого восстает Уайтхед — нуждается в ревизии. Вместо нее нам предлагается более женственная модель, сама не полностью свободная от двусмысленности (разговоры об убеждении могут нести нотки типа: «Делай что тебе нравится, но ты меня очень расстроишь, если будешь делать то-то и то-то»; существует опасность, что властный отец заменяется манипулирующей матерью). Но прежде всего нам, как мне кажется, представляют такую картину деятельности Бога, которая близка приверженцам либерального заблуждения, что все, что действительно необходимо для правильной организации вещей — это предоставить людям ясную картину возможностей, а затем обратиться к лучшему в их природе. Паилин говорит, что «спасающую деятельность Бога можно, например, сравнить с ролью обладающего воображением отважного лидера группы игроков» ^[242]. Но предположим, что маленькие нудные люди не последуют предложенным сверкающим возможностям, и вместо того, чтобы использовать песок для постройки дворца, начнут пихать его друг другу в глотку. Уайтхед пишет: «Бог... не творит мир, Он спасает его; или, если выразаться точнее, Он есть поэт мира, с нежным терпением ведущий его своим видением истины, красоты и благодати» ^[243]. Но,

как знали отцы, споря с Маркионом, если Бог — не Творец, Он также не может быть Испытателем. Надежда, которую предлагает нам мышление процесса, суммирована Паилином в словах: «Отношение Бога к истории и к человечеству находит свой лучший образ в «нежной любви, что ничто не будет потеряно» (Уайтхед)» ^[244]. Это достигается приписыванием Богу роли хранителя опыта; «единственное достижение» — это «обогащение божественной жизни» ^[245]. Нам предлагают точную инверсию замечательной картины в катехизисе — судьбы человечества познавать Бога и наслаждаться Им. Цель вселенной, оказывается, просто в том, чтобы быть божественным накоплением реализованных и запомненных возможностей. Я не думаю, что это адекватная оценка надежды. По-видимому, последовательная природа Бога одинаково вмещает и опыт Гитлера, и опыт матери Терезы. Что нам делать со всем, что мы хотим потерять (ибо будущее очищение — важная часть надежды), со всем незавершенным и с ранами, которые мы унесем с собой в могилу, но которые нуждаются в исполнении и исцелении? Я не хочу быть просто мухой, завязшей в янтаре божественных воспоминаний; я стремлюсь к своему назначению и продолжению жизни за порогом смерти. Грубо говоря, Бог богословия процесса не кажется мне Богом, который воскресил Иисуса из мертвых. Соответственно, я чувствую необходимость нащупывать более позитивную оценку действия Бога, чем ту, которую предоставляет мысль богословия процесса. Ранее я уже писал об этом поиске ^[246], и мне необходимо будет частично вернуться к нему в следующей главе. Я считаю, что важный ключ к пониманию лежит в концепции активного ввода информации в открытую историю мира, которую я уже обрисовал в первой главе. Это дает возможность для позитивного божественного взаимодействия, скрытого под покровом непредсказуемого процесса ^[247] и полностью уважающего «собственную целостность и внутреннюю ценность других» (ибо, как и мыслители процесса, я признаю, что это необходимый компонент в любой приемлемой картине проявлений Любви). Скрытое участие Бога в ходе непредсказуемого процесса означает, что божественное провидение не может быть выделено из происходящего таким образом, что одна группа событий приписывается Богу, а другая — естественным причинам. Все факторы сплетаются в одну ткань событий. Я не согласен, что такая картина —

неприемлемое возвращение к Богу «белых пятен», ибо здесь белые пятна присущи природе открытого процесса, а не привносятся в него нашим незнанием в определенных областях. Они в такой же степени являются составной частью нашей свободной воли, как и воли Бога. В заключение я хотел бы сказать, что недостаточно ограничить описание проявлений деятельности Бога Его взаимоотношениями только с человечеством, хотя это и могло бы позволить использовать понятие «убеждение» без обращения к сомнительному панпсихизму. Дэвид Бартоломью, выражая свое мнение о деятельности Бога, «склонен думать, что обычная форма действия [Бога] лежит в области разума» ^[248]. Три трудности мешают мне идти этим путем. Во-первых, это, конечно, общая неадекватность сведения роли божественного влияния к убеждению или даже руководству. Об этом я уже достаточно сказал. Во-вторых, если мы принимаем двухаспектный монизм и считаем людей едиными психосоматическими существами, то не существует отдельной привилегированной сферы разума, к которой Бог имел бы более прямой доступ, чем к материи Своего творения. И в-третьих, такой взгляд означал бы, что вселенная была «на автопилоте» на протяжении пятнадцати миллиардов лет, вплоть до появления существ, обладающих сознанием. Мы стремимся к такому описанию Бога, в котором (на языке аналогий, который приходится использовать в богословии) Он может быть справедливо назван Отцом (символ постоянной и конкретной божественной заботы, истолкованной не в смысле узкой маскулинности или патриархальности, но полностью включающей в себя как материнское, так и отцовское) и Всемогущим (символ божественного деяния, истолкованного не как проявление космической тирании, а как согласующегося с уважением к дарованной по любви свободе творения). Нам нужна концепция милостивого божественного участия, которое достаточно сильно для поддержания надежды искупления от зла и достаточно деликатно для того, чтобы соотноситься с Тем. Чье служение состоит в совершенной свободе. И последнее. Наше рациональное исследование не должно заслонять от нас вызывающую благоговение неизреченную тайну Божью, о которой свидетельствует религиозный опыт. Кьеркегор пишет: «Упаси нас, Боже, от богохульства людей, которые «не боятся и не ужасаются в присутствии

Бога... и не имеют трепета, который есть первое требование поклонения... и надеются обрести непосредственное знание» [\[249\]](#).

АНАЛОГИЯ ИЗ ФИЗИКИ

Для теиста рациональная красота физического мира не просто грубый факт, но отражение разума Творца. Эстетические переживания и этические прозрения не есть просто психологические или социальные конструкторы, но указания на радость Бога при творении и на Его справедливую волю. Религиозный опыт не есть иллюзорная игра человеческого воображения, но столкновение с божественной реальностью. В теистическом воззрении на мир есть объединяющая целостность, которую я нахожу интеллектуально удовлетворительной, даже если она и должна бороться с тайной бесконечного Существа. И теист, и атеист одинаково обозревают один и тот же мир человеческого опыта, но истолковывают его взаимоисключающим образом. Я утверждаю, что теистическое объяснение более глубоко и всеобъемлюще, чем то, которое предлагают атеисты. Атеисты не глупы, но они могут объяснить меньше. Существует интересная аналогия в физике, когда физики–теоретики, ознакомившись с результатами одного и того же эксперимента, предлагают ротивоположные объяснения. Такие случаи нечасты (несмотря на то, что философы науки говорят о недостаточной определимости теории на основании имеющихся данных), ибо редко можно встретить двух соперников в фундаментальной физике, способных предложить онтологически несовместимые объяснения, эмпирически адекватные по отношению к одним и тем же экспериментальным данным. Однако в квантовой теории мы находим пример такой витгенштейновской «утки–кролика»: копенгагенская (недетерминистская) и бомовская (детерменистская) интерпретации квантовой физики [\[250\]](#). Обе теории ведут к одним и тем же (успешным) эмпирическим последствиям, но предлагают резко отличающиеся друг от друга онтологии квантового мира. Несмотря на то, что не существует эксперимента, который позволил бы определить, какая из этих двух теорий справедлива, почти все физики придерживаются копенгагенской точки зрения. Это объяснение более таинственно (контринтуитивно и непредставимо), но оно кажется более удовлетворительным с точки зрения разума, поскольку предлагает объяснение уравнения Шредингера, которое бомовская теория должна принять как грубый факт. Я верю, что такое

предпочтение интеллектуально обосновано и аналогично предпочтению теистического объяснения более обширной реальности. Хотя атеизм может казаться концептуально более простым, он рассматривает красоту, мораль и поклонение Богу как некую форму культурных и социальных реалий, что плохо согласуется с той серьезностью, с которой эти аспекты нашего опыта затрагивают нас как личностей.

Творение

Творец неба и земли, всего видимого и невидимого

В начале был Большой Взрыв. По мере того, как мир все больше отдалялся от загадочной начальной сингулярности, квантовые флуктуации перестали существенно влиять на гравитацию и сформировался пространственный порядок. Затем наступила эра раздувания, когда пространство кипело и расширялось с невероятной скоростью; это продолжалось намного меньше чем 10⁻³⁵ секунды. Совершенная симметрия первоначальной структуры последовательно нарушалась по мере того, как в процессе охлаждения мира формировались те законы природы, какими мы их знаем сегодня. Какое-то время вселенная оставалась горячим супом из кварков, глюонов и лептонов, но к концу одной десятичной доли все той же первой секунды закончился период быстрых преобразований, и мир принял знакомый вид — с протонами, нейтронами и электронами. И все же космос как целое оставался еще достаточно горячим, чтобы быть ареной ядерных реакций. Они продолжались до космического возраста трех минут. После этого ядерная структура вселенной в целом стала такой же, как и сегодня, — одна четверть гелия и три четверти водорода. Но тогда было еще слишком горячо, чтобы вокруг этих ядер сформировались атомы; до их возникновения оставалось еще около полумиллиона лет. К этому времени вселенная стала достаточно холодной, чтобы излучение и вещество разделились. Мир вдруг стал прозрачным, и безбрежному морю излучения было предоставлено дальше охлаждаться самостоятельно, чтобы спустя пятнадцать миллиардов лет, когда его температура опустилась до 3 К, его обнаружили два радиоастронома, работавших неподалеку от Принстона, — слабое эхо тех отдаленных времен. Доминирующей силой в следующую эру космической истории стала гравитация. Она сдерживала возникшую после Большого Взрыва тенденцию к слишком быстрому расширению, однако окончательно остановить этот процесс и добиться обратного сжатия была не в силах. Хотя ранняя вселенная была почти однородна, в ней присутствовали небольшие флуктуации,

приведшие к возникновению участков с избыточной плотностью. Гравитационные эффекты усиливали эту неоднородность, сработал эффект разрастания снежного кома, и приблизительно через миллиард лет стали образовываться сгустки вещества, начали формироваться галактики и звезды. В глубинах звезд снова пошли ядерные реакции, поскольку сжимающая сила гравитации разогрела ядра звезд выше температуры их воспламенения. Водород, сгорая, превращался в гелий, и когда исчерпалось это топливо, началась цепь более сложных и тонких ядерных реакций, которые привели к дальнейшему выделению энергии и образованию более тяжелых элементов вплоть до железа. Начали появляться элементы — строительные блоки для живых организмов. Каждый атом углерода в любом живом существе когда-то побывал в глубинах какой-нибудь звезды, и мы все возникли из этого мертвого праха. Прожив около десяти миллиардов лет, звезды начали умирать. Некоторые гибли трагически и мучительно — взрываясь как сверхновые звезды. Это освобождало созданные ими элементы, разлетающиеся в широком пространстве и одновременно создавало элементы, более тяжелые, чем железо, — те, которые не могли возникнуть в процессах горения звездных ядер. Они образовались в реакциях с нейтрино высоких энергий, вырывающихся через внешнюю оболочку взрывающихся звезд. По мере того, как образовалось второе поколение звезд и планет, стал возможен новый этап космической истории, по крайней мере на одной планете (и, может быть, на многих) — там, где сложились необходимые химические, температурные и радиационные условия. Спустя миллиард лет после возникновения на Земле благоприятных условий, в результате биохимического развития, все еще необъясненного, использовавшего тонкие возможности гибкой стабильности, посредством которой законы атомной физики обеспечивают химию углерода, появились длинные молекулярные цепи, способные к репликации самих себя. Они быстро поглотили первоначальную химическую пищу в поверхностных водах ранней Земли, и начались три миллиарда лет истории биосферы. Был установлен генетический код, биохимический алфавит, посредством которого даются универсальные инструкции для земной жизни. Прimitивные одноклеточные преобразовали атмосферу Земли, из содержащей двуокись углерода в содержащую кислород, открывая таким образом

путь развитию метаболизма. Включился процесс фотосинтеза, при котором энергия Солнца поглощается и запасается для всех живущих существ. В конце концов, все быстрее и быстрее, жизнь стала усложняться, и этот процесс, безусловно, включал естественный отбор микроизменений под влиянием окружающей ереДжон Полкинхсфн — Вера глазами физика ды. Семьсот миллионов лет назад медузы и черви представляли собой наиболее продвинутые формы жизни. Приблизительно триста пятьдесят миллионов лет назад был сделан большой шаг вперед, когда некоторые виды живых существ оставили моря и вышли на сушу. Семьдесят миллионов лет назад внезапно исчезли динозавры, по причинам все еще дебатирваемым, и тогда небольшие млекопитающие, сновавшие у них под ногами, использовали свой эволюционный шанс. Три с половиной миллиона лет назад австралопитек начал ходить вертикально. Около трехсот тысяч лет назад появились древние формы homo sapiens, а его современная форма установилась в последние сорок тысяч лет. Вселенная осознала себя. Такова, в общих чертах, история происхождения мира, которую рассказывает нам наука. В ней имеются чисто гипотетические положения (особенно в первой части космологической теории), а также лакуны (особенно относительно происхождения жизни), но, мне кажется, есть все основания отнестись ко всему вышесказанному серьезно. Богословское учение о творении должно согласовываться с этой теорией. Конечно, прежде всего следует констатировать, что для богословия важно онтологическое происхождение, а не временное начало. Вопрос датировки начала вселенной для идеи творения не имеет особого значения. Если прав Хокинг, и квантовые эффекты означают, что космос, каким мы его знаем, подобен своеобразному пространственно-временному яйцу без сингулярной точки, с которой все началось, то с научной точки зрения это очень интересно, но богословски ничего не значит. Его вопрос таков: «Если вселенная действительно совершенно самодостаточна и не имеет никаких границ или краев, тогда она не имеет ни начала, ни конца; она просто есть. Какое же место остается здесь для Создателя?» [\[251\]](#). И было бы богословски наивно давать какой-либо иной ответ, кроме следующего: «Он — везде, в качестве того, кто поддерживает и питает самодостаточное пространственно-временное яйцо и предписывает его квантовые законы». Бог — это не Бог границ

мира, интересующийся их расположением. Творение — не то, чем Он занимался пятнадцать миллиардов лет назад, а нечто, что Он совершает теперь. Важная черта христианского учения о творении заключается в том, что оно ясно отличает созданный порядок от его Творца. Барт писал: «Творение — это свободно задуманное и выполненное утверждение реальности, отличной от Бога» ^[252]. Баррел же говорит: «Суть вопроса в следующем: нужно четко отличать творение от эманации, целеустремленное действие от выбрасывания из себя по необходимости» ^[253]. Эманационизм описывает возникновение мира панентеистически, так, как если бы божественное бытие не могло не раскрыть себя плодотворно во множестве следствий. Согласно этому взгляду, мир находится на краю божества. Христианское богословие, напротив, видит мир существующим отдельно от божества как результат свободного личного решения и акта Бога ^[254]. Недетерминированность, присущую появлению вселенной, обычно четко выражают с помощью представления о творении из ничего (*ex nihilo*). Не было ничего (будь то материя или формы по схеме вещей в классической греческой философии), что стимулировало бы или же ограничивало творческий акт Бога. Воля Божья — вот единственный источник сотворенного бытия. «В доктрине о сотворении из ничего... христиане заменили представление об иррациональной и слепой случайности [происхождения и бытия мира] на понятие недетерминированной возможности быть (*contingence*)» ^[255]. Бог принял свое решение свободно. Такое представление должно быть учтено при идейном переоснащении современной науки, потому что оно включает в себя как признание разумности устройства мира, так и зависимость характера этой рациональности от выбора Творца; так что нельзя понять реальность, не посмотрев, какую форму она в действительности приняла. Иногда говорят также, что творение из ничего просто относится к тем метафизическим спекуляциям, которые были привиты к библейским идеям, когда христианство распространялось в позднем эллинистическом мире. Конечно, я не отрицаю возможности такого толкования Быт 1, которое будет близко этим представлениям, но я предпочту согласиться с Кейтом Уордом в том, что учение о творении имплицитно содержится в ясном библейском утверждении, что все зависит от воли Бога («И сказал Бог: да будет...»). «Следовательно,

будет правильно утверждать, что это учение о творении является имплицитной частью библейского учения в целом, согласно которому Бог является Творцом неба и земли, Он может делать все, и за пределами Его власти ничего не остается» [256]. Это учение поддерживает фундаментальную богословскую интуицию о том, что творение отделено от своего Творца, что Он оставил онтологическое место для того, чтобы было нечто иное, чем Он сам. Мольтман пишет: «Бог уходит в себя, чтобы дать место для *nihil*, и на этом месте Бог становится творчески активным» [257]. Но Уайтхед, с другой стороны, отверг учение о творении, потому что он не хотел, чтобы Бог играл в мире абсолютную роль. «Он не прежде всей твари, а со всей тварью» [258]. Обозревая богословие процесса, Кобб и Гриффин заявили, что оно «отвергает идею о *creatio ex nihilo*, если понимать ее как творение из абсолютного ничто... Вместо этого богословие процесса предлагает учение о создании из хаоса» [259]. Экзегетически это вполне допустимо, потому что в Книге Бытия действительно есть подходящее для этого место: «Земля была безвидна и пуста» (*tohu wabohu* в Быт 1:2). Но у меня вновь возникает чувство, что богословие процесса в разных своих вариантах ограничивает божественную власть и не позволяет Богу быть Богом. Не стоит и говорить о том, что легковесные заявления, утверждающие, что современная физика предоставляет свою собственную версию творения *ex nihilo* [260], абсолютно необоснованны. Такие заявления опираются на рассуждения о том, что могло бы случиться в существенно квантовом космосе до формирования пространственного порядка за планковское время около 10⁻⁴³ сек. Нам не следует забывать предостережение великого русского физика–теоретика Льва Ландау, говорившего, что его друзья–космологи «часто ошибаются, но никогда не сомневаются». И все же дерзкие предположения тоже иногда бывают верными; давайте в качестве рабочего аргумента предположим, что они правы, когда утверждают, что вселенная, какой мы ее видим, возникла тем или иным образом из ранее существовавшего квантового вакуума. Но ведь нужно совсем уж неправильно пользоваться языком, чтобы называть словом *nihil* подобную активную и структурированную среду (потому что, когда в квантовой теории появляется «ничто», это не значит, что там ничего не происходит [261]). И в итоге становится понятно, кто чем

занимается: физика способна показать с помощью квантовой теории и определенной калибровочной теории поля, как появляются вселенные; богословие же занято Творцом, который создает законы — основу любой формы физической реальности. Следовать учению о творении *ex nihilo* — значит утверждать, что все существующее зависит, ныне и всегда, от свободно осуществляемой воли Бога. Это, разумеется, не значит верить, что Бог начал делать вещи из какого-то странного материала под названием «ничто». И не будет противоречия в том, чтобы одновременно придерживаться доктрины о *creatio continue*, то есть полагать, что Бог непрестанно ведет творческое взаимодействие с миром. И то, и другое — два полюса божественного творчества, трансцендентный и имманентный. Пикок пишет: «Научный взгляд на развитие мира и жизни вновь оживил тему *creatio continua* и обновил понимание соотношения случайности и закона (необходимости), а это привело нас к тому, чтобы акцентировать открытый характер процесса становления новых форм» ^[262]. Это не удивило бы св. Августина, который писал: «Первоначально Бог создал все без вхождения в какое-либо время, но ныне Он действует внутри временного потока, благодаря чему мы и видим звезды движущимися с востока на запад» ^[263]. В наше время мы уже не придерживаемся формулировок, подобных высказанной Августином в начале этой цитаты, да и сам он в другом месте утверждал, что «в начале были созданы только семена или причины форм жизни, которые затем стали постепенно развиваться» ^[264]. Разумеется, Августин полностью верил в то, что все охвачено волей трансцендентного Бога: «Вселенная прейдет в мгновение ока, если только Бог отнимет свою правящую руку» ^[265]. Идея *creatio continue* не удивила бы и того ветхозаветного пророка, которого мы называем Второисаией: «А ныне Я возвещаю тебе новое и сокровенное, и ты не знал этого. Оно создано [Богом] ныне, а не задолго и не за день, и ты не слышал о том, чтобы ты не сказал: «вот! я знал это» (Ис 48:6–7)» ^[266]. Не удастся ли нам найти какое-нибудь созвучие между этими идеями и нашим научным пониманием? Ясно, что нет возможности осуществить решающий эксперимент — устранить присутствие Божье и посмотреть, не рассыплется ли вселенная. Вера в творение *ex nihilo* была и будет метафизической верой, укорененной в богословски понятой необходимости того, что Бог является

единственной основой всего существующего. Вера же в creatio continua может быть более непосредственно порождена нашим восприятием космического процесса — раскрывающейся сложности вселенной, которая наделена антропным потенциалом. Фримен Дайсон пишет: «Чем более я исследую вселенную и детали ее архитектуры, тем больше я вижу оснований для убеждения, что вселенная в каком-то смысле должна была знать, что мы должны прийти» [267]. Я не вижу в этом другого смысла, кроме одного — такова воля Творца. Я отвергаю странное утверждение «антропного принципа с точки зрения наблюдателя» [268], согласно которому наблюдатели некоторым образом привносят от себя [в космологию] основания своего собственного существования. С научной точки зрения это невозможно. Тем не менее, в защиту такой идеи были предприняты некоторые апелляции к квантовой механике. Я считаю, что они провалились потому, что влияние наблюдателей относится главным образом к результатам квантовых событий, а не к основным законам, которые управляют самими событиями. Законы же должны приобрести определенную структуру в антропо-ориентированной вселенной — стать, например, квантовомеханическими. Тем не менее плодотворность антропного принципа устанавливается путем изоциренных исследований места случайности в рамках возможностей, ограничиваемых и поддерживаемых естественными законами; этот процесс мы несколько риторически называем взаимодействием свободы и необходимости. В 1860 году, спустя год после публикации «Происхождения видов», Дарвин написал своему другу Асе Грей: Я склонен считать все происходящее результатом целесообразных законов и оставляю тому, что мы можем назвать случаем, различные детали, как хорошие, так и плохие. Я бы не сказал, что это в целом меня удовлетворяет. Где-то в глубине души я чувствую, что касаюсь вопроса, слишком глубокого для человеческого разума [269]. Восемь лет спустя он вновь писал своему другу все о той же проблеме. Чрезмерности и «многие губительные отклонения структуры» не кажутся осуществлением непреложного плана всеведущего Творца. «Следовательно, здесь мы лицом к лицу сталкиваемся с проблемой столь же неразрешимой, как и проблема предопределения и свободы воли» [270]. Я думаю, что последнее сопоставление не случайно. Частью богословского представления о creatio continuo, конечно,

должно быть положение о том, что развивающейся вселенной дано, в рамках божественного провидения, «создавать себя». Я думаю, предпочтительнее говорить, что «Бог–Творец выявляет себя в творении» [\[271\]](#), ибо нельзя считать, что Бог использует вселенную как аналоговый компьютер для исследования возможностей. С богословской точки зрения, как я полагаю, роли случая и необходимости следует рассматривать как отражения двуединого дара свободы и надежности, которым Бог наделил творение, будучи сам любящим и верным одновременно [\[272\]](#). Есть ли смысл в использовании такой антропоморфной аналогии для вселенной, практически вся история которой протекала без мыслящих существ? В первой главе я нарисовал картину открытого немеханического физического процесса в целом. При этом подразумевалось, что описание реальности «снизу–вверх», как складывающейся из динамики отдельных ее компонентов, даст результат, неадекватный всем тонкостям физической реальности. Непредсказуемость, присущая хаотическим системам, оставляет место для организующих принципов, действующих «сверху–вниз». Это и придает законченный вид описанию происходящих событий, показывая, каким образом система пробирается к достижению определенности через сложный лабиринт своих возможностей. Но в этой картине осталась невыясненной точная роль дополнительной открытости, даваемой квантовомеханическим вероятностным действием. В другой работе я уже писал, почему это именно так, пока у нас нет взаимного согласия в понимании того, как происходит измерение; а такое понимание было бы эквивалентно знанию того, как взаимосвязаны между собой микроскопические и макроскопические явления [\[273\]](#). Действие принципов высшего порядка скорее аналогично вводу информации, а не причинно–следственной связи. Это и дает основание для метафизической надежды, выраженной в первой главе, что в картине физической реальности появляется проблеск возможности двуаспектного монизма, комбинирующего на основе принципа дополнительности разум и материю. При этом, разумеется, что-то из каузальности «сверху–вниз» должно проявлять себя и во многих системах, сложность которых намного меньше той, которая необходима для поддержания работы сознания и самосознания, и для описания которых не нужно привлекать категорию ментального. Я

предположил, что, может быть, именно здесь — то самое место, где Бог продолжает свое взаимодействие с сотворенным им миром, и где Он дарует ему свободу ^[274]. И теперь настало время более пристально изучить это предположение. Ф. Р. Теннант (Tennant) проницательно заметил, что христианский тезис «должен густо окраситься деизмом, чтобы признать относительно неизменный порядок» ^[275]. Божья воля не капризна. Она неизменна, а Бог — нтитезис своевольному магу. Но Он также и Личность, и от Него можно ожидать определенных действий в определенных ситуациях. Ясно, что ажду этими прозрениями существует определенное внутреннее напряжение, но отчасти его можно разрешить, если предположить, что чем элее личностно значима ситуация, тем более личностно отзовется на нее Бог. Барбур, следуя идеям Тиллиха, подчеркивал необходимость взаимодополнения двух моделей Бога — личностной и безличной ^[276]. На мой взгляд, важным критерием личностного является уникальность. Личностный опыт неповторим — квартет Бетховена мы слушаем каждый по-другому, даже если мы проигрываем одну и ту же запись. Напрольв, безличный опыт по сути своей повторяем, потому что он относительно нечувствителен к малым изменениям контекста. Отсюда и возможность ксперимента в науке. Ввод информации «сверху-вниз», действующий в повторяющихся ситуациях как организующий принцип высшего порядка, удет, в принципе, открыт для научного исследования и описания. Весьма вероятно, что существование «оптимистической стрелы» космической истории, т. е. возрастание сложности в мире (см. стр. 25), можно будет ьяснить через действие таких ныне еще не известных принципов. С научной точки зрения это сделает наше понимание физических процесэв более холистическим, нежели сегодня. Скрытый внутренний порядок (implicate order) относится к предположениям такого рода (стр. 31- 32). С богословской же точки зрения такие организующие принципы могут быть выражением творческой воли Бога, осуществляемой имперсональным, «относительно деистическим» образом. Разумеется, богословие так и трактует известные нам законы природы. Не следует думать, что чудотворящее божество вдруг начинает действовать вопреки таким законам; сама регулярность последних является пусть слабым, но все же отражением верности Творца. Действием таких высших принципов вовсе не исчерпывается объяснение удивительной

плодотворности космической истории. В ее разворачивании вполне может обнаружиться последовательность определенных критических моментов, когда божественное влияние осуществлялось каким-то особым образом. Если это действительно так, то научными средствами нам не проникнуть за туманную завесу таких событий. Здесь Творец проявляет себя более личностно. Я не буду рассуждать о том, где и когда это могло иметь место. Ясно, что ничего случайного в таких событиях не бывает — ничего подобного тыканью Божьим пальцем в мировой процесс, ибо забота Бога о своем творении должна быть непрерывной. Но отсюда не следует, что невозможны случаи специфического осуществления этой заботы. Божья верность — это не скучное однообразие. Позвольте мне для иллюстрации привести один гипотетический пример. Если верить космологическим рассуждениям, очень рано в истории мира имела место последовательность событий, в ходе которых ныне действующие силы природы кристаллизовались при выходе мира из его первоначального состояния с высокой степенью внутренней симметрии и единства. Этот процесс называется спонтанным нарушением симметрии, а баланс между возникшими силами зависит от информационно подобногo действия бесконечно малых «спусковых механизмов», которые и направили процесс кристаллизации именно по данному пути, а не по другому. Отношения таких сил важны с точки зрения антропного принципа. Если бы они вышли за определенные узкие пределы, в последующей истории вселенной не смогла бы появиться жизнь, основанная на углероде. Нет ничего невероятного (а большего я не утверждаю) в том, что часть творческой активности Бога состояла во введении этих отношений в антропные границы, во всяком случае, в наблюдаемой нами вселенной ^[277]. Многие из пишущих и думающих о соотношении религии и науки будут обеспокоены тем, что я здесь сказал. В их умах есть любопытная неопределенность по поводу понятия *creatio continua*. Они с нетерпением хватаются за это общее понятие, чтобы с его помощью навести теистический глянец на эволюционную теорию, но они сопротивляются признанию любой реальной деятельности Бога внутри эволюционного процесса. Мне представляется, что в этом есть определенный имплицитный деизм, и нагота этого деизма едва прикрыта одеянием персонализирующих метафор. Разумеется, я могу ошибаться в деталях своих предположений: уверенные заявления здесь

невозможны, поскольку эти вопросы выходят далеко за пределы современного уровня знаний; хождения вокруг да около в досократовском духе — вот все, что нам остается. Но я не раскаиваюсь и стараюсь сделать лучшее, на что способен. Я уже излагал аргументы, по-звояющие отвергнуть обвинения в том, что это возврат к Богу «белых пятен» [\[278\]](#). Суть здесь в том, что мы рассматриваем возможности, следующие из существенно открытого характера физического процесса, а не из заплат на сегодняшнем человеческом невежестве. Возрастающая структурная сложность мира в разворачивании космической истории открывает возможность установления более идиосинкратических и локализованных форм ввода информации «сверху-вниз», то есть, в конце концов, появления сознания и самосознания, зарождения ментального из утробы материального. На более ранних стадиях развития присутствие животных инстинктов соответствует бессознательным формам этой тенденции. Божественный дар «свободы» творению выражается в бережном отношении Бога к целостности этих процессов. Эти принципы не перестают действовать и на уровне неодушевленных созданий, хотя здесь они могут быть дополнены положительным внешним воздействием (возможная иллюстрация — пример со спонтанным нарушением симметрии). В случае же одушевленных тварей степень автономности намного больше, и я убежден, что Бог взаимодействует с ними в соответствии с их природой. Это взаимодействие достигает своего высшего выражения в хорошо документированном человеческом опыте встреч с божественным в глубинах бытия. «Поздно полюбил я Тебя, Красота, такая древняя и такая юная...! Вот Ты была во мне, а я — был во внешнем...» [\[279\]](#). Августин встретил Бога в красоте твари, но самое яркое озарение от Бога он обрел а глубине своего сердца. Разумеется, остаются деликатные вопросы баланса между необходимостью божественного уважения к целостности творения и наличием возможностей для непрестанного Божьего взаимодействия с ним. Как я уже говорил, это вводит нас в область классической богословской проблемы соотношения свободы и благодати и придает ей космическое измерение. Необходимо лавировать между неослабной властью Космического Тирана и бессилием или безразличием Деистического Наблюдателя.

Я уже указывал, что, по моему убеждению, богословие процесса застряло на деистическом бессилии. Принятие точки зрения, которую я здесь отстаиваю, ведет к некоторым интересным следствиям. Одно из них относится к пониманию смысла слов «небо и земля» в символе веры. Небо — это не то, что относится к нашим эсхатологическим судьбам, потому что для этого есть «новое небо и новая земля» (Откр 21:1), которыми мы и займемся в одной из последующих глав. Очень интересны рассуждения Юргена Мольтмана по этому вопросу [280]. Когда мы говорим о «небе и земле», это вовсе не реликт давно устаревшей космологии (вроде особого мира над видимым голубым сводом), а символически очень богатый образ. Небо — это внешнее завершение земли, достигаемое в направлении неведомого и в открытости. Мир без неба был бы миром без трансценденции, и в нем «сигналы» Бергера были бы иллюзорными. «Подобного рода мир был бы замкнутой системой, пребывающей и меняющейся в самой себе. Мир без трансценденции был бы миром, в котором не происходило бы ничего нового. Это был бы мир вечного возвращения одного и того же» [281]. Другими словами, это был бы детерминистский лапласовский физический мир, в котором могли бы быть перестройки, но без подлинной новизны. Главное в моем повествовании — это то, что современная физика вовсе не обрекает нас на жизнь в таком замороженном мире. В нашей дискуссии это значит, что когда Мольтман говорит: «Мы называем детерминированную сторону этой системы «землей», а недетерминированную — «небом» [282], — мы можем поддержать его идею с научной точки зрения. Можно даже рискнуть предположить, что земля означает процесс, направленный к материальному, а небо — к ментальному. Я уже высказывал раньше предположение [283], что мы являемся разумно-материальными амфибиями, участвующими в жизни как разумного (poetic), так и физического мира. Вечные истины математики относятся к разумным небесам. Мольтман полагает, что там также можно найти проявления Божьих потенций и сил, но не нужно считать такие небеса Его домом. Небо — арена божественной икономии (в патристическом смысле), а не место Его бытия, ибо и небеса также являются сотворенным миром. Это полностью согласуется с нашей картиной открытости процесса, где есть особые места взаимодействия Бога со своим творением, без которых не построить моста над онтологической пропастью между

Творцом и творением. Представления о небе и земле внутренне связаны с концепцией *creatio continua*: «Для богословия «небо и земля» — это не окаменевшая дуальность законченных и завершенных универсальных условий. Это две стороны творческой активности Бога: божественная любовь и божественное прославление» [284]. Из предложенной мною картины вытекает также и другое следствие, а именно: Бог взаимодействует с миром, но не контролирует тотально его процессы. Акт творения включает в себя принятие Богом риска существования другого, следствием чего является кенозис божественного всемогущества. Это ограничение божественной власти осуществляется, конечно, путем самоограничения с Его стороны, а не путем внутреннего сопротивления творения. Оно возникает из логики любви, которая требует свободы для того, кого любят. Молчаливо соглашающаяся воля Божья присутствует в каждом событии, потому что, если бы Бог не поддерживал бытие мира, никаких событий не происходило бы вовсе; но Его целенаправленная воля не осуществляется буквально во всем, что имеет место. Бог остается всемогущим в том смысле, что Он всегда осуществляет то, чего хочет, но ни Его воле, ни Его природе не соответствует стремление устанавливать тотальный контроль. Я также убежден, что, наделив тварь способностью к подлинному становлению, Бог сам пошел на кенозис своего всеведения, соотнесенный с кенозисом всемогущества. Даже Он не ведает будущего, которое еще не сформировалось, и это вовсе не означает какого-либо несовершенства божественной природы, потому что будущее, которого еще нет, не является предметом знания. Принять такое понимание — значит отнести к темпоральности Бога самым серьезным образом [285]. Такое понимание отношений Бога и творения весьма спорно. С одной стороны, немало тех, кто считает, что это отнимает у Бога слишком много власти. Они придерживаются противоположного мнения — об активном присутствии Бога во всем свершающемся. Остин Фарер, следуя неотомистским рассуждениям, писал: «Действие Бога должно всемогущим образом осуществляться в творениях и через них, но без принуждения или соперничества с ними» [286]. Хотя Фаррер писал весьма широко и весьма экстатично о своем понятии двойного действия (*agency*) [287], я нашел в этом лишь маловразумительное выражение богословского двоемыслия. С другой стороны, типичный нынешний подход состоит в том, чтобы отойти от

утверждений о прямом действии Бога в мире и ограничить Его роль в мире только поддержанием бытия. Такой взгляд характерен для Мориса Уайлса. Он подытожил свою позицию следующими словами: Мы можем придать всему комплексу опыта и идей наилучший смысл, если будем считать весь процесс продолжающегося творения мира единым божественным актом, актом, которым Он дал человеку радикальную свободу. Природа такого акта творения не совместима с предположениями о каких-то других актах, вновь и вновь инициируемых Богом в истории развивающегося мира [288]. Сторонники такой точки зрения иногда отрицают, что они деисты, ссылаясь на то, что единый великий акт, о котором они говорят, поддерживает мир над временем, а не просто инициирует историю космоса; однако при таком представлении Бог, безусловно, не может быть личным Богом, определенным образом реагирующим на определенные обстоятельства. Представляется, что есть два основных мотива, побуждающих удовлетвориться столь минимальным взглядом на действие Божие. Один из них связан с чувством, что современная наука ничего большего и не позволяет. Я думаю, что уже показал ошибочность этого мнения. Другой мотив намного важнее. Он связан с желанием разрешить проблему теодицеи путем избавления Бога от любой возможной ответственности за определенные события. Бог «одного великого акта» уже не тот Бог, на которого можно взвалить вину за Холокост. И не тот, который воскресил Иисуса Христа из мертвых. Я уже говорил об особой роли такого замечательного явления, как надежда (стр. 74–76). Наша картина того, как Бог действует в мире, должна быть адекватной как фактам зла в мире, так и факту надежды в человеческих сердцах. Проблема теодицеи ставится просто. Как наш мир с раковыми опухолями и концлагерями может быть творением Божьим, если Создатель всемогущ и всеблаг? Юнг нашел ей решение путем модификации идеи всеблагости Божьей. Он заявил о темной стороне божественной природы [289]. Но подобный двойственный Бог уже не может быть твердой опорой для человеческой надежды. Христианская мысль предпочла пойти по другому пути — пересмотреть то, что мы понимаем под «всемогуществом». Кенозис акта творения становится здесь тем необходимым прозрением, которое даст решение [290]. Кейт Уорд так описывал стоящую перед нами дилемму: «Нередко кажется, что мы не

можем ни согласиться с частым действием Бога в нашем мире (потому что это нарушает нашу свободу), ни принять мысль о Его редком действии (потому что этим на Него возлагается ответственность за наши страдания)» ^[291]. Мы не хотим считать себя частью кукольного театра Бога, но если Он исцеляет некоторых людей, почему Он не делает так, чтобы исцелить намного больше? Благочестивые истории о провидении часто кажутся смешными при соизмерении с масштабом и тяжестью страданий в мире. «Если рассматривать все в моральном плане, то лучше отрицать то, что Бог вообще может действовать, чем согласиться с Его действием путем произвола или манипуляций» ^[292]. Тайна страдания велика, и я не думаю, что есть какой-то простой путь понять ее. И все же мы не должны выбирать между Богом неактивным или действующим по произволу, с одной стороны, и, что хуже всего, Богом как жестоким манипулятором — с другой. Я уже писал раньше: «Стратегически для решения проблемы теодицеи возможен только один широкий путь. Это предположить, что страдания в мире — не нечто случайное, а необходимый вклад в более высокое благо, которого можно достигнуть не иначе, как таким таинственным путем» ^[293]. В плане морального зла (вызванного жестокостью людей) это означает для меня защиту свободы воли: несмотря на то, что выбор может быть ужасен (и в нашем веке об этом невозможно говорить без дрожи в голосе), мир, где есть существа, наделенные свободой выбора, является лучшим, чем мир с идеально запрограммированными автоматами. Я также предположил, что в связи с физическим злом (болезнями или бедствиями) существует параллельная «защита свободного процесса»: Бог своим великим творящим актом по-зволяет вселенной быть собой. Всему сотворенному дано вести себя соответственно собственной природе, согласно тому порядку, который ей соответствует. «Бог не желает явно ни роста раковой опухоли, ни убийства, но и тому, и другому Он дает произойти. Он — не кукловод по отношению и к людям, и к материи» ^[294]. Данное предположение можно критиковать двояким образом. Во-первых, можно отрицать реальность физического зло как такового. Есть, отвечают нам, дисфункции и физическое безобразие, которые мы называем физическим злом, и их следует рассматривать просто как нечто необходимое на пути эволюции вселенной, которая свободна развивать саму себя посредством тасующихся случайностей. В конечном счете

все это можно понять и принять. То, что нам здесь предлагается и провозглашается как успешное решение проблемы, — это фактически полное устранение самой проблемы. Так часто делают сторонники процессуальной философии. Паилин пишет, что понимание того, что именно вовлечено в творческий процесс, вскрывает, что предполагаемая «проблема» естественного зла должна быть признана иллюзорной... [Кое-что из происходящего] может быть неприятно, его следует избегать или искоренять всюду, где только возможно, в интересах процветания человека, но само то, что оно присутствует со всей его спецификой, — это не более вина Бога, чем, скажем наша способность видеть и слышать в определенном диапазоне волн — результат божественного намерения^[295]. Можно ли такое рассуждение предлагать тем, кто потерял семью во время землетрясения или у кого ребенок умирает от лейкемии? Очевидно, никто не осмелится. Однако можно предположить, что чувство трагедии при таких обстоятельствах вырастает из человеческого восприятия, из нашего глубокого чувства печали от потерь и скоротечности жизни. Мне хотелось бы пойти здесь вслед за Лендоном Гилки, который заявил, что сам статус человека как твари, созданной по образу Бога (Быт 1:26), означает, что интуиция человека верна и что к ней нужно отнестись самым серьезным образом^[296], и поэтому оценка таких событий как зла правильна (как, впрочем, и всего, что к ним ведет и относится к временам прежде появления самосознания во вселенной), и они, следовательно, действительно представляют проблему для теодицеи. Пикок пишет, что «с чисто натуралистической точки зрения появление боли и, по мере роста сознания, такой ее более сложной формы, как страдание, представляется неизбежным аспектом любого постижимого процесса развития, который характеризуется неуклонным возрастанием способности усваивать информацию из окружения»^[297]. Ролстон замечательно обозначил это как «крестовидный натурализм»^[298]. Как бы ни была понятна такая цена сложности в мире, просто это признание, на мой взгляд, не устраняет проблему. Нужно обратиться к уровню рассмотрения более глубокому, чем чисто натуралистический. Второй род критики нашей позиции разворачивается уже в другом направлении. Его сторонники ставят под вопрос обоснованность такой защиты, ссылаясь на то, что неправомерно вносить понятие «свободы» в имперсональную сферу, где оно, по сути, недействительно.

Возможно, есть определенная ценность в том, что Бог разрешает человеку принимать автономные решения, но в чем ценность Его разрешения тектонической плите сдвинуться, а живой клетке переродиться в раковую? Разве это нельзя исправить без нарушения целостности творения? Я считаю, что мы не рассматриваем просто волшебный мир, в котором огонь меняет свои свойства, как только палец оказывается в нескольких дюймах от него. Есть известные всем аргументы, что нравственно ответственные существа не смогли бы действовать должным образом, если бы обстоятельства без конца менялись и уничтожались бы все истинные последствия действий, и что разумный Бог не стал бы создавать столь капризную вселенную. Такие аргументы я считаю убедительными. Следовательно, давайте рассматривать разумный и упорядоченный мир. Мы все так или иначе склонны думать, что, будь мы ответственны за сотворение мира, мы сделали бы это лучше, сохранив хорошее и устранив плохое. Чем больше мы понимаем, как работает деликатная сеть космических процессов, со всеми тонкостями ее взаимосвязей, тем менее вероятным нам представляется, что это возможно. Физическая вселенная, вместе с физическим злом, — это не просто задняя сцена человеческой драмы с ее моральным злом, где одно можно легко отделить от другого. Нет, мы сами — персонажи, которые возникают на сцене, и ее природа является основой для возможности нашей природы. Возможно, что только мир, наделенный одновременно и собственной спонтанностью, и собственной устойчивостью, может дать начало существам, наделенным свободой выбора. Я считаю очень вероятным, что только в той вселенной, в которой можно защитить и обосновать идею свободного процесса, могут быть люди, для которых будет оправдана защита свободы воли. Вот, собственно, все, что можно сказать о проблеме зла в целом. Среди всех тех трудностей, с которыми сталкивается верующий, она наиболее озадачивает. Собственно христианское содержание связано здесь с крестом Христовым, который выражает прямое участие Бога в страданиях и боли сотворенного мира. Крест также проявляет суть всех представлений о том, что значит провидение. Тимоти Гориндж пишет: То, что, как заметил Барт, делает Бога мировым Правителем, противостоящим всем ложным богам и идолам, — это «сам факт, что Его правление определено и ограничено: самоопределено и

самоограничено, но, тем не менее, и определено, и ограничено». Знание сути этого самоограничения дает крест, потому что, если бы все было строго определено, тогда чем еще был бы крест, кроме как яркой, но непристойной театральной пьесой? Напротив, «необходимость» креста, о которой часто говорят новозаветные авторы, означает отказ Бога слишком жестко контролировать человеческую историю. Если нас ведет крест, тогда Бог — не детерминист ^[299]. Гориндж пишет, что «провидение есть премудрость Божья в действии, а чтобы понять, что это значит, нужно взглянуть на Христа» ^[300], — и далее он раскрывает это в терминах крестной мудрости в 1 Кор 1:21–25. Его вывод: «Крест — средоточие провидения» ^[301]. И все же христианин не может думать о кресте без воскресения. Грубо–примитивная теодицея «пирога на небе», которая просто оправдывает скорби земной жизни ссылкой на перспективу небесных радостей, не склонна углубляться в суть христианской надежды на жизнь после смерти. Эту проблему я буду рассматривать в девятой главе.

Современное богословие уделяет доктрине творения сравнительно немного внимания. Ганс Кюнг смог написать около шестисот страниц о христианстве для хорошо образованного читателя, но не обратился к вопросу о творении ни разу [\[302\]](#). Богословские рассуждения остаются неоправданно антропоцентричными, и Панненберг, безусловно, прав, что христианское богословие, «ограничившись человеком, позволило христианской вере в творение атрофироваться» [\[303\]](#). В действительности же человечество нераздельно связано с физическим миром, который его породил. Появление существ с самосознанием глубоко изменило курс всемирной эволюционной истории, потому что возник гораздо более эффективный механизм для передачи информации от одного поколения другому, чем кодирование ее в ДНК. Изменился естественный отбор. Мы не позволяем слабым погибать. Культура за несколько тысячелетий своей работы уже достигла замечательных результатов, настолько, что теперь накопленные человечеством знания открывают перед культурой возможность вторгнуться в сам генетический процесс по-средством генной инженерии, при всей ее амбивалентности. Феномен влияния человека на ход событий в естественном мире позволил Филипу Хефнеру (Hefner) говорить о человечестве как о «сотворенном со-творце» [\[304\]](#). Такая идея, напомнил нам Пикок, уходит своими корнями далеко в прошлое, по крайней мере к заслуживающим доверия дням христианских гуманистов итальянского ренессанса [\[305\]](#). Что бы конкретно ни подразумевалось под этой формулой — хотя я предпочитаю более скромный служебный язык — эта мысль напоминает нам об ответственности человека за целостность и устойчивую плодоносность того мира, в котором мы живем. Эти «зеленые» вопросы очень важны для будущего Земли, но в данной книге нет иной возможности, кроме как бегло затронуть их. Соответствующим образом понятое учение о творении поддерживает наше представление о ценности мира, которая не определяется полезностью мира для достижения наших целей [\[306\]](#). Символом нечеловеческого порядка в мире является мифический монстр, о котором Господь сказал в Книге Иова: «Вот бегемот, которого Я создал, как и тебя» (Иов 40:10). Однако я не думаю, что уважение к творению должно выражаться в некоем воздержании от любых

взаимодействий с другими видами жизни. Есть естественные враги рода человеческого, с которыми следует бороться. Мы должны следить за тем, чтобы сентиментальность не искажала нашего восприятия реальности живого мира. Животных можно законно использовать для некоторых целей, в том числе и в пищу, если это делать достаточно гуманно. Христиане, однако, должны протестовать в тех ситуациях, когда человек своим вторжением непомерно разрушает природу животных. Едва ли можно оправдать как терпимые некоторые из жестоких методов стойлового содержания на фермах. Но у меня лично не возникает такого же чувства по поводу многих форм охоты, которая представляется мне намного более естественным видом активности человека. Возможно, что в этом на меня оказал влияние мой дед по материнской линии, один из самых приятных людей. Он был главным конюхом и часто ездил с гончими как второй наездник. Он с глубоким пониманием заботился о животных, и никакого несоответствия между этой заботой и охотой он не чувствовал. Для многих запутанных этических решений необходимо уметь находить баланс между разными вариантами осуществления добра. Я согласен, что необходимость использовать животных для медицинских исследований оправдана, если условия тщательно контролируются. Но мы должны быть намного более критичными к тому, как используют животных АМ обычного тестирования косметических средств. Крупномасштабная человеческая активность порождает опасности, воздействующие на земную среду обитания в целом, и мы должны отнестись к этому серьезно, несмотря на то, что трудно давать однозначные оценки многих из них. Тонкости организации сложных обратных связей в экологии делают экологические прогнозы крайне ненадежными, какого бы доверия к ним ни требовали те, кто их предлагает. Это относится, разумеется, и к оптимистическим, и к пессимистическим прогнозам. Однако вполне определенным представляется то, что центральными для создания продуманной экологической стратегии являются политически очень деликатные вопросы контроля за численностью населения. У меня есть чувство, что в нынешнем интересе к «зеленым» проблемам есть некоторая двусмысленность. Я признаю их важность, но мы должны заботиться о том, чтобы их обсуждение было тщательно сбалансировано и не переходило в вопли; чтобы был реалистический подход без искажений.

Христианин не будет кричать о мире, когда мира нет, и о войне, когда войны нет. Пророческое видение должно быть ясным видением, которое не должно затягиваться облаками утопий или же сентиментальных фантазий. Подобная ясность отчасти достигается пониманием уникальности природы, ее невероятной щедрости, ее сострадательности. Нам нужно присмотреться к бегемоту, особенно если мы вспомним, что Бог создал и его, и нас.

Иисус

Один Господь Иисус Христос

Больше половины символа веры посвящено Иисусу Христу. Общим местом является утверждение, что среди всех мировых религий христианство имеет наиболее ярко выраженную историческую ориентацию и что центром истории для христиан является жизнь Иисуса из Назарета. Почти все, что мы знаем о Его жизни, содержится в новозаветных книгах. Все, что можно собрать о Нем где бы то ни было еще, — это только указания на то, что такой человек существовал и был казнен. Начавшееся в эпоху Просвещения критическое изучение истории со свойственным ему насмешливым, а порой и скептическим подходом к историческим источникам, стало для христианского мышления вызовом, потребовавшим некоторых переоценок. Теперь уже невозможно читать Евангелия как прямое и исчерпывающее изложение слов и поступков Иисуса, как если бы их невероятно тщательно записывал репортер-современник. Евангелия — значительно более тонкий предмет, и для их исследования соответственно требуются более утонченные методы. Однако здесь сразу же возникает проблема. Среди текстов, когда-либо подвергавшихся научному исследованию, книги Нового Завета, а особенно Евангелия, являются, видимо, наиболее изученными, и в то же время непрерывно подвергающимися переоценке. Уже более двухсот лет их критическим анализом занимается целая исследовательская индустрия. Я прочитал столько работ по этим вопросам, сколько был в силах, но, разумеется, не могу сказать, что стал здесь экспертом. Почему же тогда я по-зволяю себе опрометчиво приступать к таким вопросам? Один из ответов прост — у меня нет другого выбора. Гиффордский докладчик должен идти здесь снизу вверх. Он должен начинать с явлений, а фундаментальные для христианства явления установлены в Новом Завете. Но не только необходимость вынуждает меня взяться за эту задачу. Я уважаю и ценю те прозрения, которые дали нам школы новозаветной критики, однако это не значит, что окончательное решение вопроса должно быть

оставлено за ними. Если бы они предоставили нам убедительную картину «результатов, по которым достигнуто согласие», тогда подчинение авторитету ученых было бы возможным. Но очевидно, что дело обстоит по-другому. Обзор имеющихся идей относительно Нового Завета ^[307] сразу обнаруживает нескончаемую борьбу мнений в этой области и колебания, связанные с модой. Это весьма характерно для любой научной деятельности, ибо, хотя многие поколения успешно работают с ограниченным набором первоисточников, но каждое из них стремится доказать свою собственную оригинальность. Я не стану ни на секунду отрицать благих намерений этого труда и того, что каждое поколение по-своему способствует углублению нашего понимания, но я вижу и другое: существует давление академической среды, которое состоит в требовании непременно сказать что-то новое (и это так знакомо мне по моей области — теоретической физике), и существует особый характер проблем данной области, порожденный нашей неспособностью прийти к согласию в том, какими должны быть общепринятые критерии для оценки достигаемых результатов. Отсутствие согласия отчасти вызвано, по моему убеждению, важностью того, что стоит на кону. Исторические суждения неминуемо требуют высокого уровня мастерства, которое, как мы знаем, является существенной частью интеллектуальной работы по получению нового знания (гл. 2). Неудивительно поэтому, что существует расхождение во мнениях относительно того, какие из евангельских речений Иисуса действительно принадлежат Ему самому. Удивляет, однако, сколь велика степень этих расхождений. Древние историки нередко критиковали новозаветных экзегетов за их явное недоверие к своим источникам ^[308]. Но, по мнению многих, намного важнее дать правильную оценку жизни и характера Иисуса, чем Юлия Цезаря. То, что мы думаем об Иисусе, — важно. Одним из результатов этого является требование достичь большей тщательности в отношении того, что касается Иисуса, чем Юлия. Другой результат: в случае с Иисусом скрытая установка мысли на признание особого значения Его личности влияет на сам характер исторических суждений. Это проявляется либо в крайностях скептицизма, либо в недолжном буквализме. В конце концов, я не думаю, что возможно полностью развести христианское богословие и новозаветную науку, точно так же, как в естествознании невозможно полностью отделить

теорию от эксперимента. В нынешней академической среде развито отстраненно-уважительное отношение к миру богословия, но пользы от этого нет. Нужны люди, достаточно смелые, чтобы не бояться риска перехода через междисциплинарные границы. Я думаю, что здесь даже любителям вроде меня должно быть предоставлено право говорить о лесе в целом, даже если они не являются достаточно авторитетными экспертами в отношении отдельных деревьев. Однако хватит оправдываться, я перехожу к делу. Евангелия — это писания особого рода. Они целиком обращены к образу Иисуса из Назарета, но это, конечно, не биографии в современном смысле слова. В них не только не записано все то, что мы с нашим современным складом мышления хотели бы знать (как он выглядел?), но они явно написаны с определенной точки зрения и предназначены для определенной цели. Само слово *euangelion*, которое содержится в первом стихе самого раннего из Евангелий ^[309] (Мк 1:1), означает «благая весть»; в свою очередь, автор четвертого Евангелия прямо говорит о своих намерениях: «Об этих же написано, чтобы вы веровали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и чтобы, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин 20:31). Но формой изложения этой благой вести является рассказ о жизни и смерти Иисуса и о том, что за ними последовало. Мы видим здесь явственно выраженное намерение укоренить Евангелие в событиях истории ^[310]. Нам знакомы различия между тремя синоптическими евангелиями и четвертым. Синоптический Иисус произносит лаконичные речения и яркие притчи. Это палестинец первого века, проповедующий Царство Божье. Речь Иисуса у Иоанна носит вневременный характер, и Его долгие рассуждения посвящены уже не Царству, а самому себе, предстающему как Добрый пастырь и Лоза виноградная. Без сомнения, у Иоанна существует смешение исторического Иисуса и Иисуса, вознесенного после воскресения, и, вероятно, такое наложение одного образа на другой присутствует также и в других Евангелиях. Но мы должны здесь помнить, что Иоанн взялся писать именно евангелие (т. е. картину, в центре которой жизнь Иисуса, а не просто серию вневременных размышлений), а также то, что в отношении географии и хронологии у нас есть основания самым серьезным образом отнестись к его версии ^[311]. История весьма тесно вплетена в четвертое Евангелие (к примеру, археологические исследования показали, что пять крытых ходов купели у Овечьих

ворот (Ин 5:2) действительно существовали, а значит, они не являются символом пяти книг Торы, как об этом занятно писали некоторые комментаторы). В подходе Евангелий к историческим событиям нет ни низменного буквализма, ни высокомерного неуважения. Я думаю, что новозаветные авторы не были рабски зависимы от требования точно описывать детали, как не были и совершенно безразличны к тому, что же реально происходило. Прежде всего, поучительно сравнить два текста, о которых почти все мы думаем как о произведениях одного и того же автора. В своем Евангелии Лука заявляет, что он писал, «тщательно исследовав все с самого начала» (1:3), а в Деяниях косвенно утверждает что продолжает написанное ранее (1:1); но, кажется, его не озадачивает то, что в первой книге Иисус отделился от учеников и вознесся в первый пасхальный день (Лк 24:51; если иметь в виду более широкое прочтение текста), тогда как во второй книге вознесение происходит сорока днями позже (Деян 1:3). Разумеется, вознесение — это уникальное событие, где символизм преобладает над буквальностью (см. стр. 136), но есть сходная по характеру хронологическая неопределенность в хорошо известных противоречиях между синоптиками и Иоанном относительно датировки очищения храма от торговцев и связи распятия с днем еврейской Пасхи [\[312\]](#). С другой стороны, в Евангелиях есть немало указаний на то, с каким вниманием авторы относились к тем или иным элементам исторической традиции, даже когда они сталкивались с затруднением описывать события через одно–два поколения после того как они произошли. Один человек, согласно Марку, приветствует Иисуса словами «Учитель благой», и ответ Иисуса представлен у Марка так: «Что ты Меня называешь благим? Никто не благ, кроме одного Бога» (10:18). Это не то замечание о почитаемом лидере, которое хотелось бы увековечить, если бы Он его не произнес на самом деле. Матфей чувствует возникающую здесь трудность и меняет тон встречного вопроса Иисуса: «Что ты Меня спрашиваешь о благом?» (Мф 19:16), тогда как Лука более строг и сохранил эти слова Иисуса без изменения (Лк 18:19). Однако Лука не сохранил в своем тексте слов Иисуса, покинутого на кресте: «Элои, Элои! лама савахфани?.. Боже Мой, Боже Мой! Зачем оставил Ты Меня?» (Мк 15:34), а Матфей заменил арамейский текст древнееврейским (Мф 27:46), и тот стал больше походить на цитату из Писания, чем на стон

покинутого. Среди сказанного Иисусом есть слова, которые могут потрясти, например: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвых» (Мф 8:22 и пар.). Это демонстративное нарушение священного для евреев долга перед родителями и благочестивых норм всего древнего мира ^[313], которое могло восприниматься читателями Евангелий как незаслуженный выпад против них. Есть и другие трудные места, где Иисус обещает слушателям что Царство придет в течение их жизни, хотя в действительности, если следовать прямому смыслу обещания, этого не происходит (Мк 9:1; 13:30 и пар.). Или такое место: «Не успеете вы обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф 10:23). Когда Матфей писал, что Иисус послал учеников с этими напутственными словами, он так же, как и мы, был уверен, что это не следует понимать в буквальном смысле. Но тем не менее поместил в Евангелие. К этим примерам нужно добавить некоторые трудные места в Евангелиях, являющиеся, по-видимому, важными воспоминаниями, смысл которых, однако, для нас отчасти уже утрачен. Например, история о юноше, который нагим убежал ночью (Мк 14:51–52), или загадочная беседа с Нафанаилом, на которого оказали весьма сильное впечатление слова Иисуса о том, что Он видел его под смоковницей (Ин 1:48); причины такого впечатления сегодня абсолютно неясны. Замечания комментаторов, что здесь Иисус проявляет чудесную силу ясновидения, представляются мне совершенно неубедительными. Углубленное рассмотрение евангельских текстов побуждает меня сделать вывод, что их авторы были людьми, которые старались достичь исторической подлинности в том, что они писали об Иисусе. Они стремились рассказать нам все, как было, с учетом норм, принятых в их время. Они воспользовались данными устной традиции, переданной тому поколению, которое пришло после распятия и предшествовало написанию Евангелия от Марка (промежуток времени, аналогичный тому, что лежит между сегодняшним днем и временем моих первых встреч с ведущими учеными в области физики высоких энергий, о которых я сохранил живые и достоверные воспоминания). В то время было развито искусство устной традиции, но есть основания полагать, что имелись также и письменные свидетельства, которые затем были потеряны — такие, как гипотетичный, но все же правдоподобный источник Q, который многие исследователи до сих пор считают основой всего

материала речений Иисуса, общих для Матфея и Луки. Не следует отрицать, конечно, что евангелисты могли переработать имеющийся материал, что-то в нем отобрать и упорядочить. Поучительно сравнить две версии молитвы Господней (Мф 6:9–13; Лк 11:2–4^[314]) и заповедей блаженства (Мф 5:3–11; Лк 6–20–23) в двух разных Евангелиях. Здесь есть согласие в главном, но значительны вариации в акцентах и обработке. Школа критики редакций сделала немало для прояснения этой ситуации^[315]. Не следует также отрицать и то, что раннехристианские общины были иногда способны сами создавать пророческие речи, которые были связаны с их собственными конкретными обстоятельствами, но затем вошли в традицию, как если бы они восходили непосредственно к самому Иисусу в дни Его земного служения. Например, текст Мф 18:15–17, где даются детальные инструкции, как быть с грешниками в «церкви» (слово *ecclesia* появляется только здесь и в Мф 16:18, но больше нигде в Евангелиях), очевидно, возник именно таким образом. Столь же очевидны и ограничения этого процесса. Книга Деяний и Павловы послания ясно раскрывают, сколь важен был для древней церкви вопрос, должны ли язычники подвергаться обрезанию, но никто не вложил в уста Иисуса ответ на этот вопрос. Обсуждение Павлом вопроса о браке (1 Кор 7:8–16) дано с четким различием того, что, по его убеждению, исходит от самого Господа, а что является его личным суждением как апостола. В некоторых других случаях можно предполагать, что в основе текста лежит некое смысловое развитие того, что сказал Иисус, в свете позднейшего опыта. Едва ли Иисус был столь ясен относительно пищи, как предполагает Марк в 7:14–23 и пар., потому что в противном случае как могли затем возникнуть споры, засвидетельствованные в Деяниях и Посланиях Павла? И, очевидно, высказывание: «Тем самым Он объявляет чистой всякую пищу» (Мк 7:19) — редакторская вставка, подводящая итоги. Но нет ничего невозможного в том, что исходное загадочное высказывание о нечистоте, приходящей изнутри, а не снаружи, принадлежало самому Иисусу. Нередко исследователи пытаются отличить слова Иисуса от более поздних конструкций, используя критерий «двойного несходства». Речение Иисуса считается подлинным, если оно отличается как от современных ему иудейских представлений (насколько они нам известны), так и от того, что думали в ранней

церкви. Можно считать, что такой критерий имеет определенную положительную ценность, но было бы абсурдно пользоваться только им одним для оценки подлинности тех или иных евангельских мест. В таком случае образ Иисуса получился бы совершенно не укорененным в современном ему обществе и не имеющим реального влияния на своих последователей. Если это применить к физике, то получилось бы, что мы приписываем Шредингеру выдающиеся, но безуспешные попытки создать единую теорию поля, но считаем сомнительным его авторство в выводе волнового уравнения квантовой механики. Мне представляется, что вопросы подлинности не могут решаться одним только применением квазиалгоритмических оценочных процедур, вроде «двойного несходства»; необходимо рисковать и полагаться на искусство вывода суждения. Исследователи Библии должны сопротивляться искушению сконструировать искусственные процедуры, которые обернутся не более чем поверхностным подражанием научному методу. Скорее требуется интеллектуальная смелость, чтобы следовать единственным подобающим путем. Ам интерпретации текстов необходимо соединить критическую оценку с глубоким интуитивным проникновением. Я не могу также безоговорочно согласиться с Сендерсом и Девисом, когда они утверждают: «Основное средство убедиться в достоверности — это перекрестная проверка. Евангелия следует рассматривать как «свидетельства обвинения» на судебных заседаниях» [\[316\]](#). Я думаю, что мы должны рискнуть отнести к ним с большей открытостью и доверием. Первый вопрос, разумеется, состоит в том, действительно ли в Евангелиях запечатлена сильная личность, которая осталась по ту сторону текстов, но которую мы могли бы различить, хотя бы и частично? Я убежден, что ответ положителен. В качестве примера рассмотрим вопрос о притчах. Чрезвычайно трудно искусственно сочинить истории, проникновенная и захватывающая сила которых была бы столь же большой, как в притче о блудном сыне (Лк 15:11–32), о добром самарянине (Лк 10:29–37) или же об овцах и козлищах (Мф 25:31–46). Некоторые исследователи полагают, что в раннехристианских общинах были одаренные рассказчики, чьих творческих сил хватало для создания таких притч. Но я считаю намного более вероятным, что автором большинства таких притч является один выдающийся ум. При всем том, повторяю, не нужно

отрицать роль ранней церкви в оформлении 'л' использовании имеющихся материалов. Ссылка на народы (ethne) у Мф 25:32 скорее могла возникнуть в контексте миссии среди язычников, а не в связи со служением самого Иисуса, которое довольно четко определяется как относящееся только к Израилю. Точно так же я считаю подлинно принадлежащими некоему острому и глубокому уму те удивительные повороты дискуссии, когда тот, кто задавал вопрос Иисусу, очень часто получал в ответ встречный вопрос, обнаруживающий истоки проблемы и предубеждения спрашивающего (см., например, исцеление в субботу (Мк 3:1–6 и пар.), вопрос о власти Иисуса (Мк 11:27–33 и пар.) или об уплате налогов кесарю (Мк 12:13–17)). Таким образом, агностицизм некоторых исследователей относительно того, что можно узнать об Иисусе, кажется мне абсолютно безосновательным. Разговор о «почти неизвестном человеке из Назарета» [\[317\]](#) звучит нелепо. Я скорее согласен с Панненбергом, что «есть реальная возможность отличить фигуру самого Иисуса и содержание Его речей от той перспективы, которая создается при передаче свидетелями Нового Завета» [\[318\]](#). Приведу также весьма весомое высказывание Ч. Г. Додда: «Первые три Евангелия содержат собрание речений, в целом столь согласованных и связанных, но вместе с тем столь различных по манере и стилю, что ни один благоразумный исследователь не станет сомневаться (с теми или иными оговорками относительно отдельных слов) — перед нами неповторимая мысль одного и того же Учителя» [\[319\]](#). Позвольте мне добавить еще один голос в пользу того, что моя позиция любителя солидарна с идеями ученых, обладающих большим весом и бесспорной зрелостью. Ч. Мул подытожил исследование традиции словами: Общий результат всех этих более или менее импрессионистских портретов заключается в передаче полного представления о личности удивительной, оригинальной, озадачивающей и, в то же время, просветляющей. Можно утверждать, что этого трудно достичь, если не постулировать существование реальной личности с таким характером. Сам факт того, что этот общий образ складывается из разных направлений традиции, сформировавшихся, надо полагать, в разных кругах, в определенной мере компенсирует отсутствие каких-либо строгих тестов, посредством которых подлинное и оригинальное можно было бы

выделить в каждой из традиций. Если эти ветви традиции, при всем их разнообразии, образуют связанное внутреннее единство и приносят нам вдохновляющий опыт, это нужно признать наиболее важным ^[320]. И тем не менее я должен также констатировать, что в евангельской картине есть аспекты, чуждые восприятию современного читателя. Мы можем не принимать преувеличение Альберта Швейцера, который представил Иисуса в виде апокалиптической фигуры, пытающейся повернуть колесо истории путем самопожертвования, однако, мысль о неотложном выборе перед лицом грядущего нового века несомненно присутствует в Евангелиях (Мк 10:29–30 и пар., Мф 8:11–12 и пар. и др.), так же, как и идея эсхатологического суда перед Концом. Хотя эти темы могли быть внесены ранними христианами, трудно себе представить, чтобы аналогичные мысли не присутствовали и у Иисуса. Его образ мыслей был тесно связан с мышлением той эпохи. Если Он был истинным человеком, то как могло быть иначе? И все же Его больше волновали Божий суд и милосердие, чем датированные предсказания (Мк 13:32 и пар.). Намного больше озадачивают те места, где Иисус изображен так, как если бы Он сам говорил тоном своих оппонентов, — язвительно или даже оскорбительно (Мк 12:38–40 и пар., Мф 23:13–36 и др.). Возможно, этот язык какой-то своей частью отразил возникшие позднее напряженные отношения между церковью и синагогой; следует, однако, осторожно относиться к попыткам превращать трудные речения в легкие, приписывая все спорные места ранним христианам. Иисусу должна была быть свойственна определенная жесткость, и это делает заслуживающим доверия эпизод с очищением храма. Удивительно непроста и в то же время притягательна фигура Иисуса, что и по-буждает многих говорить о Нем как о «загадном» и «таинственном».

Следует обратить внимание еще на один — финальный и важный пункт. Новозаветные тексты, по всеобщему мнению, являются замечательной религиозной литературой. Возникшая на их основе христианская церковь оказалась жизнеспособным и плодотворным движением, каким бы неоднозначным ни был ее исторический путь. Это значительное явление, чьи самые ранние свидетели неизменно связывали свой опыт с личностью Иисуса. По меньшей мере разумно было бы заключить, что именно в фигуре Иисуса — ключ к пониманию всего, что произошло после Него, а не пытаться объяснить все творческими возможностями общины, опиравшейся лишь на смутные воспоминания о некой неясной фигуре, жившей ранее. По словам Мартина Хенгеля, «даже самый радикальный скептик не вправе уклоняться от простого исторического вопроса: как этот простой странствующий учитель и его бесславная и позорная смерть оказали столь огромное и уникальное влияние, продолжающееся до сих пор» ^[321]. Альберт Швейцер поставил под вопрос результаты усилий авторов XIX века, составлявших «биографии» Иисуса, показав, что каждый из них строил Его образ согласно своим собственным представлениям. Затем пришло время Рудольфа Бультмана и школы критики форм, которые всю оригинальность и все прозрения приписали ранней церкви. Споры опять разгорелись, когда Эрнстом Кеземаном был поставлен «новый вопрос» об историческом Иисусе. Посмотрим, что мы можем из этого получить. Один из моментов, в котором большинство исследователей согласны между собой состоит в том, что Иисус возвестил Царство Божье: «Исполнились сроки, и близко Царство Божие; кайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1:15). Его слова и поступки тесно связаны с этой вестью (Мф 12:28 и пар., Мф 13:16–17 и пар. и др.). Многие из притч, включая и те, которые трудно понять (например, о слуге неправедном — Лк 16:1–8), как представляется, связаны с требованием ответа на внезапное вторжение Царства Божьего в мир в конце истории. Дар Царства предназначен тем, кто готов его по-лучить: «Блаженны нищие, ибо ваше есть Царство Божие» (Лк 6:20 и пар.). В Новом Завете эта фраза неоднократно используется в синоптических Евангелиях, и это весьма настойчиво свидетельствует в пользу того, что эти слова действительно произнес сам Иисус. Е. Сендерс пишет: «Во многих кругах часто было табу спрашивать, кто был Иисус» ^[322]. Он убежден,

что на этот вопрос есть ответ и что для этого нужно начать с поступков Иисуса, которые, согласно Сендерсу, можно определить с большей степенью достоверности, чем Его слова. К числу «почти бесспорных фактов» он отнес то, что Иисус был крещен Иоанном, что Он был галилейским проповедником и целителем, собрал учеников и создал группу Двенадцати, что Он ограничил свою деятельность рамками Израиля, был вовлечен в споры о Храме и распят римлянами за городской чертой Иерусалима. К сказанному Сендерс добавляет, что движение, начавшееся вокруг Иисуса, имело продолжение после Его смерти, и что иудеи в какой-то мере осуществляли гонение на Него ^[323]. Завершая рассмотрение, Сендерс дает перечень дальнейших выводов, включающий в себя как вещи «достоверные или почти достоверные», так и «правдоподобные». Это позволяет включить Иисуса в современное ему еврейство, как его описывает Сендерс (здесь есть «эсхатология восстановления», средоточием которой является надежда на новый Храм, и есть «законничество Завета» — община благодати в рамках закона), однако при этом Сендерс подчеркивает, что Иисус беспрецедентным образом принимал грешников в Царство без решительного требования покаяться. Сендерс также добавляет список «неправдоподобных» выводов, позволяющих отвергнуть всякие предположения о том, что фарисеи были воинственными законниками и что только Иисусу принадлежит монополия в вопросах любви и милости ^[324]. Здесь заметно избирательное отношение автора к евангельскому материалу, обусловленное реконструкцией Сендерсом палестинского иудаизма первого века ^[325]. Джон Макуэри сделал список из семи или восьми фактов об Иисусе, которые вытекают из писаний Павла. Одни из них сравнительно тривиальны (у Иисуса были братья — 1 Кор 9:5), другие весьма важны, например, установление Евхаристии (1 Кор 11:23–26) и представленный в этом ряду восьмой «факт», что Он был воскрешен на третий день (1 Кор 15:4) ^[326]. Разумеется, можно ожидать, что подобная подборка, составленная на материале писем Павла, написанных по конкретным поводам, должна быть разнородной и в чем-то странной. Далее Макуэри сравнивает свой список со списком Сендерса и с аналогичным по длине списком Бультмана (в отличие от Сендерса, Макуэри подчеркивает конфронтацию Иисуса с иудейским

законничеством [\[327\]](#)). Он спрашивает: «Может ли подобный скудный список дать нам достаточно ясный ответ на вопрос о том, «чем» же было то, что делал Иисус, чтобы «это» идентифицировать и найти в нем постижимую основу, и тем самым получить нечто большее, чем одни только неопределенные слова о том, что кто-то жил, а потом был распят, без какой-либо достоверности о том, «кем» же н был?» [\[328\]](#). Я бы ответил, что этого действительно недостаточно. Макуэри любит говорить о «событии Христа», или, иначе говоря, о редпасхальных и послепасхальных явлениях, которые вместе сформировали исходный духовный опыт, давший начало христианству. Явно притягательной стороной этого подхода является возможность не углубляться чересчур сильно в вопрос о том, что относится к временам раннего христианства, а что следует считать чертами исторического Иисуса. Но без предпасхальных событий не было бы того, что произошло после Пасхи, включая и само воскресение (а им мы подробно займемся в следующей главе), которое не следует считать каким-то странным решением Бога возвеличить неясную фигуру галилейского проповедника, несправедливо казненного, скорее наоборот, суть этого решения становится ясной только при понимании того, кем же в действительности был Иисус. Меня абсолютно не удовлетворяет рассказ об историческом предпасхальном Иисусе, не дающий внятной основы для объяснения того, что произошло на Пасху и после нее. Поэтому вернемся к Евангелиям, чтобы найти в них нечто большее, чем минимальный схематичный портрет Иисуса; надеюсь открыть, говоря словами Мула, «личность удивительную, оригинальную, озадачивающую и, в то же время, просветляющую», которая действительно могла дать начало великому христианскому взрыву в историю. Я думаю, что лучший способ заключается в попытках уловить подлинное звучание голоса этой удивительной личности, найти те тона и фразы, которые своей особой выразительностью побуждают думать, что они принадлежат хорошо знакомому, неоднократно описанному персонажу [\[329\]](#). Я уже высказывал предположение, что глубина и проницательность некоторых притч и тот вызов, который Иисус бросает скрытым в нас предрассудкам, означают, что здесь мы сталкиваемся с умом высоко оригинальным и индивидуальным. Еще один ключ к пониманию дают непереуедеенные арамейские слова, которые то там, то здесь встречаются в греческом

тексте Нового Завета. Чаще всего встречается слово аминь. Иудеи первого века использовали его так же часто, как и мы сегодня, в конце молитв, чтобы обозначить итог. Иисус, однако, совсем по-другому использует это слово. Он помещает его в начало («Аминь, говорю Я вам...»), и тогда сила этого слова служит утверждению непоколебимой верности того, что за ним последует. Это часто встречается во всех четырех Евангелиях, а у Иоанна даже в еще более выразительной форме удвоения: «Аминь, аминь...» Жаль, что во многих переводах пренебрегают этой особенностью и вместо «аминь» пишут просто «истинно», чем ослабляется уникальная роль этого слова. Я лично считаю, что этот своеобразный способ использования слова «аминь» несет в себе память о характерной форме речи самого Иисуса, которая свидетельствует о ее принадлежности тому, кто знал, что обладает истинным и уникальным пониманием, «ибо учил Он их, как власть имеющий, а не как книжники» (Мк 1:22 и пар.) ^[330]. И вполне можно поверить в то, что Он действительно говорил так, как описал Матфей в Нагорной проповеди (Мф 5), а именно: «Вы слышали, что было сказано древним...А Я говорю вам...» Здесь Тора, Моисеев закон, углублена или даже исправлена (Мф 5:32,39,44). Мы видим здесь не раввинский комментарий, предлагающий новое толкование, но слова того, кто обладает авторитетом, способным стать рядом с божественным откровением, данным на Синае. Даже сама формула не пророческая: «Так говорит Господь...», но: «А Я говорю вам...». То, что из этого следует, весьма весомо. Иисус описан проявляющим свою власть, в то время как Его оппоненты считают, что Он посягает на власть Бога, говоря, что Он прощает грехи (Мк 2:5–9 и пар., Лк 7:48–49). Другое важное арамейское слово — это овво, семейная форма обращения к отцу, близкая к нашему «папа»; это слово используется здесь как обращение к Богу ^[331]. В Евангелиях оно появляется только один раз, в контексте гефсиманской молитвы (Мк 14:36), где оно сразу же переводится как «Отец» (pater). Сохранение арамейского слова вместе с греческим позволяет предположить здесь значимую реминисценцию, тем более, что в ранней традиции слово авва употреблялось чаще (Рим 8:15; Гал 4:6). Это слово говорит об особенно тесных отношениях Иисуса с Богом — намного более глубоких и открытых, чем те, которые можно передать уважительными, но более холодными обращениями иудеев того

времени. Следующее словосочетание, которое нужно рассмотреть — это «Сын Человеческий». Оно, кажется, вызвало больше споров и разногласий, чем какое-либо другое в Новом Завете. Эквивалентное ему арамейское выражение (bar nash(a)) в Новом Завете никогда не появляется в транслитерации, но на греческом языке оно выглядит столь странно (как, впрочем, и на русском), что нет сомнений в том, что это арамеизм. Для достижения лучшего понимания новозаветного употребления этого выражения надо принять во внимание три вещи. Прежде всего, словосочетание «Сын Человеческий» является абсолютно нормальным способом выражения на семитских языках того, что мы обозначаем одним словом «человек». Ветхий Завет дает много примеров подобного использования его древнееврейского эквивалента ben adam (к примеру, Пс 8:4 и Иез в разных местах). Однако, в греческом тексте Нового Завета, в основном, перед этим словосочетанием употребляется определенный артикль, что подразумевает перевод: «Сын Человеческий». Этот факт особенно подчеркивал Мул ^[332], который увидел здесь указание на то, что в Евангелиях дана отсылка к определенной фигуре, а не человечеству вообще. Естественно вспомнить выражение «как бы Сын человеческий» из Книги Даниила (7:11–18), обозначающее небесную фигуру, участвующую в оправдании перед Богом «святых Всевышнего». В более поздней апокалиптической литературе (Книга Еноха, датировка которой в отношении христианской эры спорна) этот образ получил определенное развитие. В противовес подобной интерпретации, Геза Вермес полагает, что выражение bar nash(a) широко использовалось в арамейском языке первого века для скромного указания на самого себя ^[333], что-нибудь вроде английского аристократического: «некто предпочитает джин с тоником перед обедом». Вопрос о том, насколько широко эти слова использовались за пределами Евангелий, также является спорным. Второе соображение связано с тем, как это выражение реально употреблялось. В одних случаях оно эквивалентно просто слову «человек» (субботние речения в Мк 2:28 и пар.); в других случаях представляется возможным принять и тот иносказательный смысл, который с ним связал Вермес (Мф 16:13, сравн. с параллельными местами Мк 8:27 и Лк 9:18, где «Сын Человеческий» заменен на «Я»; см. также Мф 8:20 и пар.). Иногда его смысл прямо апокалиптичен, и тогда его нужно относить

непосредственно к Иисусу (предсказания страстей в Мк 8:31, пар. и др.; ответ первосвященнику в Мк 14:62 и пар.). В других случаях перекличка с Даниилом выражена не так ясно, и связь с Иисусом более проблематична. «Ибо, кто постыдится Меня и Моих слов в роде этом прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми ангелами» (Мк8:38 и пар.). Здесь видна тесная связь позиций Иисуса и Сына Человеческого, но идентичность обеих фигур все же не очевидна. Наконец, в-третьих, все четыре Евангелия часто приписывают это выражение Иисусу, но только в одном случае (Ин 12:34) его произносят другие. За пределами Евангелий эти слова появляются: только в Деян 7:56 у Стефана в связи с небесным видением и дважды без артикля в Откр (1:13 и 14:14), где образ из Дан 7 очевидно использован в связи с визионерским опытом. Таковы факты. Какие же выводы мы можем сделать? Можно предположить, что имя «Сын Человеческий» использовала для обозначения Иисуса ранняя церковь, взяв его из Дан 7, а потом уже, при написании Евангелий, оно было отнесено к земной жизни Христа. Безосновательность такого примитивного употребления делает, на мой взгляд, совершенно неправдоподобным представление о том, что это выражение является иудеохристианским изобретением. Если оно пришло из послепасхальной общины, то непонятна двусмысленность идентификации Иисуса с Сыном Человеческим в текстах вроде Мк 8.38. Упорное повторение этого выражения в евангельской традиции (от Марка до Иоанна, если таков хронологический порядок) и почти полное его отсутствие где-либо еще лучше всего объясняется, я думаю, тем, что оно было непосредственно связано с памятью о самом Иисусе. Я принимаю аргументы Мула в пользу принципиальной важности отсылки к Дан 7, так что для Иисуса Сын Человеческий был «символом служения, которому Он был послушен до конца, даже до смерти, доверяя конечной справедливости небесного суда» ^[334]. Как же тогда быть с неопределенной связью между небесной фигурой и самим Иисусом в Мк 8:38? Здесь необходимо рискнуть пойти по пути, сплошь уставленному предостережениями осторожных ученых, и попытаться понять, кем осознавал себя Иисус. Осторожность необходима, потому что здесь мы попадаем в область, которая наиболее уязвима, ибо в источниках присутствует ретроспективное влияние более поздних христианских оценок. Тем не менее мы

должны предпринять такую по-пытку, если хотим достичь поставленной цели — создать заслуживающий доверия образ того, кто положил начало христианскому движению. «Из ничего ничего не получится», а от Иисуса получилось так много, что в Нем самом должно быть нечто по меньшей мере сопоставимое по значению с тем, что Он дал. Я считаю, что новозаветные богословы, которые пытаются реконструировать происхождение христианства, должны проявить такую же смелость, какую демонстрируют космологи в их подходе к своим задачам. Следует при этом избегать двух крайностей. Одна связана с приписыванием Иисусу таких необычайных сил, о которых невозможно убедительно говорить как о присущих человеку. Другая же появляется, когда хотят избежать этой ошибки и изображают Иисуса таким, как если бы Он был неинтересной посредственностью. Хорошей проверкой являются т. н. «предсказания страстей», имеющие большое значение для суждения о том, как Иисус понимал себя и свое назначение. В каждом синоптическом Евангелии Иисус трижды говорит своим ученикам, что Его отвергнут и убьют, но в третий день Он воскреснет (Мк 8:31; 9:31; 10:33–34 и пар.). Многие исследователи считают эти места пророчествами задним числом, которые были введены в текст послепасхальной церковью. Я не сомневаюсь, что их форма испытала на себе определенное воздействие более позднего осмысления. Я не думаю, что Иисус предвидел свое будущее во всех деталях, потому что считаю, что Он жил подлинно человеческой жизнью, для которой столь точное предвидение чуждо. Но в равной мере я не думаю, что Он не предвидел в общих чертах отвержение и казнь, ждущие его в Иерусалиме, или что Он не верил, несмотря на это, в утверждение своей правоты. Считать, что это не так, означает отказать Ему в способности к прозрениям и религиозной вере. Твердолобость ряда работ по Новому Завету становится очевидной, когда в них предполагают, что есть определенное противоречие между сказанным мною выше и описанием гефсиманских мучений (Мк 14:32–42 и пар.), как если бы предвидение разрушало значимость и требовательность данного момента. Столь же ясна бедность воображения тех, кто заявляет, что рассказ о Гефсимании выдуман, потому что спящие ученики ничего не могли знать о происходящем; будто бы непонятно, что в состоянии беспокойного страха спят урывками — наполовину выпадая из ужасной реальности, а

наполовину понимая ее гнетущую неотвратимость. Этот берущий за душу, но, по обычным меркам, негероический рассказ (сравните со смертью Сократа или с тем, как гибли впоследствии многие христианские мученики) должен быть, по моему убеждению, подлинным воспоминанием, имеющим глубокий смысл. Он подтверждается также и за пределами евангельской традиции (Евр 5:7). В основе понимания Иисусом своей миссии лежит Его абсолютное доверие к Богу, Его Отцу, а не детальное предвидение того, чему надлежит быть. Я убежден, что это полностью согласуется с Мк 8:38, где утверждается центральная роль самого Иисуса и в то же время оставляется место для «окончательного оправдания на небесном суде». Согласно этой точке зрения, Иисусу было ясно, что Он услышал уникальный в своем роде призыв от Бога (здесь важен рассказ о Его крещении Иоанном), но этот призыв позволял Ему искать способ постепенной реализации своей миссии (в Евангелиях это описано как процесс, начавшийся с искушений в пустыне после Его крещения на Иордане). Подобное представление о раскрывающемся призвании не чуждо Новому Завету. Так можно понимать Евангелие от Луки (2:52) и автора Послания к Евреям, которые сочетают высокую христологию (Евр 1:1–4) с откровенным признанием развития (Евр 5:8–10). Если эта картина хотя бы отчасти верна, следует ожидать, что открытость для интерпретаций, свойственную притчам и многозначному выражению «Сын Человеческий», можно найти и в других высказываниях Иисуса. Такие места отмечают границы понимания, в пределах которых может заключаться Его природа и назначение, и в пределах которых их можно исследовать. Сказанное вдохновляет меня на то, чтобы считать, что евангельский язык, описывающий Иисуса, хотя, быть может, и был сформирован позднейшей христианской мыслью, тем не менее укоренен в словах, сказанных ранее самим Иисусом, и в тех представлениях, которые были характерны для Его мышления. Заметим, что этот язык использует ветхозаветные представления о Божьей Премудрости (Притч 8:22–31 и др.). Мы находим его хотя бы у Матфея (11:28–30: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные...») и, что всего удивительнее, у Луки (11:49: «Поэтому и премудрость Божия сказала: пошлю к ним пророков и апостолов...»), чему есть параллель у Матфея (23:34), где «Премудрость» заменена на «Я». Иеремияс, опираясь на рассмотрение предполагаемого

арамейского прообраза [\[335\]](#), доказывал, что «Иоаннов удар грома, который вдруг прозвучал с ясного синоптического неба» в Мф 11:27 и пар.: «никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть», — это, в действительности, сжатая притча (только отец действительно знает сына и сын отца), а не абсолютное христологическое утверждение. Мне кажется, что выбор интерпретаций не может быть простым и жестко заданным. В данном случае, возможно, использовались творческие возможности многозначности притчи, так что эти слова не являются ни просто общей фразой, ни специально сформулированным утверждением, а скорее намекают на возможное. Я вижу такую же эвристическую возможность в речении на тему «выкупа» в Мк 10:45. Иисус требует преданности, сконцентрированной на Нем самом (Мф 8:21–22 и пар., 10:37–39 и пар.). Таким образом, можно предположить, что в синоптических Евангелиях есть (а я полагаю, что это очень вероятно) зерна высказываний исторического Иисуса, которые стали отправным пунктом для того, чтобы затем в свете послепасхальных размышлений привести к Иоаннову Христу. Итак, мы предполагаем, что более поздние размышления о воплощении согласуются с самопониманием Иисуса, хотя это не просто одно и то же. Также можно предположить, что Иисус вовсе не был странно бездумен по отношению к самому себе, а, напротив, искал адекватные образы самопонимания, которые выражал запоминающимся образом. Мы должны будем вернуться к этим вопросам в седьмой главе, но если считать, что в Христе встречается и человеческое, и божественное, то для того, чтобы не лишать Иисуса полноты человечности, мы определенно должны согласиться с тем, что это историческое лицо вовсе не занималось размышлениями о самом себе как о Боге. Происходило нечто гораздо более тонкое и сложное. Можно обнаружить, что это признает даже Иоанн, у которого есть как заявления о решительном отождествлении («Я и Отец — одно», Ин 10:30), так и о четком различии («потому что Отец Мой больше Меня», Ин 14:28). Во всех Евангелиях Иисус описан как человек, нуждающийся в молитве. Джеймс Данн подводит итог тщательному разбору всех этих вопросов следующими словами: Мы не вправе заявлять, что Иисус считал себя воплощенным Сыном Бога, но мы можем утверждать, что [раннецерковное] учение в том виде, как оно выросло к концу первого века развития христианской

мысли, было, если смотреть в свете события Христа, последовательным осмыслением и развитием понимания своего сыновства и эсхатологической миссии самим Иисусом ^[336]. Мыслитель «снизу–вверх» неизбежно должен быть внимателен к этим историческим вопросам. Он не может согласиться с известным утверждением Кьеркегора: «Если современное поколение не оставит после себя ничего, кроме слов: «Мы верили, что в таком-то и таком-то году Бог явился среди нас в смиренном облике служителя, жил в нашей общине, учил нас и в конце концов умер», — этого будет более чем достаточно» ^[337]. Как можем мы без дальнейших доказательств признать это истиной, хотя бы предположительно? Нет, здесь я поставлю тот же вопрос, что и Леонард Ходжсон (Hodgson) в своих гиффордских лекциях 1955–57 гг.: «Чем же должна была быть истина, если она таким образом предстала перед людьми, которые думали именно так?» ^[338] В следующей главе я намерен специально рассмотреть вопрос о важности церковного свидетельства о своем Господе, но я не могу согласиться с тем, чтобы признать преимущество проповедуемого ею Христа перед историческим Иисусом, или с тем, что керигму ставят выше истории. Я склонен к тому, чтобы принять и то и другое во взаимной соотнесенности. Нет сомнения в том, что наша встреча с Иисусом дает нам углубленное понимание, но она же нас и удивляет. По словам Макуэри, «мы признаем исторического Иисуса откровением, потому что мы как люди несем в себе идеальный архетип, который, как мы верим, воплотился в Нем» ^[339]. Но это еще полдела, потому что если бы все сводилось только к пониманию Иисуса, тогда Он не казался бы нам иногда столь странным и таинственным. Я убежден (и буду далее отстаивать это убеждение), что мы видим в Иисусе намного больше, чем только вдохновляющий или просвещающий пример, поскольку Он открывает доступ к тем глубоким отношениям между Богом и людьми, о каких прежде невозможно было и мечтать. Поэтому я не могу пойти вслед за Макуэри, и хотя бы минуту созерцать вместе с ним привлекательный образ возможного будущего, вдохновляющий его тем, что «может наступить время, когда в фокусе абсолютно рациональной религии останется только чистый архетип, и всякая связь с историческим Иисусом и историческим христианством прервется» ^[340]. На мой

взгляд, христианство никогда не станет только «верхом», без основательного исторического «низа». До сих пор мы концентрировали свое внимание на словах Иисуса, но важны также и Его дела. Если в действительности существовал некий ранний источник речений Иисуса Q, значимым может быть и то, что он не сохранился сам по себе, но был переработан в повествованиях Матфея и Луки. Источник речений, которым мы действительно обладаем, апокрифическое Евангелие от Фомы, составленное во II веке в гностической среде, как раз такой, где больше всего интересовались «высшим» просвещенным знанием и отстранялись от «низшей» исторической специфики. Одним из «почти бесспорных фактов» у Сендерса является целительство Иисуса. Само по себе оно не выводило Его за пределы античного мира, где подобная деятельность была широко распространена, хотя ассоциировалась она, главным образом, с культовой практикой, а не с индивидуумами. Спор об исцелении в субботу (Мк 3:1–6 и пар.), как минимум, подразумевает, что факт исцеления действительно имел место, и вообще в Евангелиях рассказы об исцелениях столь многочисленны и взаимоувязаны с другими событиями, что их едва ли можно изъять сколько-нибудь естественным и правдоподобным образом. Можно предложить несколько вариантов объяснения могущества Иисуса. Можно предположить, что психосоматический эффект от встречи с харизматической личностью, к примеру, освобождает от истерического паралича. Можно также думать о некоторых чудесах как о глубоко значимых совпадениях (например, стихание шторма Мк 4:35–41 и пар.), время от времени случающихся. Однако другие рассказы о чудесах противятся попыткам объяснить их естественными причинами. Так, неубедительны всякие попытки объяснить умножение хлебов (Мк 6:32–44 и пар., Мк 8:1–10 и пар.) тем, что здесь дан пример неэгоистического поведения, когда многие из тех, кто благоразумно заранее принес с собой пищу для себя, просто предложили ее другим. Претворение воды в вино (Ин 2:1–11) никак не назовешь естественным событием. Трудность здесь возникает еще и из-за того, что последние рассказы наделены также высоким символическим значением, которое вносит в ситуацию присутствие Иисуса, и их можно рассматривать как истории, принадлежащие традиции и композиционно введенные именно для этой цели. Разные

люди по-разному относятся к этим событиям. Впечатляет простота и прозаичность Евангельских описаний чудес. Хотя часто говорятся вещи, вроде следующего: «Все изумлялись и прославляли Бога, говоря: никогда ничего такого мы не видали» (Мк 2:12) — однако, несмотря на это, Евангелия крайне редко потворствуют вкусам тех, кто жаждет чудесного, что удивительно отличает их от измышлений благочестивой фантазии, которые можно найти в апокрифических евангелиях II века. И лишь в немногих случаях (вероятно, только в рассказе о монете изо рта рыбы, Мф 17:24–27) мы находим описание того, что представляется просто чудотворением. Исцеления, осуществлявшиеся Иисусом, не были принудительными действиями — они требовали определенного сотрудничества Джон Полкинхорн — Вера глазами физика самого исцеляемого (Мк 6:5–6 и пар.). Энтони Харвей тщательно рассмотрел рассказы о чудесах, ассоциируемых с Иисусом, сравнив их с другими, относящимися к другим древним персонажам. Он пришел к «замечательному выводу, что чудотворения Иисуса не подходят ни под какие известные тогда образцы» ^[341]. Оценки чудес невозможно отделить от того, что мы думаем о самом Иисусе — одно связано с другим. Здесь неустрашимый круг взаимозависимости. Чем больше у нас оснований считать Его исключительной личностью, тем приемлемее становится мысль о Его способности действовать, являя необычные силы. Ч. Г. Додд, который достаточно бережно относится к рассказам о чудесах, писал, что хотя ничего подобного не происходит в обычных обстоятельствах, «но в том-то и суть, что евангельские события развивались далеко не в обыкновенных условиях. Это была совершенно особая, неповторимая ситуация» ^[342]. Можно признать разумным, что неожиданные события происходят в беспрецедентных обстоятельствах ^[343]. Не следует просто отбрасывать рассказы о чудесах, полагаясь на априорное положение, что «этого не может быть», но, равным образом, только что упомянутый круг взаимозависимости означает, что их не следует использовать для «доказательства», например, божественности Иисуса, сбиваясь на тот путь, по которому пытались идти до возникновения критического периода (ср. Мк 8:11–12 и пар.). Хотя Евангелия дают описания действий Иисуса, они в целом ориентированы на заключительный рассказ о Страстях; глаголы постепенно меняются с активной формы на пассивную ^[344]. Самое

поразительное отличие канонических Евангелий от евангелия от Фомы заключается в том, что последнее не проявляет интереса к смерти Иисуса. Напротив, Марк по-свящает шесть из шестнадцати глав последней неделе Его земной жизни. Предшествующие десять он посвятил раскрытию природы того, кто был распят. Наша следующая глава тоже будет посвящена смерти Иисуса и тому, что произошло после нее.

Распятие и воскресение

За нас распятый при Понтии Пилате; страдавший и погребенный, и в третий день воскресший... Он вознесся на небо и сел по правую руку Отца

Самое определенное из всего, что мы знаем об Иисусе, — это то, что Он был распят при прокураторе Иудеи Понтии Пилате. Об этом свидетельствует даже светская римская история: Тацит в своих «Анналах», датируемых началом II века, писал о христианах как о людях, «кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть», он добавил, что свое имя они получили от Христа, которого «казнил при Тиберии прокуратор Понтии Пилат» ^[345]. Несколько раньше «Анналов» Иосиф Флавий, древнееврейский историк, писал об этом сходным образом в своих «Иудейских древностях», но этот фрагмент оценивается теперь как более поздняя вставка неизвестного христианского редактора. Распятие — не только очень мучительная и долгая смерть. Оно было также и позорной смертью, наказанием для рабов и преступников. Для иудеев это был знак того, что Бог отверг человека, потому что в Торе есть запрет оставлять тело повешенного на древе: «Ибо проклят пред Богом (всякий) повешенный (на дереве)» (Втор 21:23; сравн. Гал 3:13). Мартин Хенгель сообщает нам, что в раввинистических источниках он смог найти только одно упоминание о распятом мученике ^[346]. Он предположил, что именно категорическое неприятие иудаизмом проклятого парадокса с распятым Мессией могло побуждать молодого Савла к преследованию ранних христиан. Но столь же неприемлемо распятие было и для языческого мира. Образ благородной смерти как апофеоза был весьма широко распространен (Ахилл, например); однако он не имел ничего общего с бесчестного жалкого конца, который представлялся язычникам «эстетически и этически отталкивающим» ^[347]. Нет ничего удивительного в том, что Павел, обратившись в христианство, сказал, что распятый Христос — «для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор 1:23). Говоря о слове *stauros* (крест), Хенгель писал: «Только те, кто понимает, насколько оскорбительно звучало тогда это слово как

для еврейских, так и языческих ушей», оценят, какое воздействие оказывало неоднократное повторение слов «крест» и «распят» в Мк 15^[348]. Для нас крест — это церковный символ; в древнем же мире он напоминал о пытке и виселице. Рассмотрение особых обстоятельств смерти Иисуса может только усилить это ощущение. Я уже говорил о Гефсимании (стр. 111–113) как об одном из самых глубоких человечески значимых эпизодов в Евангелиях, где откровенно признается, что в молитве Иисуса был и страх перед предстоящей пыткой, и свидетельство Его открытости к воле Отца. Это учит нас тому, что значит верить себя Богу среди неопределенностей человеческой истории. Дж. Собрино (Sobrinho) комментировал молитву в Гефсимании так: «Неведение является существенной чертой молитвы Иисуса... оно становится частью более глубокого знания Отца» ^[349]. Эта мрачная сцена — прелюдия к страстям Христовым. Ученики оставили Иисуса. Едва ли кто будет сомневаться в исторической достоверности отречения Петра, описанной во всех четырех Евангелиях (Мк 14:66–72 и пар.), и кто будет делать отсюда унижительные выводы в отношении выдающегося лидера раннехристианского движения? Из тьмы «места, называемого Лобным» (Лк 23:33 и пар.), донесся крик покинутого всеми: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк 15:34 и пар.). Казалось, жизнь Иисуса кончилась полной катастрофой. И тем не менее: ни одна человеческая смерть не повлияла так сильно на позднеантичный мир и на всю историю человечества вплоть до наших дней, как смерть этого галилейского плотника и странствующего проповедника, который был распят перед воротами Иерусалима в 30 г. н. э. как бунтарь, выдающий себя за мессию^[350]. Другие основатели великих религиозных традиций: Моисей, Будда, Мухаммад — умерли в почтенном возрасте. Почти современник Иисуса чудотворец Аполлоний Тианский, которого иногда сравнивают с Иисусом, однажды, говорят, столкнулся с перспективой стать мучеником при Домициане, но с помощью магии исчез во время суда. Казнь «божественного человека» не укладывалась в привычные представления. Иисус погиб в среднем возрасте, внешне отверженный Богом и людьми. Тот, кто говорил столь уверенно, кончил жизнь в полной беспомощности. Это представляется полным поражением.

Но раннехристианская традиция свидетельствует о совершенно противоположном смысле происшедшего. Хенгель рассматривает формулу «Христос умер ради нас» в разных ее вариантах (Рим 5:8; 1 Кор 15:3 и др.), подчеркивая, что она вместе со свидетельством воскресения Иисуса является «самым частым и самым важным утверждением веры в посланиях Павла, а также лежит в основе грекоязычной раннехристианской традиции» [\[351\]](#). Крест Христа стали понимать не как поражение, а как победу, победу, благодаря которой человечество было примирено с Богом (2 Кор 5:14–21), несмотря даже на остающуюся враждебность по отношению к Нему (Рим 5:6–11). Ключ к пониманию миссии Иисуса связан с тайной Его смерти. Что мы должны видеть в этой одинокой покинутой фигуре, висящей на древе? Доброго человека, которого, как и многих других добрых людей до и после него, система рано или поздно хватала и уничтожала? Человека с безумными претензиями, который в конце концов добился того, чего заслужил? Спасителя мира? Только Бог может ответить на этот вопрос. Вера ранних христиан состоит в том, что Бог дал этот ответ, воскресив Иисуса из мертвых. Нет ничего случайного в том, что Хенгель соотносит слова «Бог воскресил Иисуса из мертвых» со словами «Христос умер за нас», видя в этом двуединую формулу раннехристианского исповедания веры [\[352\]](#). Воскресение — это ось христианской веры, поэтому главная задача этой главы заключается в том, чтобы исследовать, можем ли мы сегодня верить в то, что Бог воскресил Христа из мертвых. Рассуждать здесь можно двумя путями. Один из них — это путь снизу, путь поиска исторических свидетельств, которые могли послужить стимулом для веры в столь уникальное событие истории. Но сколь бы успешны ни были такие попытки, этого еще недостаточно, потому что вес, который мы будем придавать историческим свидетельствам, зависит от того, какой смысл мы придаем воскресению Иисуса в нашем мировосприятии. Решительный скептицизм Дэвида Юма, столь памятно выраженный в знаменитом пассаже его «Трактата о человеческом познании», невозможно будет перекрыть никаким числом свидетельств, потому что они не затронут вопрос, поставленный с непоколебимой определенностью: «Чудо есть нарушение законов природы. Надежный и неизменный опыт дал основу этим законам, поэтому аргумент против чуда по самой своей природе является настолько

всеобъемлющим, насколько всеобъемлющим вообще может быть выводимое из опыта доказательство»^[353]. И тем не менее уверенность в том, что законы природы установлены с такой степенью определенности, что их непреложность распространяется даже на области фактов, не исследованных и не имеющих прецедента, является убеждением, фальсифицированным историей науки после XVIII века. Нельзя исключить из рассмотрения событие вроде воскресения Иисуса, так как это событие является особым актом Бога в уникальных обстоятельствах. Если бы Иисус был просто обычным странствующим проповедником, Он, скорее всего, так и остался бы среди мертвых, как и любой другой человек. Но если Он — нечто большее, то, соответственно, есть определенная вероятность особого течения событий после Его смерти. Равным образом, если Бог воскресил Его из мертвых, это явный знак того, что Он был более чем просто странствующим проповедником. Мы не можем выйти из замкнутого круга, о котором мы говорили в нашем интеллектуальном исследовании во второй главе, а также в пятой главе в отношении чудес самого Иисуса. Не должны мы также уходить и от решения настоящей проблемы, как могло быть, что человек, живший в далекой провинции Римской империи, не оставивший практически никакого следа в современной ему светской истории, не написавший ни одной книги, умерший позорной смертью, тем не менее занял доминирующее место в человеческой жизни и в мыслях людей. «Кто такой Иисус?» и «Воскресил ли Его Бог?» — вот вопросы, которые неизбежно переплетаются. Мы, однако, должны, начать свой ответ с чего-то определенного, и, следуя своей манере двигаться снизу вверх, я начну с вопросов обоснования. Совершенно ясно то, что между Великой пятницей и Пятидесятницей что-то произошло. Нет смысла отрицать деморализацию учеников, вызванную арестом и казнью их Наставника. Столь же неопровержим факт, что вскоре те же ученики стали противиться властям, которые только что казались им столь грозными, и что ученики стали возвещать о том, кто умер униженным и проклятым, как о Господе и Христе (т. е. о том, кого Бог избрал и помазал). Для столь большой трансформации нужна соответствующая причина. Начиная с XIX века такие мыслители, как Ренан и Бультман, проводили идею, что происшедшее тогда было событием веры в умах учеников: после периода размышлений у них возникло убеждение в

продолжении дела Иисуса после Его смерти. Сходного мнения придерживался и Эдвард Шилибекс, который считал первичным в содержании раннехристианской веры вопрос о судьбе Иисуса, вознесшегося к жизни с Богом. Это убеждение опиралось на идею испытания и вознаграждения праведника, которую можно найти в таких местах Св. Писания, как Прем 2:17–3:4, и которая развилась затем в идею воскресения. «Только когда люди начали понимать, что избавление Иисуса было одновременно победой над самой смертью... идея воскресения пробила себе дорогу во все раннехристианские общины как средство, позволяющее наилучшим образом артикулировать то, что Иисус остается «живым для Бога» ^[354]. Честно говоря, такую интерпретацию новозаветной веры я считаю неубедительной и попытаюсь ниже показать это. Наиболее настойчиво тема прославления акцентируется в Послании к Евреям, где язык воскресения в явном виде не используется, но имплицитно он звучит совершенно определенно в утверждениях, что Иисус «навсегда воссел одесную Бога» (Евр 10:12), и что Иисуса Бог «воздвиг из мертвых» (Евр 13:20). Представление о прославлении распятого было слишком необычным, чтобы возникнуть в Палестине первого века просто в результате размышлений. Я согласен с Макуэри, когда он говорит, что не следует думать, будто «чтение или память о словах Писания, выражающих в общем виде надежду праведника на посмертную жизнь, могли оказать столь сильное воздействие на души Петра и других, чтобы совершить такой радикальный переворот в их сознании, какой произошел тогда» ^[355]. Еще меньше доверия вызывает теория, впервые предложенная в XIX веке и все еще иногда пользующаяся успехом, согласно которой Иисус потерял сознание на кресте и затем пришел в себя в прохладе гроба. По-мимо того, что против вероятности этого говорят многие обстоятельства (римляне умели казнить), эта идея не убеждает еще и потому, что, как верно заметил Дэвид Штраус (Strauss), «невозможно, чтобы человек, которого в полумертвом состоянии ученики утащили из гробницы... мог создать у них впечатление, что Он — Победитель смерти» ^[356]. И тем не менее Штраус был уверен, что причиной изменений в настроении учеников была галлюцинация. Такую же идею высказывал Цельс еще во II веке. После отречения угрызения совести вызвали у Петра неадекватную реакцию, затем она передалась всей группе учеников как психическая

цепная реакция — так современный человек мог бы воспроизвести и выразить эту идею. Но подобное объяснение не в состоянии охватить обширное число явлений воскресшего, о которых традиция свидетельствует как о фактах, имевших место в разное время и в разных местах, включая и встречу Павла на дороге в Дамаск, которая произошла примерно три года спустя после распятия. Следует также обратить внимание на множество необоснованных предположений у сторонников таких идей относительно темперамента учеников. И, наконец, я должен выразить свое внутреннее убеждение, что галлюцинации, как бы они ни были ярки и четки, не могли стать основой для длительной жизнеспособности раннехристианского движения. Выступая в роли осторожного историка, Сендерс предложил свои размышления, в которых абстрагировался от вопроса о том, что, собственно, произошло:

Результат жизни и трудов Иисуса, бесспорно, уникален. Их венцом стало Его воскресение и основание движения, которое получило долгую жизнь. Я не могу дать никакого конкретного разумного объяснения того, что произошло с учениками после воскресения. Убедительность и важность их опыта хорошо видны в письмах Павла...у нас есть все причины думать, что Иисус подвел своих учеников к восприятию драматического события, которое установило бы Царство. Его смерть и воскресение побудили их переосмыслить свои ожидания, но не создали нового из ничего. Это то, что я могу сказать в поисках объяснения одного фактора, который отличает христианство от других «движений обновления». Ученики были подготовлены к чему-то. То, что они получили, вдохновило их и дало им силы. Именно это и делает христианство уникальным» ^[357]. Однако мы не можем удовольствоваться этими рассуждениями. Существует разумная необходимость пойти дальше и спросить, какое же объяснение предложили сами ученики? Новозаветный ответ состоит в следующем: они уверовали в то, что Иисус был воскрешен из мертвых, и что Он «показал Себя живым, по страдании Своем, со многими доказательствами» (Деян 1:3). Здесь важно напомнить, что самая ранняя запись свидетельства о явлениях воскресшего дана не в Евангелиях, а в первом письме Павла к коринфянам, в середине 50-х гг. н. э. Он сам основал Коринфскую церковь и напоминал им: Ибо я передал вам, во-первых, то, что и принял: что Христос умер за грехи

наши по Писаниям, и что Он был погребен, и что Он воздвигнут в третий день по Писаниям: и что Он явился Кифе, потом — Двенадцати; затем свыше чем пятистам братьям одновременно, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые почили; затем явился Иакову, потом всем апостолам; а после всех явился и мне, словно недоноску» (1 Кор 15:3–8). Павел говорит, что он передал то, что уже сам получил, поэтому разумно предположить, что он ссылается на учение, которое было ему преподано сразу же после его обращения, т. е. всего несколько лет спустя после распятия. Следовательно, данное свидетельство относится ко времени очень близкому к описываемым событиям. Древность этого материала подтверждается использованием арамейского «Кифа» для Петра и выражением «Двенадцать», которое вскоре перестало использоваться ранними христианами. Ссылка на пятьсот братьев ясно говорит о том, что такая апелляция могла получить тогда прямое подтверждение. Бультман с его максимальным недоверием к историческим данным, счел бы такую ссылку рискованной, но я от всего сердца приветствую ее. Вполне возможно, что именно свидетельской ролью этой записи объясняется то, что в перечне видевших Христа у Павла не упоминаются женщины (а их роль велика в евангельских описаниях явлений воскресшего); дело в том, что в древнем мире, где доминировали мужчины, свидетельство женщин не было бы принято как полноценное. Вышеприведенный отрывок из 1 Кор 15 крайне скуден по содержанию — это просто список свидетелей. Он завершается описанием встречи самого Павла с воскресшим Христом. Павел снова ссылается на эту встречу в Гал 1:11–17; о ней же трижды идет речь в Деяниях ^[358] (9:1–9; 22:6–11; 26:12–18, с небольшими вариациями в описаниях, что еще раз демонстрирует уровень необходимой согласованности деталей описания, который считался достаточным в первом веке даже для текста одного автора). Панненберг напоминает, что Павел является единственным новозаветным автором, чьи слова о воскресении являются словами именно свидетеля ^[359]. Можно предположить, что опыт Павла лучше всего классифицировать как визионерский. Панненберг пользуется этим термином, но подчеркивает, что, в таком случае, слово «видение» должно иметь особый смысл, потому что в Новом Завете о визионерском опыте говорится много раз, но смысловой вес ему придается намного меньший, чем когда речь идет о

явлениях воскресения (например, Деян 23:11). «Если термин «видение» использовать в связи с пасхальными явлениями, следует одновременно принимать во внимание, что само раннее христианство прекрасно знало, как отличать визионерский опыт от фундаментальной по своей сути встречи с воскресшим Господом» ^[360]. Павел намного меньше акцентирует значение того замечательного «видения и откровения Господа», которое он получил (2 Кор 12:1–7 — скромная ссылка на себя), чем его встреча на дороге в Дамаск, которая и дала основание его апостольству. «Разве я не апостол? Разве Иисуса, Господа нашего, я не увидел?» (1 Кор 9:1). Для его авторитета было принципиально важно найти свое место в числе свидетелей воскресения, рядом с Петром, Иаковом и другими. Поэтому его духовный опыт должен был быть столь же значим, как и их опыт. Чтобы оценить, что же здесь могло произойти, и что осталось за пределами вышеуказанного бедного содержанием перечисления, мы должны обратиться к евангельским повествованиям о явлениях Воскресшего. Здесь мы сразу же входим в странный, похожий на сон мир, где Иисус появляется в комнатах с закрытыми дверями и внезапно вновь исчезает.

При этом между Евангелиями в изложении этих событий заметна существенная разница. Эти различия контрастируют с предшествующим сходством в повествованиях о страстях Христовых. Разумеется, и о последних тоже говорится с некоторыми различиями в деталях (особенно там, где речь идет о суде над Иисусом), но расхождений здесь не больше, чем можно ожидать от традиций, выросших из переосмысления того, что произошло в эти смущающие душу ужасные 24 часа. Очевидно, что даются описания одного и того же длинного ряда событий. Намного больше расходятся евангельские интерпретации явлений Воскресшего. Марк, по крайней мере в доступном нам аутентичном тексте, не дает ни одного описания явления воскресшего Иисуса, хотя на одно из них есть намек в 16:7: «Он предвещает вас в Галилее; там вы Его увидите, как Он сказал вам». Ученые спорят о том, не был ли утерян конец Евангелия, содержащий недостающий кусок. Дошедший до нас древний текст кончается словами о женщинах у гроба: «И никому ничего не сказали, потому что они боялись» (16:8). Частью дискуссии стал вопрос, мог ли греческий текст Евангелия завершаться придаточным с союзом *gar*

(потому что). По-видимому, это возможно. Убедительно ли такое завершение — это другой вопрос. Такой мистический и пугающий конец в какой-то степени отвечает современным вкусам, но вряд ли таковыми были представления писателя первого века. Очевидно, что к началу второго века сочли необходимым придать Марку дополнение^[361], которое мы и видим в ряде рукописей и во многих нынешних переводах. Это дополнение входит в древнюю традицию, но его не следует рассматривать как независимое свидетельство, в сравнении с другими Евангелиями. Матфей рассказывает о встрече воскресшего Иисуса с женщинами (Мф 28:9–10), когда Иисус сказал им, что Он встретится с «братьями» в Галилее, и здесь дано описание этого события (Мф 28:16–20). В это описание включена четкая тринитарная формула, которую определенно следует считать более поздним развитием традиции. У Луки (Лк 24) все происходит в Иерусалиме в первый пасхальный день. Иисус не встречается с женщинами, но идет в Эммаус вместе с двумя учениками, затем является одиннадцати апостолам, разговаривает с ними и расстается, выведя на дорогу в Вифанию. Есть также краткое указание на Его явление Петру («Симону», Лк 24:34; стих, который стал чем-то вроде часто повторяемого утверждения веры). В Деяниях тот же автор говорит о явлениях продолжавшихся в течение 40 дней. Более всего явлений Воскресшего описано у Иоанна. Иисуса видела Мария Магдалина (Ин 20:11–18). Затем Он является одиннадцати апостолам (за исключением Фомы), а через неделю всем им вместе, включая уже и Фому, из уст которого исходит наиболее решительное утверждение божественности Иисуса, во всем Новом Завете: «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20:19–29). В части, которая считается добавлением к Евангелию (сравн. 20:30–31 с 21:24–25), подробно рассказывается о явлении на берегу озера в Галилее (Ин 21:1–23), причем некоторые детали совпадают с эпизодом, который Лука относит к земной жизни Христа (Лк 5:3–7). Собранные вместе, эти данные озадачивают. Панненберг считает, что «пасхальные явления не следует объяснять исходя из пасхальной веры учеников Иисуса; напротив, пасхальная вера учеников должна объясняться на основе этих явлений»^[362]. Тем не менее он дает такую оценку евангельскому материалу: Явления, представленные в Евангелиях, и не упомянутые Павлом, имеют столь ярко выраженный легендарный характер, что едва ли кто найдет в них

исторически достоверное ядро. Даже те евангельские сообщения, которые соответствуют тому, что утверждает Павел, сильно окрашены легендарными тонами, особенно в своей тенденции подчеркивать телесный характер явлений [\[363\]](#). Я согласен с утверждением, что явления Воскресшего привели к вере, но отвергаю приписывание ореола легенды почти всем деталям. В повествованиях об этих явлениях есть одна неожиданная, настойчиво повторяющаяся деталь. Она состоит в том, что ученикам трудно было узнать воскресшего Иисуса. Додд прав, когда говорит, что центр всех рассказов «сосредоточен в моменте узнавания» [\[364\]](#). Он использует это как аргумент против истолкования рассказов как какого-то туманного мистического опыта. Но достигнуть самого узнавания было непросто. Мария Магдалина ошибочно приняла Иисуса за садовника, а на Галилейском озере только возлюбленный ученик получил прозрение, чтобы узнать Господа в человеке на берегу; двое же путников в Эммаус узнали того, кто к ним присоединился только в момент преломления хлеба, после которого Он исчез. С большой откровенностью Матфей рассказывает нам, что когда Иисус явился на горе в Галилее, ученики, «увидев его, поклонились; другие же усомнились [edtstasan]» (Мф 28:17). Повторение этого мотива в рассказах выглядело бы весьма странно, если бы они были просто вымышленными. Мне, напротив, представляется вероятным, что именно эта деталь показывает подлинность исторических воспоминаний. Телесность воскресшего Иисуса, о которой уже говорилось, особенно подчеркивает Лука, у которого Иисус предлагает ученикам коснуться Его, ибо «дух плоти и костей не имеет, как вы видите у Меня» (Лк 24:39), и ест с ними печеную рыбу. В меньшей степени этот мотив присутствует и у Иоанна, где Иисус, хотя и не разрешает Марии Магдалине прикасаться к нему, но предлагает ученикам убедиться в Его ранах, а затем, судя по всему, присоединяется к их трапезе на берегу озера [\[365\]](#). Вопрос о том, относить ли автоматически эти свидетельства к категории «легендарного», решается в зависимости от смысла, придаваемого человеческому воплощению и его возможному предназначению. (Позднее я еще вернусь к этому вопросу). Комментируя фрагмент из Луки, Дж. Б. Кейрд пишет, что «иудеям развоплощенный дух мог представляться только призраком, а не живым существом, только тонкой невещественной копией телесного существа, которая каким-то

образом ускользнула от всеохватывающей системы смерти» ^[366]. Дж. Макдональд говорит, что «Лука отбрасывает любые возможные мысли о субъективных видениях, психической странности или же неведущей тени по отношению к фигуре воскресшего Христа. Иисус — реален и находится среди живых» ^[367]. Я очень осторожно отношусь к тем, кто придерживается исключительно спиритуалистических взглядов на все, что связано здесь с человеком. Поэтому я не согласен с теми, кто, обобщая рассказ о встрече на дороге в Дамаск, использует его, чтобы доказать, что для историй о явлениях Воскресшего светящийся нимб важнее, чем идентичность личности. Это побудило Дж. Робинсона (Robinson) заявить, что видение прославленного Христа, которое было открыто духовидцу на Патмосе (Откр 1:9–20), является «единственным явлением Воскресшего в Новом Завете, которое описано во всех деталях» ^[368]. Сходным образом, комментаторы иногда предполагают, что повествование о преображении (Мк 9:2–8 и пар.) — это просто смещенное явление Воскресшего. Мне это представляется некорректным манипулированием новозаветным материалом, авторы которого заслуживают большего доверия, потому что они знали, что делали. Как указывает Дж. Бейкер, те рассказы о явлениях, которые мы реально имеем в Евангелиях, никак не соответствуют современным моделям посмертных феноменов, обычно связанных с ослепительной небесной фигурой или ожившими телами ^[369]. Признание определенной степени телесности в описаниях явлений Воскресшего отнюдь не означает простого приравнивания воскресения к оживлению. Как бы мы ни относились к рассказам о тех, кого Иисус сам воскрешал к жизни (Мк 5:21–43 и пар., Лк 7:11–17, Ин 11:1–44), очевидно, что все они должны в конце концов снова умереть. Они были оживлены, а не воскресли. Иисус же воскрес к вечной жизни; Его воскресшее тело изменилось и прославилось, получило беспрецедентные свойства, позволявшие Ему появляться в запертой комнате и исчезать, продолжая сохранять на себе знаки ран от распятия. Павел в 1 Кор 15:35–50 тщательно рассмотрел, что означает здесь преемственность между состояниями тела до и после воскресения; причем он связал это осмысление с нашей собственной посмертной судьбой. Он предостерегал своих слушателей против сведения воскресения к оживлению («плоть и кровь Царства Божия

наследовать не могут, и тление нетления не наследует», ст. 50). Однако по своему тону этот отрывок направлен также и против спиритуалистического редукционизма, потому здесь речь идет именно о воскресении тела. Мы должны будем вернуться к этому в главе 9, а здесь нужно обратиться еще и к свидетельствам иного рода, которые также связаны с этими вопросами. Я имею в виду, разумеется, историю с пустым гробом. Все четыре Евангелия говорят о том, что, как только кончилась суббота, женщины пришли ко гробу, чтобы позаботиться о теле Иисуса, но они нашли только камень, который был отвален, а гроб был пуст (Мк 16:1-8 и пар.). Рассказы эти различаются в деталях относительно момента времени, имен женщин и числа ангельских вестников, которых они встретили. Как бы сильно эти несоответствия ни смутили Эдварда Понтифика с его чересчур буквалистской книгой «Путь всякой плоти», они не должны приводить в замешательство нас. Мы должны спокойно принять такие вариации, вовсе не думая, что это ставит под сомнение суть рассказов. Для некоторых эти рассказы являются самым главным свидетельством в пользу воскресения. Почему иерусалимские власти не подавили христианское движение в зародыше, выставив на обозрение разлагающееся тело его лидера? Предположения, что ученики специально украли тело, запланировав обман, или что женщины случайно пришли к какому-то другому гробу, не выдерживают критики. Единственное заслуживающее доверия объяснение, почему гроб пуст, состоит в том, что Иисус действительно воскрес. Так что этот аргумент продолжает оставаться действенным. Однако здесь необходимы более тщательные исследования. Первым ясный рассказ о пустом гробе дает Марк, который писал спустя примерно 35 лет после этого события. Некоторые исследователи считают, что мы здесь имеем дело с точкой зрения второго поколения, появившейся под влиянием сложившегося убеждения (возможно, основанного на явлениях), что Иисус выжил после казни. Высказываются сомнения и в том, что Иисуса поместили в отдельный гроб, поскольку общей практикой римлян было анонимное сбрасывание тел казненных преступников в общую могилу. В ответ можно привести несколько соображений.

Хотя известно, что Павел нигде в своих пространственных письмах явно не ссылается на пустой гроб, однако аргумент «по умолчанию» весьма рискован, особенно если его применять к подобным текстам,

написанным по конкретным поводам. Кроме того, важно вновь обратить внимание на лаконичные свидетельства о Воскресшем в 1 Кор 15, где употребление слов «был погребен» ясно указывает на особое значение, которое Павел придавал погребению Иисуса. Едва ли можно поверить, что иудей вроде Павла, в основах мышления которого лежит прежде всего психосоматическое единство человеческого существа, мог бы думать, что Иисус был жив, тогда как во гробе лежало бы его разлагающееся тело. Джеймс Данн в своем обзоре представлений и практики фарисеев первого века говорит: «Идеи воскресения и пустого гроба должны были в понимании многих естественным образом сопровождать одна другую. Но это означает также, что любые утверждения о воскресении Иисуса не имеют особого смысла, если Его гроб не пуст»^[370]. Одна археологическая находка в Палестине, относящаяся к первому веку, показывает, что распятого человека похоронили отдельно, а не бросили в общую могилу. Так что отдельное захоронение Иисуса не является невозможным. Кроме того, если бы эта история была выдумана, трудно было бы понять, почему с ней связаны имена Иосифа Аримафейского и Никодима, не играющих сколько-нибудь примечательной роли в дальнейшей истории христианского движения. Видимо, именно этой историей и объясняется их значительная роль. Равным образом, если бы обнаружение пустого гроба было вымыслом, почему тогда в мире мужчин на ключевую роль оказались выбранными женщины? Самый естественный ответ — они действительно ее исполнили. Разумеется, есть в рассказах и несообразности. Как собирались женщины справиться с тяжелым камнем, загораживающим вход? (Эта проблема отмечена в Мк 16:3). Да и на третий день, если учитывать жаркий климат тех мест, не слишком ли поздно было бы заниматься телом? Впрочем, современники могли считать, что разложение начинается с четвертого дня (ср. Ин 11:17, 39). Один лишь Иоанн писал, что определенные предварительные работы по подготовке тела к захоронению были выполнены еще в пятницу вечером (Ин 19:39–40). Все эти проблемы, вероятно, больше характеризуют нечеткость воспоминаний, чем неясность композиции, и, в любом случае, не следует ожидать в подобной ситуации холодного логичного поведения от женщин, которые были не в себе после казни их почитаемого Наставника. Какие бы трудности ни встречали

исследователи XX века в рассказах о пустом гробе, похоже, что они не особенно волновали критиков христианства в древнем мире. Когда началась неприятная полемика между церковью и иудаизмом, оппоненты никогда не подвергали сомнению то, что гроб был и что он был пуст. Выдвигались обвинения в том, что ученики украли тело с целью обмана, но это объяснение я уже рассматривал как никуда не годное. Насколько глубоко в прошлое уходит этот спор, показывает рассказ о стражниках у гроба (Мф 27:62–66, 28:11–15). Я считаю, что эта история — добавление из христианского источника, сделанное, чтобы отвести от учеников обвинение в том, что они ограбили могилу. Таким образом, есть явные основания для того, чтобы утверждать, что в первом веке враги христианства признавали, что гроб был найден пустым. Подтверждает это еще и полное отсутствие каких бы то ни было свидетельств того, что с местом захоронения Иисуса ассоциировался бы какой-то культ. Древнееврейское благочестие было тесно связано с почитанием захоронений пророков и патриархов (см. Мф 23:29). Полное отсутствие этого в случае с Иисусом хорошо подкрепляет утверждение, что с самого начала было понято, что гроб не имеет к Нему значимого отношения. Появление христианского интереса к возможному месту захоронения следует датировать более поздними веками, когда возрастающее вовлечение христианского мышления в историю вызвало появление интереса к местам, связанным с жизнью Иисуса. Таким образом, есть много оснований для того, чтобы отнестись всерьез к традиции свидетельств о пустом гробе, в дополнение к традиции свидетельств о воскресшем Христе. Додд суммировал свои оценки евангельских рассказов следующим образом: «По-видимому, евангелисты располагали целым рядом преданий, которыми нельзя было пренебрегать, так как они основывались на непосредственных свидетельствах. Однако эти предания не придавали связности их рассказу, да и скорее всего евангелисты плохо представляли себе, как ими воспользоваться» [\[371\]](#). Он подчеркивает факт, в противоположность некоторым современным апологетическим стратегиям, что Евангелия вовсе не ставят своей целью представить пустой гроб в качестве убийственного аргумента в пользу истинности воскресения. Скорее, здесь требуется объяснение, поэтому и нужна весть ангела: «Он восстал, Его нет здесь» (Мк 16:6 и пар.). Процесс понимания идет от воскресения к отсутствию тела, а не

наоборот. В рассказе о приходе ко гробу Петра и возлюбленного ученика (Ин 20:3–10) мы видим, что только Иоанн догадался без помощи свыше, что же произошло. Остальных открытие пустого гроба поначалу обескуражило — «скверный шок» ^[372]. В этих рассказах нет легкого триумфализма, что само по себе побуждает считать их истинными воспоминаниями. С новозаветной точки зрения, именно воскресение объясняет то, что гроб пуст, а не пустой гроб служит доказательством воскресения. Некоторые еврейские авторы XX века принимают свидетельство о пустом гробе, что, однако, не ведет их к принятию христианства. Геза Вермес делает вывод: «В итоге, после того, как рассмотрены и взвешены все аргументы, единственное приемлемое для историка заключение должно быть таким... женщины, направившиеся отдать последний долг Иисусу, нашли, к своему изумлению, не тело, а только пустой гроб» ^[373]. Ортодоксальный иудей Пинхас Лапид идет дальше. Он верит, что Иисус был воскрешен из мертвых, но не считает его Мессией, не говоря уже об идее воплотившегося Бога. «Итак, на мой взгляд, воскресение относится к категории подлинно реального и действительного, потому что без исторических фактов нет подлинной веры» ^[374]. Впоследствии я хотел бы еще раз вернуться к вопросу о богословской значимости пустого гроба. Позвольте нам теперь добавить к этой обстоятельной дискуссии о традициях явлений и пустого гроба еще некоторые соображения, которые имеют отношение к воскресению. Одно из них связано с существованием воскресного дня, первого дня недели, особого христианского дня, установившегося, несмотря на иудейские корни церкви и особое религиозное отношение иудеев к субботе — седьмому дню недели. С самых ранних времен христианства воскресенье было днем Господним. Очевидное объяснение этому дает вера в то, что воскресение Христа произошло «на третий день» ^[375], начиная от Великой Пятницы, что и отмечается в самом раннем вероучении (1 Кор 15:4). Павел пишет, что это произошло «по Писаниям», и были предположения, что это следует из Осии 6:2 («Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас»), а не является воспоминанием об историческом факте. Мне кажется гораздо более вероятным, что первые христиане знали о третьем дне и в соответствии с этим интерпретировали это не очень ясное место Писания как подтверждение своего знания, а не наоборот. Я не могу поверить, что

древняя традиция дня Господня была установлена на столь зыбкой основе, какую могло дать цитированное место из Осии. Строго говоря, третий день почитался именно как день, когда гроб был найден пустым, и Господь впервые появился перед учениками. Очень показательны то, что Евангелия воздерживаются от всяких попыток описания того, как именно Бог совершил акт воскрешения. Известный отрывок из апокрифического Евангелия от Петра показывает нам, сколь неадекватной оказалась здесь благочестивая фантазия, когда любознательность II века побудила к такого рода описаниям.

И, наконец, последнее соображение— не слишком, может быть, убедительное для неверующего, но, безусловно, являющееся неотъемлемой частью христианского свидетельства. Во все века церковь характерным образом говорила об Иисусе как живом Господе, живом в любой настоящий момент. Она не рассматривала Его лишь как почитаемого основателя, жившего в прошлом. Если привлечь метафору из космологии, можно сказать, что церковь является «реликтовым излучением», продолжающим пребывать в мире после того, как ему дало жизнь событие воскресения Христа. Его квинтэссенция — «Христос жив!». Есть здесь удивительный контраст между христианством и всеми другими великими религиозными традициями мира, которые вовсе не говорят о почитаемых ими основателях как о наших современниках. Есть также удивительный контраст между раннехристианским утверждением, что недавно жившее лицо было воскрешено в ходе истории, и современными ему ожиданиями древнего мира. Многие, хотя и не все, иудеи (Мк 12:18–27 и пар.) ожидали всеобщего воскресения мертвых в конце времен. По словам Джона Робинсона, «никто не ожидал, что можно будет найти пустой гроб где-то в середине истории» [\[376\]](#). Отсюда первоначальное недоумение при его обнаружении. Впечатляющая сцена у Матфея, когда смерть Иисуса вызывает сотрясение земли и выход святых из могил (Мф 27:51–54), является ничем иным, как попыткой образного описания тех эсхатологических событий, которые должны были произойти по окончании истории, и соотнесения их с Иисусом. В сущности, это попытка справиться с трудностями, вызванными историчностью воскресения. Когда это сравнивают с египетскими рассказами об Изиде или греческими об Эскулапе, то упускают из виду, что эти рассказы относятся к легендарным личностям

мифологического прошлого, а не к странствовавшему проповеднику, за которым еще вчера шли толпы. Надеюсь, что мне удалось показать серьезность оснований для веры в то, что Иисус действительно был воскрешен из мертвых (самое древнее выражение всегда дается в пассивной форме — ведь это великий акт Бога, а не последнее чудо самого Иисуса). Теперь мы должны спросить, являются ли вышеприведенные основания достаточно серьезными для того, чтобы доказать столь экстраординарное утверждение? Такая оценка зависит от соображений другого рода, о которых я говорил, когда начинал рассматривать проблему воскресения. Имеет ли смысл в рамках общего представления об отношении Бога к человечеству утверждать, что этот человек, единственный из когда-либо живших, был воскрешен к вечной жизни актом, хотя и выходящим по значению за рамки истории, но тем не менее произошедшим в ходе истории? Мы неизбежно возвращаемся к герменевтическому кругу, в котором значимость Иисуса и истина о Его воскресении тесно взаимосвязаны. Среди современных богословов Волфхарт Панненберг выразил это наиболее ясно и живо. Он прямо заявил, что «единство Иисуса с Богом было установлено не Его допасхальным обликом, но только Его воскресением из мертвых» ^[377]. Он также утверждает, что «если бы не произошло воскресение Иисуса, было бы неверно считать, что Бог был с этим человеком с самого начала Его земного пути» ^[378]. Именно воскресение внесло ясность в то, кем же является Иисус. Павел писал, что «если Христос не воскрес, тщетна наша проповедь, тщетна и вера ваша» (1 Кор 15:14). Макуэри как мыслитель «сверху–вниз» заявляет: «Я весьма и весьма сомневаюсь, чтобы в столь сложном вероучении, как христианство, был бы возможен столь простой способ фальсификации» ^[379]. Мы же, мыслители «снизу–вверх», смотрим на вещи по–другому, потому что мы допускаем возможность значимых событий, на которых вращается наше понимание. Для примера сошлемся на специальную теорию относительности, которую, когда она достигла хорошо проработанного состояния, уже невозможно было по–колебать первым же не соответствующим ей экспериментом. Но специальная теория относительности вообще никогда не была бы создана, если бы Майкельсон и Морли в своих знаменитых экспериментах измерили бы ненулевую скорость Земли при ее прохождении через эфир. Я не претендую на то, что вся развитая

традиционная христология может быть выведена из воскресения, но я убежден, что если мы не отдадим должное вести «Иисус жив», то двусмысленность Его смерти останется неразрешимой проблемой, а значение Его жизни и проповеди окажется чем-то вроде смелого жеста во враждебном мире. Христианства бы не существовало, если бы не было воскресения Иисуса. Панненберг писал, что «если бы крест был последним из всего, что мы знаем об Иисусе, тогда — во всяком случае, с точки зрения иудеев — Иисус был бы банкротом» ^[380]. Мольтман продолжает в том же духе: «Как чисто историческая личность, Он был бы давно забыт, поскольку Его весть была бы в противоречии с Его смертью на кресте» ^[381]. Мне представляется вполне возможным, что, если бы Иисус не воскрес из мертвых, мы бы о Нем никогда и не слышали. Лапид, рассуждая в русле иудаизма, говорил об «императиве воскресения»: «Иисус должен был воскреснуть, чтобы Бог Израиля мог продолжать жить в их сердцах как небесный Отец, и, чтобы их жизнь не лишилась Бога и смысла» ^[382]. Он напоминает нам, что воскресение — это не только оправдание Иисуса. Это также и оправдание Бога — ведь Он не оставил этого человека, который полностью вверил себя Ему. Более того, мы начинаем видеть здесь некоторый проблеск божественного ответа на проблему зла. Если Великая Пятница свидетельствует, сколь реальна и велика сила зла, то Пасха показывает, что последнее слово — за Богом. Дэвид Дженкинс писал: Мы не понимаем, как цели любви могут соотноситься с бесцельностью зла, но мы понимаем, что человеческое существо, в котором воплотилась любовь Божья, погружается в глубину разрушительного зла и затем появляется из нее, неся с собой любовь. Космический Логос — это не мифологическая теория, а распятый человек. Надежда на обретение личного смысла и его осуществления связана не с игнорированием зла и не с его объяснением, а с тем фактом, что Иисус Христос прошел сквозь зло и вышел из него» ^[383]. Я еще вернусь к этой теме в следующей главе. Наконец, воскресение Иисуса оправдывает надежду человечества. Все мы умрем по окончании нашей жизни, которая так и останется в той или иной степени неисполненной, незавершенной и неисцеленной. Но есть глубокое и общее предчувствие, что в конечном счете все завершится хорошо. Макс Хоркхаймер (Horkheimer) говорит о страстном желании не позволить убийце торжествовать над невинной

жертвой. Воскресение Иисуса — знак, что такая надежда не иллюзорна. Это противоядие ужасу человека перед лицом небытия, который столь настойчиво подчеркивала экзистенциалистская традиция, начиная с Кьеркегора. Это так, ибо христиане считают, что все, случившееся с Иисусом в истории, есть предзнаменование и гарант того, что ждет нас по завершении истории. «Ибо, как в Адаме все умирают, так и во Христе все будут оживотворены» (1 Кор 15:22); «Он, который есть начало, Первородный из мертвых, чтобы быть Ему во всем первым» (Кол 1:18). Воскресение Христа — это великий акт Бога, но его уникальность состоит в особом моменте времени, а не в его природе, потому что здесь мы имеем историческое предзнаменование конечной судьбы всего человечества. Воскресение — это начало великой искупительной трансформации, осуществляемой Богом, это семя, из которого начинает расти новая тварь (см. 2 Кор 5:17). Панненберг пишет: «Только эсхатон полностью откроет нам, что на самом деле произошло, когда Иисус воскрес из мертвых»^[384]. Ранера (Rahner) мы находим, что «своим воскресением и вознесением Иисус не просто поднялся на небо, которое существовало раньше; скорее, Его воскресение создало небо для нас»^[385]. Джон Робинсон утверждает, что «то «новое», что творит Бог, всегда связано с пересотворением старого, а не с устранением за несостоятельностью — Бог действует, сохраняя преемственность, когда пересоздает»^[386]. Когда это читаешь, напрашивается мысль о том, что в случае с воскресшим Христом мы видим непрерывность в прерывности: Его прославленное тело несло на себе знаки страстей. Когда саддукеи спрашивали Иисуса о всеобщем воскресении в конце времен, Он основывал свой ответ на верности Бога, для которого Авраам, Исаак и Иаков были не просто людьми, отслужившими свое и отброшенными за ненужность, но людьми, сохраняющими для Него свое значение (Мк 12:18–27 и пар.). Джон Бейли (Baillie) комментирует: Этот аргумент неопровержим; и, в действительности, это единственный бесспорный аргумент в пользу бессмертия, какой когда-либо был дан или вообще может быть дан. На него невозможно возразить иначе, как отвергнув его предпосылки. Если отдельный человек может вступить в общение с Богом, это значит, что он важен для Бога. И если он важен для Бога, он должен разделить с Ним вечную жизнь. Потому что, если Бог действительно управляет, тогда о

Нем нельзя думать, что Он отсекает прочь то, что ценно в Его глазах ^[387]. Таковы, вкратце, основания веры в воскресение Христово, а также веры в нашу собственную судьбу в Нем. Когда я впервые писал об этом, я пришел к выводу, что при рассмотрении новозаветных свидетельств единственное объяснение, соответствующее фактам состоит в том, что сам Иисус воскрес из мертвых таким образом (как бы это ни было), что будет верным сказать, что Он жив и сегодня, прославлен и вознесен, и при этом Он все так же неизменно связан таинственно, но реально с исторической личностью, которая жила и приняла смерть в Палестине первого века ^[388]. Я и поныне остаюсь верен сказанному тогда. Он вознесся на небо и сел по правую руку Отца. Язык символа веры и те новозаветные места, на которых он основан (Лк 24:51; Деян 1:6–11; 2:34–36; Евр 8:1 и др.), здесь очень символичен. Мы не склонны доверять причудливым картинам, которые бытовали в Средние века, где Господь восседал на облаке, уносясь в заоблачные дали небесного.

В Св. Писании облако символизирует присутствие Бога (Исх 19:16; Дан 7:13; Мк 9:7 и пар.), и роль облака в вознесении состоит в том, чтобы подчеркнуть божественную власть вознесенного Христа. Сходной цели служит также и мифологический язык небесного собрания. В Пс 109:1 есть слова: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих». В ранней церкви их считали ключевыми для понимания того, как господство Христа связано с господством Бога–Отца. Эта ключевая роль проистекает из слов самого Иисуса (Мк 12:35–37 и пар.), и благодаря этому на данное место Ветхого Завета чаще всего ссылались новозаветные авторы. Вознесение Христа и Его сидение по правую руку Отца символизирует две глубоких тайны христианской веры: во–первых, во Христе человеческая жизнь вливается в жизнь Бога, и, во–вторых, Иисус Христос есть непобедимый исполнитель конечных целей Бога, хотя «теперь мы еще не видим, чтобы Ему было все подчинено» (Евр 2:8).

Сын Божий

*Единственный Сын Божий прежде всех веков рожденный
от Отца, Свет от Света, истинный Бог от истинного
Бога, рожденный — не сотворенный, Отцу единосущный
Он воплотился от Девы Марии и стал Человеком*

Когда мы обращаемся от Евангелий к другим новозаветным текстам, в которых совершенно явственно звучит послепасхальное осознание того, кем был Иисус, мы вступаем в область рассуждений, суть которых заключается в попытках адекватного осмысления происшедшего. Ясно, что произошло событие, которое понять невозможно. Деяния Апостолов (которые, как я полагаю, хранят весьма значимые воспоминания о самом раннем христианском учении) рисуют Петра возвещающим уже в день Пятидесятницы, что «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (2:36). Согласно евангельскому описанию Иисуса, Он в определенной мере воздерживался от принятия титула Христа, в частности, запрещал говорить так о себе другим (Мк 8:27–30 и пар.); без сомнения, это связано с тем, что Иисус понимал свой путь как путь страдающего Мессии, а не победоносного воина (Мк 8:31–33 и пар.). Данн полагает, что соответственно следует интерпретировать загадочные слова Иисуса, сказанные в ответ Кайафе и Пилату, когда те спрашивали о Его мессианстве (Мк 14:62; 15:2 и пар.; Данн использует вариантное чтение текста Мк 14:62); смысл слов Иисуса: «Если тебе угодно так выразиться» ^[389]. Ко времени посланий Павла Христос столь тесно ассоциируется с Иисусом, что становится чем-то вроде фамилии, а не титулом. Сколь ни была парадоксальной для евреев первого века идея распятого Мессии, мысль об избраннике и помазаннике Божьем можно осмыслить на уровне человеческих понятий. То же самое верно и по отношению к первоначальному смыслу слов «Сын Божий», потому что в Ветхом Завете (напр. Пс 27) так называют царя, которого Бог признает Своим наместником. В эллинистическом мире «сынами Божьими» нередко называли людей, обладавших чудесной силой. Об особом восприятии Иисусом своих отношений с Богом говорит не

только обращение авва, но и притча о злых виноградарях (Мк 12:1–11 и пар.; см. также Евангелие от Фомы 65:66). Я не разделяю мнения, что Иисус никогда не использовал аллегории, и поэтому весь этот рассказ придуман ранней церковью. Напротив, незащищенность сына в притче и появление ее именно в те судьбоносные дни после вхождения Иисуса в Иерусалим свидетельствуют, как мне кажется, об авторстве Иисуса, который таким образом утверждает свою роль как главного посланника Бога («возлюбленного сына») ^[390]. Ко времени Павла отношение к сыновству Иисуса претерпело весьма значительное развитие. В таких фрагментах, как Рим 8, речь идет о том, что Бог «послал Сына Своего» (ст. 3), что Он «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (ст. 32); здесь Павел столь четко отождествляет роль Иисуса с решающим действием Бога во искупление всего человеческого рода, искупление, действенность которого зависит от уникальной внутренней связи между Иисусом и Отцом, что мы выходим далеко за пределы обычных представлений о человеческом царстве. В четвертом Евангелии развитие темы сыновства идет еще дальше (Ин 3:16–21; 5:19–29 и др.). В этом Евангелии уже невозможно написание слова «Сын» со строчной буквы. Данн завершает свой обзор новозаветного использования титула Сына Божьего такими словами: Фокусируется ли мысль на воскресении Иисуса и парусим, или на Его крещении на Иордане, или на рождестве, или же она охватывает все время Его жизни, язык божественного сыновства появляется вновь и вновь, часто как единственно возможный... То, что наименование Христа «Сыном Божиим» стало доминировать в IV веке, хорошо обосновано его важным значением для первоначальной христологии ^[391]. Я не думаю, что описанное развитие христианской мысли первого века является результатом свободных метафизических размышлений. Скорее, мы наблюдаем усилия, связанные с попытками отдать должное этому человеку в Его жизни, смерти и воскресении, и вместе с тем понимаем тщетность этих попыток и бессилие человеческого языка. Возможно, наиболее отчетливо это проявляется в обращении к Иисусу как «Господу». Данн напоминает нам, что это обращение встречается около 230 раз в одних только посланиях Павла ^[392], где формула «Иисус Господь» является центральной (Рим 10:9; 1 Кор 12:3 и др.). Kyrios — слово весомое, в древнегреческом переводе Ветхого Завета оно (как и LORD во многих английских

переводах) использовалось как наиболее близкая замена имени Божьего (YHWH), которое ни один благочестивый иудей не мог произнести вслух. Тщательно рассмотрев все, что связано с титулом Kyrios (и с его древнееврейским и арамейским эквивалентами *adon* и *tag*), Мул приходит к выводу, что его применение к Иисусу «несет в себе весьма важные как семитские, так и греческие ассоциации» [\[393\]](#). Эту точку зрения подтверждает тот факт, что Павел относит к Иисусу те ветхозаветные тексты, которые первоначально обращены к самому Богу. Величественный гимн в Послании к Филиппийцам (2:6–11) говорит о вознесенном Иисусе, перед именем которого «преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Иисус Христос — Господь во славу Бога Отца»; — безусловное эхо строго монотеистического пассажа из Исайи (Ис 45:23; см. также Рим 10:13; 1 Кор 2:16, где сходным образом переданы ветхозаветные тексты; ср. также Евр 1:8–12). Тот факт, что многие исследователи считают указанное место из Послания к Филиппийцам цитированием до-Павлова материала, означает, что такое употребление встречалось уже на очень ранних стадиях развития христианства. Это суждение подтверждается также использованием арамейской формулы маранафа («Господь, прииди!») в греческом тексте (1 Кор 16:22) [\[394\]](#). И все же новозаветные авторы весьма осторожны и сдержанны в том, чтобы прямо называть Иисуса «Богом», несмотря на то, что, когда они говорят об Иисусе, обертонов божественности в их языке очень много. Единственным у Павла образцом прямого утверждения такого рода является Рим 9:5, хотя и здесь окончательный смысл зависит от решения спорного вопроса о том, с какой пунктуацией читать греческий текст. Самое ясное и безоговорочное утверждение божественности Иисуса в Новом Завете дает признание Фомы: «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20:28). Новозаветные авторы поднимали вопрос об отношении Иисуса к божеству, но не решили его. Лучше всего это видно по тем формулировкам, которые даны в начале многих писем. Почти все свои послания Павел начинает с приветствия: «Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа» (Рим 1:7; 1 Кор 1:3 и др.). Это очень странное высказывание. Бог и Иисус объединены без какого-либо явного признака несоответствия между ними (а ведь сколь немыслимо было бы для иудея по-добным образом отождествлять

Бога с Моисеем). Бог — это Господь, но и Иисус тоже Господь, и они не отождествляются. Мул так комментирует эти начальные формулы: «Можно только изумляться, когда вспоминаешь, что эти слова написаны иудеем-монотеистом о лице из недавней истории» ^[395]. Их следует понимать как прямой результат усилий, направленных на то, чтобы согласовать «событие Христа» и основополагающее для израильтян утверждение: «Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6:4). Очевидна неустойчивость этого согласования в интеллектуальном плане. Необходима дальнейшая работа мысли, чтобы примирить и понять господство Христа в единстве с господством Бога. Господь и Христос — это лишь два титула из созвездия других, которые были даны Иисусу, в попытках понять, как лучше говорить о Нем ^[396]. Другие имена: Пророк, предсказанный Моисеем (Деян 3:22); страдающий служитель (с намеком на него в словах об «Отроке» (pais) в Деян 3:13,26; 4:27,30 (отзвук Ис 53 из Септуагинты; см. также 1 Петр 2:24–25, в этой традиции представлена, по-видимому, древняя ассоциация Петра); второй Адам (явно в Рим 5:12–17; 1 Кор 15:22, 45–49; имплицитно, как считают многие комментаторы, в языке отрывков вроде Флп 2:6–11; поэтому Данн и подчеркивает, «сколь важным и широко распространенным в первоначальном христианстве было богословие Адама» ^[397]); божественная Премудрость (1 Кор 1:18–25), кульминацией которой становится космический Христос в Кол 1:15–20, а также слова о том, кто восседает, «будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей» (Евр 1:3), и, наконец, Слово (Logos) из пролога Евангелия от Иоанна (1:1–18). Я расположил эти имена согласно возрастанию их христологического значения, начав с того, которое по-человечески понятно, перейдя затем к небесной фигуре, а от нее к тому, что требует признания божественного или квазибожественного статуса. И все эти описания, не забывая, относятся к одному историческому лицу, лишь недавно умершему. Мул пишет: Самая замечательная черта христианского свидетельства об Иисусе это то, что Иисус не только был провозглашен помазанником, но стал средоточием целого ряда других образов, важных как для индивидуального спасения, так и для понимания истинного предназначения Израиля ^[398]. Данн так заключает обзор многообразия ранних вероисповедных формул: Отличительная черта, выраженная во всех рассмотренных нами исповеданиях, коренная

основа христианской веры, которая исповедуется в новозаветных писаниях, — это единство между Иисусом земным и Иисусом превознесенным, который участвует в нашей встрече с Богом здесь и теперь ^[399].

Нам часто не удается по-настоящему понять экстраординарность феномена Иисуса, потому что мы слишком привыкли к большому числу высоких имен и образов, которые отождествлялись с Ним в стремлении адекватно выразить суть того, что означало событие Христа для тех, кто первыми столкнулся с ним. Есть смутное ощущение, что древний мир был весьма расположен к рассказам о теофаниях и не удивительно, что образ Иисуса вызвал именно такие оценки. Однако в древности нет прецедента столь глубокого сближения исторического лица с божеством. Рассмотрев соответствующие параллели, Данн делает вывод: В дохристианском иудаизме, как и в более широком спектре религий эллинистического мира, нам не удалось найти ничего, что могло бы удовлетворительно объяснить происхождение учения о воплощении; за пределами христианства это учение, насколько мы можем судить, не мог породить ни один способ говорить о Боге, о богах или о посредующих существах ^[400]. Иисуса иногда сравнивали с иудейскими харизматическими личностями вроде Хони-кругописателя, или с «божественными чудотворцами» вроде Аполлония Тианского, или даже с загадочными мятежниками вроде Февды. Кто они, эти люди? Ныне о них знают только историки-специалисты, но и при жизни никто не считал их средоточием божества и воплощением Божьего плана спасения всего человечества. Сам Новый Завет дает в этом плане поучительный пример для сравнения. Евангельские рассказы об Иоанне Крестителе ясно говорят, что это была личность глубоко харизматическая, а из Деяний (18:25; 19:1–5) хорошо видно, что некоторое время сохранялось движение, связанное с его именем. Однако никто из его последователей не прельстился тем, чтобы говорить об Иоанне иначе, чем как о человеке. Почему же Иисус столь отличается от других? Я думаю, ответ состоит в том, что присутствие Бога в Нем и с Ним, было явлено беспрецедентным, неповторимым образом. Очевидно, что воскресение поддержало такое понимание, но оно вдохновлялось также той новой жизнью, которую ранние последователи новой веры нашли для себя во Христе. Первый век был

эпохой плодотворных христологических исследований, когда множество титулов и образов соединялось с исторической фигурой распятого галилейского учителя. Макуэри сравнил это исключительно творческое время после воскресения Иисуса с теми удивительными трансформациями вселенной, которые случились, согласно рассказам космологов, в считанные секунды вслед за первоначальным Большим взрывом ^[401]. Я уже сравнивал христианскую церковь, в плане ее продолжающегося свидетельства воскресения Христова, с реликтовым излучением, сохраняющимся в мире как «память» о тех ранних космических событиях. На протяжении веков церковь продолжала биться над проблемой понимания Иисуса, находя формулы, которые звучали убедительно для тех, кто мыслил в терминах современного ему опыта и миропонимания. На этом историческом пути мы встречаем царственную фигуру византийского Пантократора, «мужа скорбей» в Средние века, «друга бедных» в современном южноамериканском богословии освобождения. Чувствуется, что каждый из этих образов содержит подлинное прозрение, но ни один из них не в силах полностью выразить того, к кому они относятся. Иисус избегает наших попыток наклеить на него определенный ярлык. Поскольку церковь верует, что она знает Христа как своего живого и всегда современного Господа, ее понимание Христа всегда будет непрестанным диалогом между традицией, уходящей в прошлое, и современным опытом ^[402]. Панненберг приписывает Шлейермахеру первую сознательную по-пытку создания христологии на пути осмысления современного христианского опыта ^[403], однако это всегда было частью богословской мысли. Иначе все эти усилия не вышли бы за рамки антикварных проектов. И все же современные исследования должны считаться с историческими ограничениями. Мы должны обращаться именно к Иисусу, к тому Иисусу, который был распят при Понтии Пилате и воскрес на третий день. Как только мы перестанем удерживать это в поле зрения, мы начнем просто творить Христа в соответствии с собственными представлениями. В книгах по христологии часто цитируют остроумное замечание Джорджа Тирела (Tyrell), относящееся к великому немецкому историку церкви Адольфу Гарнаку (Harnack): «Христос, на которого Гарнак смотрел сквозь девятнадцать столетий католического мрака, оказался не более чем отражением лица либерального протестанта на поверхности воды

глубокого колодца». Мы всегда должны помнить об этом предупреждении. До сих пор я имел дело только с тем, что ученый назвал бы эмпирическими данными, сырыми «фактами», относящимися к христологии. Слово «факты» я поставил в кавычки, потому что как в естественных науках мы имеем дело с теоретически осмысленными фактами ^[404], так и здесь наши исходные данные неизбежно интерпретированы уже с момента их появления. Они не могут быть даны иначе как в вероисповедной форме. Я поддерживаю точку зрения, согласно которой мышление ранней церкви было, как выразился Мул, «развивающим»: «Все различные оценки того, кем же был Иисус, отразившиеся в Новом Завете, в сущности являются только попытками описать то, что уже существовало. Каждая из таких оценок была не привнесением чего-то нового в дополнение к старому, а лишь уточнением уже существующего» ^[405]. Джон Нокс хорошо выразил, что же именно было от начала и сохраняется как часть современного свидетельства церкви: «Человек Иисус, которого хорошо помнят, и небесный Господь, которого хорошо знают — в этом заключается вековая проблема христологии» ^[406]. Короче говоря, христиане всегда стремились говорить об Иисусе одновременно и как о человеке, и как о божественном существе. И я снова подчеркиваю, что проблемы христологии возникают не из рассуждений, а из опыта. Снова процитируем Нокса: «Слова человечность и божественность, относимые ко Христу, дают ответ в сущности не на идеи и мысли о Нем, а на церковный опыт того, каков Он сам. В конкретной реальности Христа есть и божественное, и человеческое» ^[407]. Я думаю, что те имена, которые даны были Иисусу и которые мы рассматривали до сих пор, играют здесь роль, аналогичную роли моделей в естественнонаучных исследованиях ^[408]. Они позволяют до какой-то степени проникнуть в суть дела, хотя их возможности ограничены. Они играют главным образом эвристическую и исследовательскую роль, поэтому их следует использовать, запасшись немалой долей терпения по отношению к неразрешимым трудностям. Утверждение, что Иисус есть Господь, следует понимать как свидетельство о власти и преображающей силе воскресшего Христа, но оно оставляет неразрешенной проблему, как это соотносится с основополагающим господством самого Бога. Модели удобны как

способ выражения мыслей, но ученый не будет ограничиваться только ими. Целью поисков является достижение понимания настолько глубокого и всеохватывающего, насколько это вообще возможно. Это означает, что нужна теория. Ее не миновать и в христологии, но намного более значительные масштабы проблем (мы обращаемся не к природному миру, за пределы которого выходим, а к трансцендентному Богу и Его отношению к своему творению) должны ограничить наши надежды на степень успешности их разрешения. Создание христологической теории началось очень рано, и первой попыткой в этой области представляется то, что позже получило название адопционизма. В Деяниях это отразилось в проповеди Петра на Пятидесятницу: «Бог сделал Его Господом и Христом» (2:36 англ.); воскресение — это божественное вознесение человека Иисуса до положения небесного Господа. Сходный взгляд мы находим и в Рим 1:3–4, где об Иисусе сказано как о Сыне, «родившемся от семени Давидова по плоти, поставленном [horisthentos, вероятно 'назначенном'] Сыном Божиим в силе, по духу святости, в воскресении из мертвых». Для Павла такие высказывания не характерны, поэтому комментаторы убеждены, что он цитирует более раннюю формулу, возможно, без особого внимания к тому, что она может означать в действительности (ср. Рим 8:3, что более типично для Павла). Адопционизм, на первый взгляд, имеет немало привлекательного. Он тщательно различает Иисуса как человека и вознесенного Господа и подчеркивает, что воскресению как определяюще важному акту Бога соответствует опыт в жизни учеников Иисуса, который превратил их из отчаявшихся последователей в верных вестников. Некоторый прецедент этому можно найти в мышлении Древнего мира, которому было не чуждо представление о посмертном обожествлении героев и императоров, но христианство не имело параллелей своим отличительным чертам, которые заключаются в том, что смерть Иисуса была позорна и в то же время спасительна для всех нас, а не только значима для Его славы. Однако здесь есть один фундаментальный богословский промах: адопционизм приписывает Богу инициативу лишь в последнем акте драмы, в то время как церковь быстро уяснила, что все должно было исходить от Бога с самого начала. Прославление Иисуса не следует рассматривать как одно лишь использование Богом подходящего случая, когда Ему удалось, наконец,

найти человека, достойного того, чтобы его воскресить. Бог должен был действовать в Иисусе и с самого начала. Перенос момента усыновления с воскресения на крещение или даже на рождение ничего бы реально не изменил. Дальнейшее развитие христологической мысли включило в себя представление о предсуществовании Сына, чтобы выразить идею о предопределенной Богом цели, так что земная жизнь Иисуса предстала как явление в истории Того, Кто в вечности стал частью божественной жизни и изначального Божьего плана. Как писал Нокс, «к рассказу был добавлен пролог, но сам рассказ остался неизменным» ^[409]. Предсуществование значительно усложнило христологическую мысль, но это усложнение представляется необходимым для того, чтобы вернее выразить инициативу Бога. И здесь было что взять из древнееврейской мысли, которая явно располагала к такому развитию. Это связано с фигурой Премудрости (Притч 8; Еккл 24; Прем 7), которая тесно соотносится с Богом и непосредственно соучаствует в творении, но в то же время тесно связана с людьми и выходит им навстречу. Данн указывает, что «первоначальная новозаветная христология, чтобы охватить идею предсуществования, стала христологией Премудрости» ^[410]. Ее пышное цветение мы видим в первых трех знаменитых главах Евангелия от Иоанна, и в Посланиях к Колоссянам и Евреям. Предсуществование Христа также имплицитно звучит у Павла, который описывает «посылание» Богом своего Сына (см. также 2 Кор 8:9), и многие из нас чувствуют Его присутствие в до-Павловом гимне Флп 2:6–11 (впрочем, иные сочтут, что характерный для этого фрагмента язык «образа Божия» и «равенства Богу», которое Сын «не счел для себя хищением», отсылает к христологии Адама, потому что они слышат здесь отзвук Быт 3). Схема Флп 2 несет в себе образец рассуждений, который Нокс назвал кенотизмом: небесная фигура —> человек —> небесная фигура; здесь действительно есть пролог, добавленный к тому, что Нокс охарактеризовал как адопционистскую модель: человек -> небесная фигура. Определенная простота описания сохраняется в том, что, говоря более поздним языком, в каждый момент мы имеем дело с одной «природой». Трудность, разумеется, состоит в том, насколько четко обозначен здесь переход. Сохранится ли при этом достаточно высокая степень преемственности, чтобы сделать убедительным разговор о том, что личность здесь одна и та

же? Добавление предсуществования, похоже, усложняет эту проблему. Легче принять возможность развития человеческой жизни до такой степени, чтобы в ней открылся путь к посмертному обожению, чем признать, что небесная фигура может стать настоящим человеком. Эту трудность можно выразить, указав на то, что предки любого человеческого существа передают ему при рождении генетическое и социальное наследие; возникает вопрос, как можно найти баланс между таким наследием и представлением о первичности небесного существования? Древний мир также по-своему чувствовал это несоответствие между земным и небесным. Одной из самых ранних попыток решения этой проблемы был докетизм: истинная история Иисуса — это история небесной фигуры, создающей лишь видимость человеческой жизни. Такая христологическая возможность была решительно отвергнута новозаветными авторами. Иногда утверждают, что Иисус в четвертом Евангелии является ярко выраженным докетическим Христом, по-скольку Он всегда полностью контролирует все обстоятельства. Я готов признать, что Иоанн временами находится в опасной близости от подобной позиции, но я не думаю, что он действительно на нее становится. Здесь следует напомнить о словах Иисуса: «Если кто жаждет, да идет ко Мне и да пьет» (Ин 7:37); и о Его словах на кресте: «Жажду» (Ин 19:28); это позволяет увидеть, что Иоаннов Христос не является неуязвимой небесной фигурой, изъятой из трагической реальности человеческой жизни. А Иоанновы послания (которые определенно принадлежат той же школе мысли и, как я считаю, действительно перу того же самого автора) резко отрицают докетизм: «Всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога» (1 Ин 4:2–3). Схожим отрицанием докетизма является решительное несогласие автора Послания к Евреям с трактовкой Иисуса как ангельского вестника (Евр 1:4 — 2:18).

Особенность современного образа мыслей такова, что единственное утверждение, с которым мы готовы согласиться без всяких колебаний, это то, что Иисус был человеком. Иначе быть не может [\[411\]](#). Докетизм нас не прельщает. (Соответствующее богословское обоснование этого будет рассмотрено ниже). Неприятие Ноксом идеи предсуществования, резко диссонирующей с подлинной человечностью Иисуса, приводит его, несмотря на все значение, придаваемое кенозису, к своего рода предвечно заданному адопционизму [\[412\]](#). Я покажу ниже, что прибегать к этому вынужденному лекарству нет необходимости. А пока давайте рассмотрим другое традиционное утверждение об Иисусе, которое некоторые считают несовместимым с тем, что Он был реальным человеком, а именно — Его безгрешность. В XIX веке эта идея легла в основу христианской апологетики, которая перестала опираться на чудеса и пророчества. Абсолютная моральная чистота Иисуса представлялась основой Его особой роли. Однако с таким подходом связаны определенные трудности. Если даже оставить в стороне невозможность увидеть внутренние мотивы и ожидания, все равно оправдан вопрос, как возможна такая незапятнанность для человека, действительно ставшего частью нашего ненадежного человеческого мира и его общественных структур? Нет ли здесь опасности нового докетизма, учитывая приписываемые Павлу слова о Боге, который «послал Сына Своего в подобии [en homoidmati] плоти греха» (Рим 8:3)? Не свидетельствуют ли неоднозначные эпизоды, связанные с отношениями Иисуса со своей семьей (Мк 3:31–35 и пар.), а также с женщиной–неизраильтянкой, которая пришла к нему со своей нуждой (Мк 7:24–30 и пар.), о неизбежности подчинения законам грешного и несовершенного мира? Я бы дал на это такой ответ: Иисус жил, разумеется, в мире как он есть, со всеми его внутренними противоречиями (Евр 12:3), слившись с ним до такой степени, что, согласно таинственным словам Павла, на кресте Он стал «грехом, который не знал греха» (2 Кор 5:21 англ. текст), но, несмотря на это, Он все же не заразился грехом. Это должно быть утверждением веры, а не эмпирическим наблюдением, но не следует считать такое утверждение немотивированным, потому что, как заметил Робинсон, «Евангелия не приписывают Иисусу ни единого признака сознания греха или вины» [\[413\]](#), тогда как величайшие Его последователи, от

Павла до Франциска и далее, всегда особенно хорошо осознавали то, что они часто падали, не достигая того, чем они могли бы стать. Теории об Иисусе, которые мы рассматривали до сих пор, физик охарактеризовал бы как «феноменологические». Это уже нечто большее, чем набор моделей, но они еще слишком тесно связаны с содержанием того, что хотят объяснить, а это препятствует достижению глубокого и по-настоящему удовлетворительного понимания. Церковь четыре века занималась поиском более глубокого понимания соотношения человеческого и божественного в Иисусе, пока Халкидонский собор не принял свое замечательное определение, которое стало скорее обозначением области в которой стоит продолжать спор, а не окончательным решением. Нокс дал парафраз позиции халкидонских отцов в следующих словах: «Мы не видим, как это может быть истинным, но так есть и так должно быть» [\[414\]](#). Человек, занимающийся квантовой физикой, способен с пониманием отнестись к чувству озадаченности, возникающему при осознании действительного положения вещей. Примером феноменологической теории в физике является корпускулярно-волновая теория света, использующая два дополняющих друг друга способа описания экспериментальных данных, в зависимости от поставленной задачи. Люди часто приходят к дополнительности как способу осмысливания соотношения человеческого и божественного в Христе. Само по себе это, конечно, не объяснение [\[415\]](#); это просто формулировка, признающая, что христианский опыт заставляет нас говорить о нем на «двух языках». Подобный подход может полностью разделить божественную и человеческую природу, как это в свое время грубо делал Несторий (Иисус как Бог распознал семейное положение самарянки, а как человек попросил у нее воды, чтобы утолить жажду (Ин 4)). Благодаря гению Дирака физика нашла способ соединить волны и частицы в квантовой теории поля. В христологии пока еще не было своего Дирака, и маловероятно, что подобное решение будет найдено в нынешнем eschaton'e, но и то, что было найдено, лучше, чем несторианский дуализм, или идея Апполинария заменить в Иисусе человеческое на божественное, или подход эбионитов, которые, наоборот, по-давляют в Нем божественное человеческим. Нельзя не вспомнить и о запутанности метафизического вопроса о том, как соотносится дух и материя в нас самих. Дополнительность, там, где

она признана (волны/ частицы), и там, где она только предполагается (дух/материя), как кажется, всегда подразумевает решительное примирение того, что с ограниченных позиций здравого смысла считается совершенно чуждым друг другу, но не уподобление отдаленно сходных вещей. Касаясь христологии, Гориндж писал: Бог — 'Совершенно Иной', поэтому в заявлении, что Иисус одновременно Бог и человек, нет такого противоречия, какое возникло бы, если бы утверждалось, что Он одновременно человек и овца. Люди и овцы, как говорил [Герберт] Маккейб (McCabe), живут в одной и той же вселенной; а Бог не является жителем никакой вселенной [\[416\]](#). — Его понимание божественного присутствия в Иисусе сводится к тому, что «Бог решил быть как тварь» [\[417\]](#), так что воплощение представляется особенно ярким выражением имманентности. Уильям Темпл однажды сказал: «Если человек утверждает, что он понимает связь Божества с человеческой природой во Христе, он тем самым не оставляет сомнений в том, что в действительности он ничего не понимает в воплощении» [\[418\]](#). Когда говоришь о Боге во Христе, то видишь тайну, не поддающуюся никакому анализу и от которой невозможно избавиться. Когда говоришь о божественном, нужно иметь смелость мысли и одновременно считаться с границами человеческого разума. Как сказал Робинсон, касаясь вопроса о христологии, «миф является для воображения тем же, чем метафизика для интеллекта» [\[419\]](#); мы пытаемся плыть по морям, которые слишком глубоки для обычного знания. Церковь пришла к выводу, что для свидетельства об Иисусе ей необходимо использовать два языка — божественный и человеческий, причем одновременно, а не последовательно, как это пытались делать в ранней христологии. Необходимо утверждать, что Христос — истинный человек, и что Он «единосущен (homoousios) Отцу». Сын Божий — Бог в вечности (а не полубожественная личность, появившаяся раньше творения мира, как считали ариане), который, будучи посланником Отца, приобрел истинную человечность и никогда уже не лишался ее. И тем не менее Христос никогда полностью не уравнивается с Богом: «Никакое серьезное богословие, древнее или современное, никогда не отождествляло предсуществующего Христа с Богом как таковым, в абсолютном смысле» [\[420\]](#). В свою очередь и человеческая природа

Иисуса не существовала прежде зачатия. Здесь необходимо тщательно следить за терминологией. Почему мы вынуждены использовать терминологию воплощения? Мыслитель «снизу–вверх» должен начинать с описания явлений, которые нужно объяснять. Они определяют характер проблемы, решение которой необходимо найти, и тем самым влияют на характер решения, которое можно считать приемлемым. Суть христианского опыта встречи с Христом заключается в том, что открывающаяся в нем искупительная и преображающая сила столь велика, что описать ее можно лишь метафорически, говоря о новом творении (2 Кор 5:17), новом рождении (Ин 3:3–8) или жизни через смерть (Рим 6:5–11). Никакое осмысление Иисуса не будет убедительным для христиан, если оно не способно объяснить, как это может быть. Я убежден, что эпистемологическим ключом к пониманию природы Христа являются Его действия ^[421]. Филип Меланхтон (Melanchthon) говорил, что «знать Христа — значит знать Его милости...», и это действительно верное начало, но далее он продолжает: «... а не размышлять о Его природах и способах воплощения». Здесь, я думаю, Меланхтон не смог увидеть, что первое естественным образом влечет за собой второе. Для критического реалиста, который руководствуется опытом, чтобы понять суть дела, спасительная встреча с Христом должна поставить вопрос, кем же в действительности является Тот, с кем мы встретились. Только Бог может искупить унаследованный нами грех и неправильность нашей жизни — результат отчуждения от Него. Нас может спасти только действие Бога, а «действующий должен реально присутствовать в самом событии» ^[422]. Верной Уайт выдвинул «критерий моральной аутентичности»: «Пока Бог сам не прошел через страдание, смерть, искушение грехом и пока Он не победил их сам как человек, Он не имел морального права победить их и в остальной части человечества» ^[423]. Искупление человечества происходит благодаря вхождению Бога в человеческую жизнь, а не путем воздействия божественной магии. Воплощение — это то, на что опирается утверждение о возможности достижения всеобщего спасения благодаря жизни и смерти Иисуса. Человеческая природа такова, что искупление не мог бы осуществить просто какой-либо полномочный представитель (древнееврейская идея shaliach'a), пусть даже и получивший вдохновение свыше; оно требует прямого участия

Бога. Поэтому, если Иисус — Спаситель, принципиально важно, чтобы Бог присутствовал в Нем все время во всей полноте. Как говорил Афанасий: «Слово стало человеком, чтобы мы обожились»^[424] и могли стать причастниками божественной жизни, и, следовательно, в Иисусе должен был жить Бог. Но Искупитель — это не гностический Христос, наделенный божественной мудростью, который действительно мог бы быть небесной фигурой в человеческом облике. Тайна нашего спасения, без сомнения, глубже. Здесь нужно не просвещающее воздействие извне, а внутренняя сопричастность. Мы нуждаемся в трансформации, а не в информации. Вот почему докетизм совершенно неприемлем для христианского мышления. Спаситель должен быть истинно и полностью человеком. Согласно знаменитым словам Григория Назианзина, «то, что не воспринято, не может быть искуплено»^[425]. Небесная фигура не имела бы для нас никакого искупительного значения. Мы никак не были бы ей сопричастны. Джон Нокс так формулирует дилемму: «Как Христос мог бы спасти нас, если бы Он не был человеческим существом, как мы? Как могло бы человеческое существо, как мы, спасти нас?»^[426] Позже он перефразировал этот вопрос: «Кто мог бы спасти нас, кроме самого Бога? Как бы даже Он мог это сделать иначе, чем с помощью человеческого существа вроде нас?»^[427] Христианскую мысль движет поиск ответов на такие вопросы. Панненберг писал: «Начиная со Шлейермахера в богословии победило и было широко принятым представление о том, что между христологией и сотериологией существует тесная связь»^[428]; он же выразил определенную озабоченность тем, как бы Иисус не стал всего лишь символом исполнения человеческих надежд и желаний. Мы должны помнить о том, что «Иисус важен «для нас» только в той мере, в какой Он важен сам по себе, важен своей историей жизни, важен как личность, созданная этой историей»^[429]. С этим я полностью согласен. Рудольф Бультман так поставил вопрос об Иисусе: «Помогает ли он мне, потому что он Сын Божий, или он Сын Божий потому, что помогает мне?» Совершенно прав Тиселтон, отвергающий такую постановку вопроса, которую он назвал «совершенно ложной альтернативой»^[430]. Есть здесь что-то вроде «сотериологического круга», в котором действия и существо Христа взаимозависимы. Новозаветные авторы

видели в смерти Иисуса особое спасительное значение: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5:8); «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо» (1 Петр 2:24). Нигде больше нет такого разрыва между свидетельством христианского опыта и богословскими его трактовками, как в вопросе об искупительном смысле смерти Христа. Совершенно не годятся такие, например, теоретические идеи, как обман дьявола (пытавшегося захватить безгрешного, на которого он не имел никаких прав), или умиловивление гневного Бога, или расплата за оскорбление достоинства феодального Господа вселенной. Все наброски теорий подобного рода так же неубедительны, как слабы и субъективны утверждения вроде того, что Иисус давал здесь назидательный образец действия; столь же сомнительны мифологические идеи, объяснявшие все победой Иисуса над Силами. Позвольте мне подчеркнуть, что все это, хотя и весьма неубедительно с точки зрения требований, предъявляемых к серьезным теориям, тем не менее имеет значение в качестве попыток понять явление с помощью моделей^[431] (искупление через крест Христов, прощение грехов и обетование спасительного преобразования), понять то, что было фундаментально важным для христианского опыта в течение столетий. Я согласен с Ф. Юнгом, что «первичен отклик на евангелие искупления, а выражение этого в богословских терминах — вторично»^[432]. Я хотел бы отметить здесь два момента. Первый связан с тем, что Новый Завет смотрит на распятие как на акт самого Бога: «Бог был во Христе, примиряя с Собою мир» (2 Кор 5:19). По словам Бэйли, «милосердное отношение Бога к нам никогда не рассматривалось как результат процесса, а понималось как его причина и источник»^[433]. Юнг подытожил взгляды Афанасия, выраженные в его «Слове о воплощении Бога—Слова», так: «Жертва Христа... была чем-то вроде «самоумиротворения», которое Бог предлагает Богу, чтобы искупить зло, которое есть в Его вселенной»^[434]. Распятие — это вторжение в историю Божьей любви, явленной в Агнце, закланном от создания мира (Откр 13:8). Такое понимание вдохновляет на создание искупительного богословия, противостоящего богословию адопционистскому. Это имеет глубокое значение также для такой мучительной богословской проблемы, как проблема страдания, потому что если Бог был во Христе в Его смерти,

тогда Он поистине наш «сострадалец», изнутри знающий горечь человеческой жизни. «Видя одинокую фигуру, распятую во мраке Голгофы и покинутую всеми, христианин верит, что он видит Бога, раскрывшего свои объятия созданному Им самим, но ставшему чуждым Ему миру, полному страданий» ^[435]. Брайан Хеблтвейт выразил сходную мысль: «Только в том случае, если мы сможем сказать, что Бог сом на кресте «понес наши скорби», мы найдем Его универсальное присутствие «в» страданиях других» ^[436]. Мольтман писал об Иисусе: «Он стал таким человеком, каким мы не захотели бы стать: отвергнутым, проклятым, распятым... Когда распятого Иисуса называют «образом невидимого Бога», смысл этого таков, что именно это и есть Бог, и Бог похож на это» ^[437]. В век Освенцима такое понимание очень притягательно, потому что распятый Христос становится для нас «основой реальной надежды, которая охватывает мир и побеждает его, а также и любви, которая сильнее смерти и может пережить смерть» ^[438]. Второй момент, который я намерен затронуть, это вопрос, почему искупление связано со смертью. По меньшей мере, это означает, что прощение и примирение стоят дорого. Поэтому христианская традиция связывает со смертью Христа тему жертвоприношения. Это не легкое божественное освобождение от зла, как чего-то второстепенного, от чего можно избавиться. По нашему опыту мы знаем, сколь мучительно и с каким трудом дается подлинное прощение, которое признает проступки и нанесенный ими вред. Бэйли задал риторический вопрос о прощении Бога: «Разве процесс примирения ничего не стоит для Него самого? Разве Его прощение дается просто и легко?» ^[439] Так быть не может, и распятие Христа показывает, сколь дорого оно обошлось. Наше примирение с Богом имеет как объективную сторону (Христос сделал для нас то, что мы сами не в состоянии сделать для себя), так и субъективную (мы должны суметь принять и сделать своим то прощение, которое нам дано в Нем). Необходимый баланс между этими сторонами достигается, если вместе с Френсисом Юнгом мы признаем, что объективный язык жертвоприношения получает свое должное применение в богослужении общины искупленных: «Жертву следует трактовать как относящуюся к культовому языку, а не к языку судопроизводства; в этом контексте акт Христа предстает жертвой,

участниками которой должны стать христиане, чтобы получить то, что она дает» ^[440]. Первичный контекст такого культового участия определяется божественным характером таинств крещения и евхаристии. Раннехристианское учение говорит, что «Христос умер за [hureg] грехи наши по Писаниям» (1 Кор 15:3). Вероятно, первые христиане имели в виду прежде всего отрывок Ис 53, где речь идет о Служителе (Отроке) Божьем, который «оправдает многих и грехи их на себе понесет» (ст. 11). Но как может один человек оправдать многих? Утверждение, что Иисус умер «за нас» (Рим 5:8 и др.), безусловно, является основополагающим для Нового Завета. Гренц показывает важнейшее различие между двумя трактовками смерти Христа «за нас»: «При исключаяющей замене страдания, которые жертва испытывает вместо другого, означают, что другому уже не придется страдать. При включающей замене жертва, напротив, делит участь других (такова смерть Иисуса) и тем самым меняет эту участь» ^[441]. Эта идея трансформации через участие — участие не просто в смерти, а в отчуждении от Бога (Мк 15:34; 2 Кор 5:21; Гал 3:13) — кажется мне наиболее продуктивной. Иисус не оплачивал долг, но искупил нашу жизнь, разделив нашу участь. Но как может участие одного искупить многих? Я не думаю, что мы сможем раскрыть полный смысл христианского понимания смерти Христа, если не будем готовы принять представление о такой мере человеческой солидарности, которая чужда индивидуалистическому атомизированному западному мышлению, но отнюдь не так странна, я полагаю, для представителя какого-нибудь африканского племени ^[442]. Для того чтобы событие распятия приобрело универсальное значение, в нем должен быть как человеческий, так и божественный аспект. Новый Завет выдвинул идею солидарности искупленных «во Христе» (en Christo(i)), согласно излюбленному выражению Павла (Рим 6:11; 8:1 и др.), по-разному ее формулируя: Церковь — тело Христово ^[443], Христос — истинная Лоза (Ин 15:1–11), корпоративный подтекст слов «Сын Человеческий». Это непростое понятие и для его адекватного понимания требуется нечто больше, чем просто признание неизбежности социального измерения в каждой человеческой жизни. Иисус — основа Церкви, и не только в первом поколении христиан, но и в каждом поколении. Нокс писал, что «Церковь — это отличительная

христианская реальность» ^[444], но он же отмечал, что ее существование началось вокруг Него и благодаря Ему; Он стал ее творческим центром и во многом определил ее характер. Более того, память о Нем как реальном человеке и продолжающееся осознание Его как Духа–Победителя по–прежнему определяет основы Церкви, и так же будет и впредь ^[445]. Я хотел бы развить это рассуждение и пойти вслед за Мулом, который, тщательно разбирая корпоративную терминологию, относящуюся к Христу, писал, что, согласно Павлу, Он «является «включающей» личностью. Это означает, фактически, что Павел пришел в познании Христа к тому же, к чему приходит любой теист в познании Бога: к понятию личности, превосходящей категорию индивидуального» ^[446]. И здесь снова человеческое и божественное встречаются во Христе. Христианский опыт свидетельствует о спасительном труде Христа и Его корпоративной природе, и это, как я думаю, задает те необходимые условия, с которыми должна считаться любая адекватная христология. На мой взгляд, такой тест явно не пройдут те эволюционные варианты христологии, которые говорят об Иисусе как о «вновь возникшей реальности» ^[447]. Эта идея восходит, по меньшей мере, ко временам Шлейермахера ^[448], чем-то она обязана также Гегелю и Дарвину, но особенно популярна она среди современных авторов из школы науки–и–религии. Пикок говорит о «воплощении» как о возможности того, что «человек [мог] столь сильно отобразить в себе Бога, стать настолько полно открытым Богу, что с Божьего присутствия был снят покров и другие люди смогли Его видеть по–новому, неожиданно и во все возрастающей мере» ^[449]; далее он пишет об Иисусе как о «возникновении–из–непрерывности», как об «уникальном проявлении возможности, которая всегда внутренне присуща природе человека» ^[450]. Пикок в какой-то степени разделяет здесь взгляды пелагианской христологии. Барбур полагает, что «мы можем считать как человеческую, так и божественную активность во Христе продолжением и усилением того, что имело место прежде. Мы вправе думать о Нем как о представителе новой стадии эволюции и новой стадии активности Бога» ^[451]. Уместно спросить, действительно ли на следующей ступени эволюции будут регулярно появляться существа, способные воскресать из мертвых? Торенс пишет: «Западная мысль, начиная с греческой античности,

выработала привычку избавляться от единичных явлений по причине некоего естественного страха перед уникальными событиями» [\[452\]](#). Мы должны преодолеть такой страх, чтобы правильно судить о событии Христа. Иисус сопротивляется тому, чтобы Его подводили под общие категории. В Нем есть нечто более таинственное и более обнадеживающее, чем то, что можно выразить в эволюционных терминах. Чем может быть полезна нам эта «вновь возникшая реальность», если нам самим явно не удалось возникнуть в собственном смысле слова? Есть определенная доля истины в прозрении о непрерывном переходе от человечества ко Христу, которое попыталась выразить эволюционная христология, но она неправильно локализовала место этого перехода. Наша надежда связана не с попытками извлечь как можно больше из возможностей текущего процесса, но с призывом стать участниками во Христе в том грядущем эсхатологическом преображении, которое даст начало новому творению; а оно должно вырасти из семени воскресения Христова. Аналогичные трудности озадачивают сторонников тех вариантов христологии, которые считают Иисуса «окном в Бога». Джон Робинсон утверждает, что тот, кто в полной и высшей мере был человеком и никогда не был ничем иным, кроме как человеком, или чем-то большим, чем человек, столь совершенно воспринял то, что с самого начала было смыслом и целью Божьего самовыражения... что о нем можно и даже следует сказать, что 'Он был Божьим человеком', или 'Бог был во Христе', или даже что Он был 'Бог для нас' [\[453\]](#). Любая концепция воплощения, конечно, подчеркивает то, что Иисус открывает для нас Бога простейшим образом, живя жизнью человека, но если мы будем считать Его жизнь лишь откровением, то придем к гностическому пониманию нашего искупления. Позвольте снова напомнить о моем глубоком убеждении, что нам нужна трансформация, а не просто информация. Иисус — это второй Адам (семя нового человечества), а не второй Моисей (выразитель нового откровения) [\[454\]](#). Не более успешны варианты христологии вдохновения, которые рассматривают Иисуса как человека, который был, как никто другой, открыт божественному вдохновению. Так же, как и рассмотренные выше варианты, они неубедительны потому, что не раскрывают, как это может стать доступным для нас. Подобные функционалистские варианты христологии, где все описано в

терминах усиления божественной активности в Иисусе, не в силах объяснить, каким образом мы можем следовать за «совершенным учеником» [\[455\]](#). Они также не могут отдать должное глубокой христианской интуиции, относящейся к уникальности Христа. Брайан Хеблтвейт пишет: «Слабость теорий искупления, в которых Иисус представлен как «образец для подражания», состоит не только в их субъективности. Намного существеннее их неспособность правильно понять абсолютность этого образца» [\[456\]](#). Именно за это он далее критикует христологию вдохновения Лампе [\[457\]](#). И наконец, подобные христологические теории утрачивают фундаментальное понимание того, что Бог принял на себя тяготы и проблемы человеческого существования, а инкарнационная христология его сохраняет. Гориндж писал: «Расхождение между Лампе и теми, кто придерживается более инкарнационной христологии, состоит в вопросе, разворачивается ли наша жизнь под знаком человеческих возможностей, даваемых благодатью, или же она идет в единстве с Богом, который страдает с нами» [\[458\]](#). Таким образом, нам необходимо найти христологию, адекватную христианскому опыту новой жизни во Христе, чтобы достичь понимания Иисуса в согласии с ортодоксальной традицией, которая говорит о присутствии в Иисусе как подлинной человечности, так и подлинной божественности. И все же, как может Бог присутствовать в человеке, пусть даже и столь выдающемся? Здесь используется представление что Бесконечное как-то фокусируется на конечном, делается проекция божественного пространства на ограниченный мир человека. Такой подход предполагает кенотическую христологию, в которой божественные атрибуты отложены в сторону для согласования с реальными человеческими ограничениями [\[459\]](#). Одна из трудностей, связанных с этой идеей, заключается в ее согласовании с непрерывной властью Бога над вселенной. Уильям Темпл (Temple) прямолинейно и не без некоторой наивности спросил: «Что было со всей остальной частью вселенной в то время, когда наш Господь жил на земле?» [\[460\]](#) Бэйли указывает на более сложные проблемы, говоря о том, что происходило после окончания земной жизни Иисуса: насколько Он остался человеком после ее завершения? была ли здесь на земле только временная теофания? восстановились ли в конечном итоге божественные атрибуты? [\[461\]](#) Подобные

проблемы возникают из-за принимаемого сторонниками этого подхода допущения, что Второе Лицо Троицы было целиком вовлечено в кенотическое событие воплощения. Они как будто бы предполагают что божественная личность была полностью отстранена от дел во время воплощения, в соответствии с примитивной кенотической схемой, которую мы приводили ранее: божественное —>человеческое —>божественное (стр. 144). Такая идея кажется излишне грубой. Были выдвинуты также и другие идеи, например так называемый *extra calvinisticum*. Жан Кальвин учил, что во время земной жизни Иисуса Logos «непрестанно наполнял собою мир точно так же, как Он это делал с самого основания мира» ^[462]. Я считаю, что подобные взгляды стоят того, чтобы им следовать, и наш очерк биполярности отношения Бога ко времени и вечности (глава 3) помогает осмыслить некоторые возникающие в этой связи новые полезные возможности. Я осмелился предположить, что воплощенная жизнь Иисуса связана с временным по-люсом Сына ^[463]. Здесь находится предел того, куда может зайти мыслитель «снизу-вверх» в рассуждениях о столь глубоких богословских вопросах. Я уверен, что это предположение полностью совместимо с сотериологическим подходом, который преобладает в данной главе, потому что для нас как существ воплощенных (и потому с необходимостью живущих во времени) будущая причастность жизни Бога может обретаться только в нескончаемом поиске грядущего мира, развертываемом во времени в ходе исследования неистощимого богатства временного полюса божественной природы. Все божественное, чему человечество может стать причастным, едино с человеческой природой Христа. Он — *totus deus* (всецело Бог), но земной Иисус не есть *totum dei* (весь Бог). Рассматривая свою «аргументацию-снизу», я хотел, начав с человеческой фигуры Иисуса, прийти к неизбежности использования в разговоре о Нем и божественной терминологии. Томас Моррис представил нам «обсуждение-сверху», аргументируя, что: «Христианская весть состоит в том, что не обязательно быть только человеком, чтобы быть в полной мере человеком» ^[464]. В результате этого он пришел к «видению Христа, имеющего два разума» ^[465], в котором всеведущий бесконечный божественный разум «охватывает» конечный и знающий только какую-то часть человеческий ум. Выступая против кенотизма, он писал, что Христос «смирил себя не благодаря тому, что Он

оставил, а благодаря тому, что взял на себя» [\[466\]](#). Лишь просто человеческое должно возникнуть и является преходящим. Согласно Моррису, полная человечность может сочетаться с необходимым существованием, а истинное воплощение — с божественной бесконечностью, самым непосредственным образом. Сложность заключается в соотнесении этой позиции с сотериологией: если преходящесть человека не воспринята полностью, как она может быть искуплена? Представляется, что ее невозможно по-настоящему охватить, если к божественному просто прибавить историчность. Видимо, следует настаивать на том, что погружение Бога-Сына в человека было более глубоким. Представление о кенотическом самоумалении временного полюса божества, на которое мы ссылались выше, является попыткой нащупать более целостное понимание. Стратегия Морриса построена так, чтобы избежать лобового столкновения божественной необходимости с человеческой случайностью, и способ соотнесения одного с другим таков, что мне он представляется несторианским, несмотря на обратное утверждение автора [\[467\]](#). Его подход силен и логичен, но я инстинктивно чувствую, что христология требует более радикального пересмотра нашего образа мыслей, возможно, с включением полярности божественной необходимости/случайности [\[468\]](#) или даже (что бы это ни означало) комплементарности божественного и человеческого в Христе. Загадочный парадокс корпускулярно-волновой природы света был разрешен не путем прояснения классического мышления, а его преобразованием в новый квантовый способ мышления. Мне хотелось бы завершить этот раздел словами, которые я писал раньше о наличии божественного сыновства в Иисусе: Сила мифа и сила реальности сливаются в воплощении. Что может быть глубже истории о том, как Бог принял человеческий облик, сделал себя познаваемым для людей, принял участие в страданиях странного мира, сотворенного им, и раскрыл на кресте свои руки, чтобы объять всю его горечь? Эта история отзывается в самой глубине моей души. И это не просто рассказ о туманной фигуре из древней легенды, а о том, что действительно произошло с конкретной личностью Иисуса Христа, который был странствующим учителем в определенной провинции Римской империи в определенный момент времени. Средоточие христианства — в осуществившемся мифе о воплощении [\[469\]](#).

Он воплотился от Девы Марии и стал Человеком В традиционном учении о непорочном зачатии сочетается присутствие подлинно Божьей инициативы в жизни Иисуса и подлинной непрерывной связи его с человеческим родом. Надлежащие места в происхождении человека Иисуса занимают осенение Духом и послушание Марии. Современная мысль склонна искать здесь скорее несогласованность, чем решение. Если это смешанное «родительство» принять всерьез как чудо Божье — а это столь же абсолютно «неестественное» событие, как и воскресение, с точки зрения повседневного опыта и ожиданий, — не ставит ли это Иисуса вне остальной части человечества? Эта проблема лишь усложняется, если привлечь свидетельства Св. Писания. Воскресение Иисуса описывается во всех основных новозаветных текстах, тогда как непорочное зачатие засвидетельствовано значительно слабее. Известно, что Павел ни разу прямо не ссылается на него (ср. Гал 4:4: «родившегося от женщины, родившегося под законом»). В явном виде о непорочном зачатии Иисуса сказано лишь в двух знакомых повествованиях: у Матфея (1:18–25) и у Луки (1:26–38), причем в первом более прямо, чем во втором. Рассказы о рождении в этих двух Евангелиях сильно различаются (волхвы и бегство в Египет у Матфея и пастухи у Луки). В обоих рассказах есть детали, которые предположительно можно отнести к области легендарных наслоений (движущиеся звезды и ангельские воинства). И все же сами различия свидетельствуют о существовании двух вариантов традиции, имеющих тем не менее общее ядро в описании необычного характера зачатия и рождения Иисуса. Едва ли следует удивляться, что, рассматривая такие проблемы, даже осторожные и консервативные исследователи неуверенно говорят о непорочном зачатии. Касаясь обстоятельств рождения, Додд пишет: «Нет никакой нужды сомневаться в том, что в основе всего этого лежат какие-то факты, но нужна большая дерзость, чтобы осмелиться провести жесткую границу между фактом и символом» ^[470]. Мул говорит о непорочном зачатии: «Я не готов стать в этих спорах на какую-либо сторону» ^[471]. Без сомнения, утверждение символа веры о рождении Иисуса от Девы Марии более всего озадачивает мыслителя «снизу–вверх». И все же следует сказать несколько больше. В некоторых местах Евангелий присутствуют косвенные свидетельства того, что в рождении Христа было нечто

уникальное. В Мк 6:3 Он описан как «сын Марии», что в корне противоречит древнееврейскому способу выражаться, для которого обычны ассоциации сына с отцом; хотя, впрочем, есть и вариантное прочтение текста со ссылкой на «сына плотника и Марии» (что тоже странно). У Иоанна (который многое скорее подразумевает, чем прямо высказывает) иудеи подчеркнуто заявляют Иисусу: «Мы не были рождены в блуде» (8:41). В родословии, приведенном Матфеем (Мф 1:2–16) возмутительным образом появляются «сомнительные» женщины Фамарь и Рахава в списке, где присутствуют главным образом мужчины. Робинсон на основе таких указаний сделал вывод, что «нам дан единственный выбор между рождением от Девы и незаконным рождением» [\[472\]](#). Современные умы определенного склада сочтут самым удобным ДЛЯ себя предположить, что Иисус родился в результате недозволенного соития, но я никак не могу с этим согласиться [\[473\]](#). Эти соображения, вместе с символичностью соединения Божьей инициативы с человеческим согласием, при котором девственное зачатие означало бы появление Эммануила («Бог с нами»), а также уже делавшееся утверждение, что воплощение являет собою единство мифа и истории, убеждает меня в том, что слова «родился от Девы Марии» являются вполне приемлемой частью символа веры для мыслителя «снизу–вверх».

Дух и Церковь

*Святой Дух, Господь, животворящий... Ему так же как
Отцу и Сыну воздаем поклонение и славу Он говорил через
пророков Верим в единую, святую, соборную и
апостольскую Церковь*

Ранняя церковь осознавала, что она обладает опытом присутствия и действия в ней божественной силы, имеющей ни с чем не сравнимую напряженность и личностность. Этот опыт можно было описать в терминологии духа (*ruoch*), которая использовалась в Ветхом Завете по отношению к творению (Быт 1:2), к дарованию сил отдельным людям (Исх 35:30–36:1), к продолжению жизни (Пс 103:29–30), к исполнению грядущих времен (Иез 36:26–27; Иоиль 2:28–29). В древнегреческом и древнееврейском языках слово «дух» означало также «дыхание» или «ветер», и благодаря обширности смыслов, связанных с этим словом, оно годилось для того, чтобы применять его в самых разных случаях. Общим во всех этих случаях является определенность действия и незримость присутствия. Деяния описывают день Пятидесятницы как начало нового воздействия Духа Божьего, более непрерывного и более явного, чем прежде (Деян 2:1–36). Явления Воскресшего завершились, но, как говорит Иоанн, «Утешитель же, Дух Святой.., Дух истины» был послан теперь, чтобы продолжать дело Христово на земле (Ин 14:26; 16:12–15). Отмечаются также особые дары Духа (Деян 8:14–17; 10:44; 19:6), а присутствие и действие Духа подразумевается во всей Книге Деяний, да и в Новом Завете в целом. По мере того, как более поздние поколения стали систематически осмысливать христианский духовный опыт, возникли трудности и споры о том, каким должно быть богословское описание этого феномена? Насколько божественным и насколько личностным должен быть этот язык? Следует ли считать этот опыт таким даром силы, который человек сам может использовать по своему усмотрению, или же это прерогатива божественного присутствия? Понадобилось не одно столетие для достижения согласия в том, что о Святом Духе следует говорить как о божественном третьем Лице, так же, как об Отце и Сыне.

НикеоЦареградс-кий символ веры, принятый в 381 г. на Втором вселенском соборе в Константинополе, зафиксировал такое представление Тем не менее, хотя Дух получил титул «Господа», в соответствии с которым Ему воздается честь, «поклонение и слава», какая-то остаточная неопределенность в учении о Духе сохранилась, потому что о Нем не говорится как о «единосущном Отцу», как это утверждается относительно Сына. В христианской практике такая недовысказанность о Духе во многом так и сохранилась^[474]. Многие верующие готовы признать, что их представления о Духе весьма туманны, поэтому Пятидесятница из всех церковных праздников привлекает к себе наименьшее внимание. В христианском искусстве голубь как символ Духа заметно контрастирует с четкими образами любящего Отца и распятого Сына, а в некоторых средневековых изображениях Троицы отсутствует даже эта неполная степень выражения присутствия Духа. Я убежден, что эта уклончивость нашего мышления и художественного выражения по отношению к Духу отражает глубокую богословскую истину. Он — *deus absconditus*, скрытый Бог, потому что Он действует изнутри, из глубины; Он вечен, Он присутствует в развертывании динамики сотворенного мира и никогда в полной мере не отделяется от этого процесса. По словам Дж. Тейлора, Он — «Бог, действующий анонимно и внутри: внешнее в средоточии»^[475]. В мире наших личностных встреч с Всевышним — Он третий участник, чья невидимая роль состоит в том, чтобы обеспечить такие встречи. «Мы никогда не чувствуем Духа непосредственно, потому что в любом опыте встречи и узнавания Он всегда посредник, который позволяет нам осознать происходящее»^[476]. В структуре нашей духовной жизни Дух — это тот, в ком мы молимся (Рим 8:26)^[477] через Сына к Отцу. Мольтман писал о тех, кто так молится: «Их мольбы раздаются в присутствии Божьем в соответствии с их собственным положением»^[478]. Дух — это Бог с нами со всей спецификой нашей жизни и с той деликатностью любви, которая не переполняет сверх меры тех, кому она даруется. «Отсутствие Бога в Его присутствии — это не просто отчуждение. Это также и освобождение»^[479]. Яркое выражение того, как происходит самоумаление Духа, мы находим в мышлении Восточной церкви. Вл. Лосский писал: «Лица Святой Троицы не Сами

по Себе утверждают, но Одно свидетельствует о Другом. Потому св. Иоанн Дамаскин и говорит, что «Сын есть образ Отца, а образ Сына — Дух». Из этого следует, что третья Ипостась Святой Троицы единственная, не имеющая Своего образа в другом Лице. Дух Святой остается Лицом неявленным, сокровенным, скрывающимся в самом Своем явлении ^[480]. Лосский далее цитирует гимн св. Симеона Нового Богослова: «Прииди, Свет истинный; прииди, Жизнь вечная; прииди, сокровенная тайна; прииди, сокровище безымянное.., прииди, имя превозделенное и постоянно провозглашаемое, о котором никто не может сказать, что оно...» Однако св. Григорий Назианзин писал: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такою ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание» ^[481]. Здесь речь идет о постепенном раскрытии откровения (ср. Ин 16:14–15), что соответствует растущему признанию церковью первых веков истинно богословского статуса Духа. Хотя Он и скрыт в глубинах, мы все же не должны говорить о Его полной невыразимости, иначе о Нем просто нечего будет сказать. Одна из самых первых трудностей понимания состояла в том, как Дух связан со Христом и Богом–Отцом. Является ли Он тем самым Духом Божьим, как Его понимали в ветхозаветные времена, или же это Дух Христов, который продолжает дело Христово на земле после Его вознесения, или же, наконец, мы здесь встречаемся уже с третьим божественным Лицом? Не удивительно, что здесь было достаточно причин для первоначального смущения. у Павла есть одно место (Рим 8:9), где он, как представляется, использует слово *рпеита* во всех трех смыслах. В конце концов церковь решила, что самым лучшим способом правильно выразить суть христианского опыта будет признание Духа третьим божественным Лицом, тесно связанным с Отцом и Сыном, но без отождествления с ними. Одной из причин этого было, я думаю, то, что встречи с Богом бывают разными. Встречи со Христом имеют очень резкую фокусировку, а встречи с Духом — более размытую. «Опыт Духа — это вдохновение, а Слово воспринимается как откровение» ^[482], — писал Тейлор. Лосский обратил внимание на другой аспект различия между Словом и Духом: «Христос становится единым образом присвоения для общей природы человечества; Дух Святой сообщает каждой личности, созданной по образу Божию, возможность в общей природе осуществлять

уподобление» ^[483]. Первый заключает в себе судьбы каждого из нас, а второй придает каждой из них индивидуальную неповторимость. Когда в день Пятидесятницы огненные языки сошли на апостолов, они представлены как «разделяющиеся» (*diamerizomenai*), которые «почили по одному на каждом из них» (Деян 2:3). Павел, рассуждая о дарах Духа, говорит об их разнообразии среди тех, кому они были даны (1 Кор 12:4–11). Здесь лежит ключ к пониманию того, почему мы говорим о Духе как о личности, а не как о безличной силе или энергии. Тейлор писал: «То, с чем мы встретились, — это не только энергия, но еще и форма; не только движение, но еще и направление; не только святость, но и праведность» ^[484]. И я добавил бы: «Не просто общее, но еще и частное». Тот, кто создал общину Церкви, должен быть личностью, т. е. быть способным к встречам с людьми как индивидуально, так и в их единстве. Другой аргумент в пользу отказа от языка сил и энергий, когда речь идет о Духе, дает внутреннее чувство, что Он участвует не только в действии, но и в страстях. Павел писал о стенаниях сотворенного и о наших стенаниях и добавлял к этому, что Дух присутствует «воздыханиями [лучше «стенаниями», поскольку в греческом корень тот же] неизреченными» (Рим 8:22–23, 26; сравн. Еф 4:30). Иначе и быть не может при бесценных подлинно личностных встречах. Тейлор считает скрытое присутствие Духа основой того опыта раскрытия, при котором возможно проникновение за поверхность вещей, в их сердцевину, и в такие моменты «оно способно превратиться в Ты» ^[485]. Дух, следовательно, является невидимым носителем подлинно личностного, Он — соединительная черточка в словосочетании «Я–Ты», обозначающем суть личностного отношения ^[486]. Дух, который не имеет своего божественного образа внутри Троицы, создает этот образ по мере того, как преображает человечество. Вл. Лосский писал об эсхатологии: «И тогда это незнаемое Божественное Лицо, не имеющее Своего образа в другой Ипостаси, явит Себя в обоженных человеческих личностях, ибо образом Его будет весь сонм святых» ^[487]. Тот факт, что Дух освящает, является еще одним аргументом в пользу Его божественности, потому что только поистине божественное может действительно спасти и преобразить ^[488]. Другим следствием божественности Духа является то, что, каким бы исключительным и важным ни было Его действие в

истории церкви, ограничиваться им, конечно, нельзя. Бог не принадлежит никакой отдельной группе. «Когда же придет Он, Дух Истины, Он введет вас во всю истину» (Ин 16:13), и если это верно, значит, мы должны понимать это как действие во всех вопрошаниях общин, ищущих истину, в том числе в духовных исследованиях других религиозных традиций, и в физических исследованиях в научной традиции. Понятие «внешнее в средоточии» в порядке творения в христианстве встречается не раз. Можно вспомнить в этой связи о духовности кельтов и францисканцев, которые отличались своей близостью к природному миру. На первый взгляд, положения о Космическом Духе могут показаться слишком проблематичными в свете нашего современного знания физических процессов. Если бы действительно было невозможно их принять, трудность была бы непреодолимой, потому что с богословской стороны картина реальности получилась бы совершенно неудовлетворительной: наши ожидания действия Духа были бы ограничены только глубинами человеческой души. Панненберг прямо ставит эту проблему перед нами: Современному богословию недостает доктрины о Святом Духе, которая соответствовала бы широте библейского понимания Духа. Подобная доктрина потребовала бы определенной переоценки того, что мы знаем о причинах жизни. Можем ли мы и сегодня продолжать говорить о «духовном» происхождении всей жизни? Какой смысл будут иметь эти слова в отношении к явлениям и структурам жизни, исследованием которых занимается биология? ^[489] Ответ Тейлора мог бы быть таким: Если мы мыслим о Творце всего сущего, мы должны всегда находить Его внутри твари. И если Бог действительно внутри, мы должны находить Его в самих процессах, а не между ними. Мы знаем теперь, что нет никаких «между», нет никаких особых точек, которые можно понять как места особого вторжения Бога в мир. Процесс непрерывен от начала до конца. Природа вся едина, это хитон без швов... Если рука Божья распознается в этом продолжающемся творении, нужно искать ее не в отдельных эпизодах внедрения в мир, не в разрывах в процессах, а в самих процессах ^[490]. Я думаю, что на самом деле современные научные прозрения помогают нам понять, что все это значит ^[491]. Отвергнуть божественный интервенционизм, удобный в ряде отношений, вовсе не значит принять деистические представления о самодостаточной вселенной, история которой

развертывается по заданному и неизбежному пути. Я обосновываю в этих лекциях, что представление о божественном взаимодействии с миром, осуществляемом в глубине космических процессов путем введения новой информации в ее открытую и гибкую динамику развития, находится в полной гармонии с активностью Духа, «реальной во внутреннем измерении бытия». Как бы скрыто ни было действие Духа, как бы трудно ни было богословское описание Его божественной природы, все же, как я считаю, это те вопросы, которые необходимо обсуждать. Слишком часто идея Духа используется как размытое выражение божественного присутствия во-обще, без достаточного внимания к тому, что, собственно, это значит. Авторы школы «наука и религия» не являются исключением. Дух должен быть больше, чем религиозным обозначением «оптимистической стрелы времени», которую наука различает своими средствами, — стрелы, ведущей от простоты к сложности. Он должен активно действовать внутри этого плодотворного процесса развертывания мира, ведущего вселенную к высшим уровням ее полноты. Поэтому совсем не достаточно утверждения Артура Пиккока, что «в христианской традиции Бог как «Дух Святой» — это непрерывная творческая сила, которая проявляет себя в стремлении достичь на всех уровнях существования форм, соответствующих замыслу» ^[492]. Непрочная плодотворность космической истории — это не только результат движения к сложности, но и стремление и действие личного Духа внутри нее. Скрытость Его работы делает невозможным обоснование этого утверждения иначе, чем верой, мотивированной убеждением, что приход в мир сотворенной личности является самым важным событием космической истории. И здесь не следует затушевывать принципиальные различия, как не следует использовать Духа просто в качестве удобного религиозного общего знаменателя. Я уже выступал против христологии вдохновения, и меня совсем не радует ситуация, которая, кажется, нравится Пиккоку и в которой, по его словам, «не делается никаких усилий, чтобы различить то, как Бог открылся в Иисусе и как Он может проявить себя в нас самих» ^[493]. (Сходные мысли можно найти также и у Барбура ^[494]). Если Дух внеи-в-средоточии, то Его присутствие и деятельность должны быть чем-то большим, чем общее ощущение, увиденное через богословские очки. И Пикок (по крайней мере, в своих ранних работах), и Барбур

склоняются к панентеизму, в котором божественное и космическое частично уподоблены друг другу. Я же, напротив, убежден, что важно сохранять четкое различие твари и Творца ^[495] (и это, как я намерен показать в следующей главе, имеет не последнее значение, если считать Бога основанием надежды, независимой от физических процессов). Работа Духа в продолжающемся творении, возможно, не является совершенно отделенной от течения физических процессов, но я не думаю, что их можно просто отождествить. Работа Духа в нашей жизни, возможно, не отделена полностью от наших личных решений, но парадокс благодати состоит в том, что их также нельзя отождествить. В традиционном христианском богословии только Сын считается воплотившимся, ставшим истинно человеком и принявшим форму твари. Дух в космосе не воплотился. Пневматология и христология не должны отождествляться. Панентеистическое затушевывание различия между тварью и Творцом означает неспособность должным образом принять опыт неотмирности Бога, а также ведет к усложнению проблемы зла и подрыву корней христианской надежды, к замене ее на иллюзорный эволюционистский оптимизм. Я убедился, что об этом лучше говорить в отрицательных терминах, чем в утвердительных; лучше более четко выразить то, что я не могу принять, чем то, что я хочу утвердить. Работа Духа скрыта в потоке идущего процесса, но его сила проистекает из присутствия божественного будущего в глубине самого процесса. Если бы АУ не был также и трансцендентным, Его имманентность обернулась бы характерным для Спинозы отождествлением Бога и природы. Как таковой, Дух есть залог или гарант (arrabon) будущего исполнения, ибо «дан нам залог Духа» (2 Кор 5:5). Я к этому еще вернусь. Он говорил через пророков Роль Духа — вдохновителя Св. Писания — считалась отцами достаточно важной для того, чтобы уделить ей строку в символе веры. Я уже касался раньше вопроса о природе и назначении Библии ^[496], и не хочу повторяться. Мы опять приходим к тому, что отношения Духа с тварью настолько сложны, что их не удастся распутать до конца. Писание возникло из вдохновения, а не под диктовку; в нем наложились друг на друга непреходящая истина о Боге и те обусловленные культурой средства ее понимания и выражения, которые использовали авторы текстов. Утверждение, что Новый Завет вдохновлен Духом, подкрепляется тем фактом, что за тот краткий

период времени, за который он был написан, появились Павел, Иоанн и автор Послания к Евреям — три выдающихся мыслителя, чьи творческие прозрения так и не были превзойдены в последующей истории богословия. Библия не является неким божественным учебником, в котором мы можем без особых трудностей находить прямые ответы на все свои вопросы. Я считаю, что понятие «классика» ^[497] лучше всего выражает духовную силу и значение Св. Писания; оно укоренено в своей собственной эпохе, но благодаря своей универсальности способно говорить через века с любыми поколениями. Но эта классика не является просто повествованием, иллюстрирующим общие истины, а сохраняет особенности исторической конкретики. В Библии описаны основополагающие события, которые сформировали древнеизраильский духовный опыт встреч с Богом, а также жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа, и на этой неустранимой основе должно строиться целостное христианское понимание. Представленное в Библии описание не является простой хроникой событий — повествование дано так, что открывает доступ к внутреннему смыслу, к сути происходящего в глубине описываемых событий (Евангелия имеют биографическую основу, но это не биографии). Такова сила классики, и уж тем более такой великой духовной классики, как Библия; эта сила заключается в способности по-новому говорить с каждым поколением читателей, открывая все новые истины не под влиянием изменяющихся во внешнем мире обстоятельств, а благодаря все более глубокому проникновению в смысл текста. Когда наши современники встречаются с древними писаниями, для их понимания необходимо достижение творческого слияния «двух горизонтов» ^[498] — автора и читателя. Из внутреннего напряжения между прошлым и настоящим может прийти более глубокое постижение, в рамках которого не будет ни отрицания необычности далекой от нас культуры, ни судорожного желания ограничиться только перспективой XX столетия. Вот что говорит Тиселтон о герменевтической задаче: «Мы должны и сохранять дистанцию, и быть открытыми к тексту, который сам приведет к тому, чтобы соединить оба горизонта» ^[499]. Лишь таким образом мы можем надеяться достичь того, что Шлейермахер считал герменевтическим парадоксом, — «понять автора лучше, чем он сам понимает себя» ^[500]. Есть еще два вопроса, о которых я хотел бы сказать. Один из них

связан с тем, что активность Духа по отношению к Св. Писанию не ограничивается только авторским творчеством. Дух действовал также при формировании и одобрении церковью библейского канона, при развитии понимания священных текстов в рамках церковной традиции. Как по происхождению, так и при интерпретации, Писание не есть внутренне бессвязный набор текстов, но, поскольку оно возникло в церковной общине, оно продолжает свое существование в контексте ее герменевтического наследия. Джеймс Бар напомнил нам, что Библия как таковая — это своего рода сжатая традиция, нараставшая из века в век путем включения в себя все новых и новых текстов, охваченных смысловым единством. Говоря о Ветхом Завете, он писал: «Писание удивительным образом очертило традицию в рамках библейского периода» ^[501]. Те, кто верит в Духа Святого, легко признают, что Он действует в ходе развития доктрины и что это развитие должно сохранять преемственные отношения с библейскими корнями ^[502]. Упоминание о каноне позволяет мне перейти ко второму вопросу. Со спецификой христианского опыта связано, как мне представляется, стремление принять Писание всерьез, во всей его полноте. Попытки ограничиться тщательным отбором излюбленных фрагментов, по моему, недопустимо обедняют общую картину. Я вовсе не считаю, что все части Библии имеют одинаковую духовную ценность, и, к примеру, Послание Иуды столь же ценно, как и Евангелие от Иоанна, а Книга Эсфирь так же важна, как и Второисайя. Очевидно, ценность меняется от книги к книге, очевидно и то, что на библейских страницах присутствуют явные противоречия и отнюдь не поучительные случаи. И все же, исходя из соображений, которые мне трудно выразить более ясно, я чувствую, что должен использовать каждую часть Писания подобающим образом и в соответствии с теми возможностями, которые они в себе несут. Только в таком случае мы увидим сопряженность беспорядочности и надежд в нашей жизни с беспорядочностью и надеждами, показанными в Св. Писании. Никейский символ веры непосредственно подошел к полному выражению тринитарной доктрины. В нем представлены три божественных Лица, но таинственная сторона их взаимоотношений не выговорена до конца. В более поздних формулировках, таких, как *Quicumque Vult* (в так называемом Афанасьевском символе веры), были попытки восполнить эту нехватку, но они не получили статуса

вселенского символа. Ясно, что решение богословской задачи не было доведено до конца, однако ясно и то, что такое решение может быть вне рамок ограниченных возможностей человеческого мышления. Богословы различают божественную сущность (Бога–в-себе) и божественную энергию или икономию (Бога, как Он проявляется в своем взаимодействии с тварью). Мыслителя «снизу–вверх» волнует вопрос об икономии Троицы. До сих пор целью моих лекций было раскрытие путей понимания и выражения опыта встреч с Богом как с Отцом (трансцендентным Творцом), как с Сыном (который открылся, воплотившись в Иисусе Христе) и как с Духом (работа которого проявляется в процессе нашей жизни и космической истории), при сохранении основополагающих интуитивных представлений о едином Боге, идущих от иудаизма. Мыслитель «снизу–вверх» видит с одной стороны ценность и необходимость дальнейшего обсуждения того, что относится к сущности Троицы и Ее имманентной стороне, с другой стороны он поражается уверенности, с которой многие богословы говорят о невыразимой тайне божественной природы. Столкнувшись с разговорами о *perichorssis*'e, об отцовстве и об исхождении, он часто удивляется: «А откуда они это знают?» Более глубокое обсуждение этих вопросов выходит за пределы моей компетенции, поэтому я удовлетворюсь здесь только некоторыми простыми наблюдениями. Первое из них связано с тем, что, какой бы ни была теоретическая сторона рассмотрения тринитарного вопроса, его происхождение связано с попытками церкви адекватно выразить тройственный характер опыта встреч с Богом. Павел чувствует необходимость постоянно говорить о Боге–Отце и Господе Иисусе Христе и Духе Божьем и Духе Христовом (Рим 1:7; 8:9). Это и стало ведущей силой тринитарного мышления. Возвещение Единого в Трех и Трех во Едином — это не мистическая арифметика, а итог осмысления опыта. В науке хорошая идея поражает своей способностью объяснить явления, отличные от тех, что стали причиной ее выдвижения. Дирак придумал уравнение для описания релятивистского поведения электронов — и вдруг, посмотрите-ка! — оно оказалось в состоянии объяснить и их загадочное магнитное поведение. Когда идея неожиданно оказывается столь плодотворной, мы убеждаемся, что мы на правильном пути. Учение о Троице, я думаю, открывает такие же возможности проливать свет на то, что раньше было неясным. Мы

хотим говорить о Боге как о личности, но понимаем, что Он — больше чем личность, во всяком случае, как мы ее понимаем. Нет сомнения, что здесь слишком грубы аналогии с непонятностью шестигранного куба для жителя двумерной плоской страны, но все же образ триипостасного Бога некоторым образом указывает на богатство трансперсональности, которую мы не можем ясно представить в силу ограниченности возможностей нашего разума. Для Восточной церкви характерно более серьезное отношение к «социальному» характеру общения божественных Лиц Троицы, в отличие от большей части западной мысли, скорее склонявшейся к тому, в чем ее упрекал Мольтман, — к «христианскому монотеизму» ^[503], который сводил тринитарность к минимуму. «Социально» понятая Троица освобождает нас от статической и нарциссической интерпретации великих слов «Бог есть любовь» (1 Ин 4:16) и дает нам более динамичное представление о сути божественной агаре, а также божественной природы. Иоанн Зизиулас выразил специфику восточной веры так: «Бытие Божье — это бытие в отношении: без понятия общения невозможно говорить о бытии Божьем... Немыслимо говорить о «едином Боге» прежде чем отметить, что это Бог, который есть «общение», или, говоря иначе, что это — Святая Троица» ^[504]. Впрочем, и здесь надо отдать должное Западу, реляционная модель Троицы у Августина (в которой Бог — это Любящий, Сын — Возлюбленный, а Дух — Любовь, которой они обмениваются) по содержанию близка к идее динамического взаимообмена; хотя Гантон критиковал аналогии Августина за то, что они связаны с «взглядом, что неведомая субстанция поддерживает собой все три Лица, а не конституируются их взаимоотношениями» ^[505]. Троица — это не божественный эпифеномен. Представление о бытии как общении отчасти созвучно манере современной науки говорить о физическом мире. Появление теории относительности и квантовой механики заменило Ньютоново представление о мире как множестве изолированных частиц, движущихся по собственным траекториям во «вместилище» абсолютного пространства, на другую картину, гораздо лучше показывающую взаимосвязанность всего сущего — и в описании, и в поведении. Внутренняя взаимозависимость есть и в картине единства пространства и материи, наблюдателя и наблюдаемого. Части квантовой системы сохраняют свойства

нелокальной «совместности–в-разделенности», как бы далеко они ни оказались пространственно. Торенс особо выделил это современное поколение «онтореля–ционных понятий» и сравнил их со средневековыми тринитарными идеями Ришара Сен–Викторского ^[506]. Юрген Мольтман, рассматривая тринитарные вопросы, особо выделял значение Голгофы как божественного события: «То, что произошло на кресте, следует понять как событие в отношениях между Богом и Сыном Божиим» ^[507], событие, при котором «Сын испытал смерть, а Отец испытал смерть Сына» ^[508]. Согласно его пониманию, «всякий, кто говорит о Троице, тем самым говорит о кресте Иисуса и не должен рассуждать в терминах небесных загадок» ^[509]. Утверждение, будто то, что доступно нашему познанию (крест), является реальной основой для понимания сути (тайны божественной природы), есть своего рода богословский реализм. Вспоминается в этой связи известное приравнивание Карлом Ранером (Rahner) Троицы как икономии к Троице как сущности ^[510]. Можно вспомнить также забавный лозунг научного реалиста «эпистемология моделирует онтологию» ^[511], утверждающий возможность понять физический мир в нашей встрече с ним. Тройственность нашего религиозного опыта должна отражать тройственность Бога. В богословском плане все виды реализма опираются на согласие Бога, потому что Он не поведет нас в ложном направлении ни в откровении о Самом Себе, ни в отношении того, как работает сотворенный Им мир. Надо отметить, однако, что многое из сказанного Мольтманом о Боге и кресте имеет бинитарный характер; лишь после завершения основной части его рассуждений речь идет о «Духе, который оправдывает безбожника, исполняет предреченное с любовью и даже воскрешает мертвого» ^[512]. Не является ли это еще одним примером скрытости Духа? И не в этом ли объяснение того, почему Иисус столь мало учил о Святом Духе? Евангелия связывают с действием Духа важнейшие события зачатия Иисуса (Мф 1:20; Лк 1:35), Его крещения и последовавших искушений (Мк 1:9–13 и пар.), но дальше о нем говорится мало ^[513], если оставить в стороне особый случай рассуждений Иоанна. Бинитарное впечатление при чтении Нового Завета возникает часто, но все же последующий церковный опыт по–нимания Духа подвел церковь к тому, чтобы отклонить все менее значимое, чем тринитарное учение. Я уже писал ^[514], что

богословие зависит от содействия «логики, основанной на литургии». Учение о Троице возникло из христианской необходимости говорить в богослужении: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу», исходя при этом из опыта молитвы в Духе к Отцу через Сына ^[515]. Как говорил Григорий Нисский: «Понятия создают идолов. Только чудо понимает» ^[516]. Верим в единую, святую, соборную и апостольскую Церковь. Ни один ученый не будет отрицать важность совместной работы в рамках традиций сообщества, благодаря которому каждый овладевает профессиональным умением научного поиска, проходя от ученичества до зрелого мастерства в научном труде ^[517]. Это верно и по отношению к одиноким гениям, вроде Генри Кавендиша или Альберта Эйнштейна, и по отношению к великой армии честных тружеников. Такое утверждение вовсе не означает, что не бывает ситуаций, когда люди, способные на необычные и верные прозрения, оказываются одинокими и становятся в оппозицию к большинству, разделяющему общепринятую точку зрения.

В геофизике был свой «Афанасий против всей вселенной» Альфред Вегенер (Wegener), который упорно отстаивал идею дрейфа материков вопреки всем другим мнениям на этот счет. В конце концов его теории были признаны научным сообществом, и он победил так же, как когда-то Афанасий одолел ариан. Я уже достаточно много сказал о том, почему я убежден, что ни в коем случае конечное оседание интеллектуальной пыли не обуславливается постепенным и неохотным согласием под влиянием мощной пропагандистской машины (глава 2). Причины таких изменений существуют, но они появляются внутри и при участии сообщества, ищущего истину. Те, кто утверждает, что мы живем уже в постсовременную эру, часто приводят в качестве одного из важнейших ее признаков тот факт, что важную роль в организации нашей жизни играет сообщество. С философской точки зрения это означает, что понятие личности должно быть признано не совпадающим с понятием индивида, поскольку личность вносит во внутреннее состояние индивида определенную матрицу внешних отношений. Аласдер Макинтайр писал, что моральную теорию следует рассматривать в рамках социальной практики (praxis) сообщества, и в качестве образцового примера такого подхода он приводит устав св. Бенедикта' ^[518]. Все это делает современные условия благоприятными для принятия идеи о том, что христианская

община, церковь, должна найти свое место в узких границах символа веры. Конечно, было бы чрезмерным упрощением считать церковь богословским эквивалентом научных сообществ, о которых я говорил раньше; это означало бы упустить слишком важные аспекты ее природы, о которых постоянно свидетельствуют члены церкви. Научное сообщество оборачивается назад, чтобы взять в прошлом прозрения и накопленные знания предшествующих поколений ученых и использовать их в качестве стартовой площадки для будущих открытий. Церковь тоже постоянно обращается к прошлому, к смыслу основополагающих событий и накопленному пониманию, воплощенному в традиции, но ее обращенность к надежде в будущем не имеет аналога в мирской жизни. В богословских терминах церковь — это не только историческое сообщество, но также и эсхатологическое сообщество. Эта двuasпектность выражается также и в двойственности языка. Модус прошлой истории выражается в керигме (возвещении) и традиции, а эсхатологический модус выражается в доксологии (ср. восхваления в Откр 4; 5:6–14; 7:9–12 и др.). Именно Дух играет основную роль в созидании эсхатологической ориентации церкви, потому что, напомним, он есть аггабдп — гарант предвидимого, того, чему надлежит быть (2 Кор 1:22; 5:5; Еф 1:14). Зизиулас выразил это, причем даже и в отношении ко Христу, когда писал: И так, если становление в истории — это прежде всего домостроительство Сына, то в чем же тогда вклад Духа?.. Он состоит в том, чтобы освободить Сына и Его домостроительство от гнета исторической необходимости. Если Сын умирает на кресте, подчиняясь таким образом исторической необходимости, то именно Дух поднимает Его из мертвых [\[519\]](#). Мыслитель «снизу–вверх» спросит, где же корни того опыта, который побуждает церковь говорить о себе не только в исторических терминах, но еще и в терминах, выводящих за пределы истории. Ответом должно быть ее участие в евхаристии. Зизиулас писал: «евхаристия конституирует бытие Церкви» [\[520\]](#). В нее вовлечены и Христос, и Дух; и историческая память, и эсхатологические чаяния; и *anamnesis* (нынешнее участие в прошлой реальности), и *epiclesis* (призывание Духа, чтобы Он нисшел к нам), и *κοινωνία* (сопричастность всех в вечной жизни Христовой). И в главном евхаристия имеет особый характер, выраженный словами «уже, но еще не»: «Ибо всякий раз, как

вы едите этот хлеб и пьете чашу, — вы смерть Господа возвещаете, пока Он не придет» (1 Кор 11:26). Это одновременно и воспоминание о Голгофе, и предвидение небесного пира в Царстве Божьем. Я хотел бы дополнить это своим личным свидетельством того, что действительно здесь, в реально совершаемой ныне евхаристии, есть таинственный, но несомненный опыт встречи с прошлым событием и будущей надеждой. Если евхаристия имеет столь важное значение, то возникает вопрос, почему она не получила формального признания в символе веры. Ответ, я думаю, таков: в духовной жизни церкви она столь центральна, столь знакома и понятна всем, что не было никакой нужды прямо на нее ссылаться. Так же точно и опыт спасения во Христе был столь очевиден для ранней церкви, что теории искупления появились позже, в ходе последующего развития мысли; так же и опыт реального присутствия Христа в таинстве столетиями переживался непосредственно, пока не начались искусственные дебаты о способе и характере этого присутствия, которые внесли немало смущения в христианский мир. Многие века христиане произносили символ веры не иначе как в контексте евхаристии. Точнее, такой подход зарождается в V веке и связан со стремлением отмежеваться от ересей, тогда как первоначальный символ веры был более тесно связан с крещением. Кажется вполне вероятным, и не в последнюю очередь благодаря тому, что синагога уже имела свое собственное исповедание веры в виде «Слушай, Израиль» (Shema), что христиане, собиравшиеся для преломления хлеба, прежде всего связывали это действие с активным выражением исповедания своей веры в Бога, и эта великая благодарственная молитва (anaphora), средоточие евхаристии, с самого начала христианства, насколько можно проследить в прошлом, всегда включала в себя великие темы творения и искупления ^[521]. В моих собственных, спотыкающихся и неадекватных попытках по-нять реальное присутствие Христа в этом таинстве ^[522], я пришел к тому, что, в соответствии со многими современными рассуждениями на эту тему, евхаристия — это целостное действие собравшейся общины верующих, которое совершается с их дарами хлеба и вина, помещенными на алтаре. Такое понимание делает постижимым присутствие Христа и действие Духа и освобождает нас от квазимагического отношения к этим элементам вне их связи с таинством как целым. Я писал, что «хлеб и вино некоторым образом

становятся неотъемлемой частью целостного евхаристического действия, которое не является ни отстраненно магическим, ни только лишь символическим»' [\[523\]](#). Роль этих элементов в эсхатологическом действии евхаристии в каком-то смысле связана с космическим предназначением — искуплением не только человечества, но и природы — это и должно быть целью Творца по отношению к Его творению как целому. Для успешной христианской экклезиологии необходимо как высокое понимание смысла человеческой солидарности, так и должное восприятие онтологической реальности причастия. Зизиулас делает такой подход основой своей богословской концепции, когда пишет в связи с Троицей: «Только причастие дает возможность подлинно «быть»: без этого ничто не существует, даже Бог» [\[524\]](#). Труднопонимаемую нелокальность, или единство-в-разделенности, которая обнаружилась в квантовой теории [\[525\]](#), можно считать слабым отражением основополагающей роли взаимосвязи, ключевая роль которой видна даже при изучении первоисточков физического мира. Классическое выражение целостного характера церкви заключается в ее названии «тело Христово» [\[526\]](#) (Рим 12:3–8; 1 Кор 12:12–27; Еф4:15–16). Корпоративные подтексты имени «Сын Человеческий» звучат здесь в полный голос. Зизиулас выразил это с парадоксальной силой: «Христос без своего тела — уже не Христос, а индивид худшего рода» [\[527\]](#). Это, я думаю, означает, что если не существует способа нашего инкорпорирования во Христа, мы вынуждены находиться в состоянии предельной безнадежности нашей личной неадекватности, а Иисус остается для нас всего лишь дразнящим недостижимым идеалом. Основное требование христианской жизни состоит в том, чтобы признать нашу гетерономность. Мы не способны прожить жизнь в одиночку, и Его служение состоит в том, что вместе мы обретаем совершенную свободу. И снова повторяю, что евхаристия дает эмпирическое выражение этих идей. «Так как хлеб — один, то мы многие — одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10:17). Литургическая сила этих слов нередко, к сожалению, ослабевает от того, что мы используем на богослужении отдельные облатки, а не цельный хлеб. Нельзя говорить о высокой сути святой кафолической и апостольской Церкви без того, чтобы отдавать себе отчет в

существовании дистанции между идеалом и реальностью. Не без иронии отметим, что евхаристия, которая понимается богословами как основание единства, исторически была основанием разделения, и церковные подтексты различных наименований литургии — Месса, Святое Причастие Трапеза Господня — слишком явно напоминают об этом. Я лично выступаю не столько за органическое единство между церквями, сколько за допущение к полноте братского евхаристического общения членов разных церквей, чтобы народ Божий собирался бы за столом Господним без каких-либо исключений ^[528]. Я думаю о противоречивости христианской истории. Это не только такие ужасные дела, как крестовые походы, инквизиция или религиозные преследования, но также чувство страха и никчемности, присущее как нашей, так и церковной жизни. Ницше сказал: «Его ученики должны были бы выглядеть более спасенными, чтобы я уверовал в их Спасителя» ^[529]. Но существует, однако, и продолжающееся реформирование и обновление, которые верующий связывает с работой Духа. Времена крестоносцев — это одновременно и времена св. Бернарда и цистерцианцев, св. Франциска и братьев-миноритов. Церковь — не только *semper reformanda* (всегда нуждается в реформах), но также и *semper reformata* (всегда реформируема). Она — сообщество грешников на пути к спасению. Церковь живет в напряжении между «уже» и «еще не», сохраняя в своей институциональной форме капитал своего исторического прошлого и будучи при этом открытой к дарам Духа на своем пути к эсхатологическому будущему. Церковь — это место, где осуществляется христианская работа (*praxis*), где община осуществляет опыт жизни в послушании, свидетельствуя о пути Христа. Эти лекции очень концептуальны по тону, но религиозные идеи, которые мы попытались здесь обсудить, не предназначены для отстраненного изучения. Их принятие влияет на сам образ нашей жизни. Мы все знаем слова Маркса: дело заключается в том, чтобы изменить мир, а не только объяснить его; но ясно и то, что оба эти действия внутренне взаимосвязаны. Есть практический круг, связывающий понимание и деятельность: мы должны объяснить, чтобы выделить основу для действия; мы должны быть готовы к действию, показывающему преданность вере. Роман Грэма Грина «Тихий американец» показывает, сколь опасны добрые намерения, не

опирающиеся на умение различать. Христианский *praxis* особенно подчеркивали представители южноамериканского богословия освобождения ^[530]. Их общины, поставленные перед задачей ответить на призыв Евангелия в ситуации гнета и лишений, являются свидетелями подлинно христианского понимания «снизу–вверх». Тем не менее их прозрения не могут стать образцом ААЯ всех, потому что часто связаны с революционными политическими программами. Есть великое множество разных видов христианского практического служения, формы которых зависят от контекста, как любил подчеркивать еще св. Франциск Сальский. универсальна только Церковь, где бы она ни была, и она призвана выразить свою веру в действии: Если брат или сестра наги и лишены дневного пропитания, и скажет им кто из вас: идите с миром, грейтесь и питайтесь, но не дадите им необходимого для тела, — какая польза? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе. (Иак 2:15–17).

Эсхатология

Ожидаем воскресения мертвых и жизнь будущего века

Космологи не только всматриваются в прошлое. Они также пытаются взглянуть в будущее. Если мыслить космически, то история вселенной — это гигантская и нескончаемая борьба между силой Большого Взрыва, разносящей галактики прочь друг от друга, и противодействующими силами гравитации, пытающимся сблизить их. Эти силы настолько сбалансированы, что мы не знаем, какой достанется победа. Рассмотрим два разных сценария. Если расширение возобладает, то разбегание галактик будет продолжаться всегда. А в каждой галактике силы гравитации будут конденсировать материю так, что появятся огромные черные дыры, которые в конце концов в ходе разнообразных физических процессов превратятся в низкоуровневую радиацию. При таком сценарии, конец вселенной будет печальным. С другой стороны, если победит гравитация, нынешнее расширение вселенной когда-нибудь приостановится и сменится сжатием. И то, что началось Большим Взрывом, кончится большим схлопыванием: вся вселенная сожмется обратно в одну раскаленную сингулярную область, своего рода космический тигль. Ни одна из описанных катастроф не произойдет завтра; до них еще десятки миллиардов лет. Тем не менее вселенная, так или иначе, обречена на безотрадный конец, а человечество окажется лишь недолгим эпизодом ее истории. Эта перспектива может показаться печальной и перечеркивающей все религиозные утверждения о том, что история вселенной имеет какую-то цель. Бертран Рассел однажды написал: «Только на эшафоте этих истин, только на твердой основе безжалостного отчаяния можно построить надежный дом для души» [\[531\]](#). Я принимаю только первое из его условий, но не второе. Мрачный прогноз о будущем вселенной ставит под сомнение эволюционный оптимизм, плодотворный исключительно в рамках текущих физических процессов. Собственно, поэтому многие из нас считают абсолютно бесполезным пафос всего написанного Тейяром де Шарденом [\[532\]](#). Христианское богословие никогда не строило свои

концепции на основе эволюционного оптимизма, на его надежде, что Царство Божье наступит просто в результате движения истории. Можно лишь удивляться комментарию Макуэри: «Позвольте мне откровенно сказать, что если докажут, будто вселенная действительно отдана во власть всеохватывающей смерти, это может так негативно сказаться на положении вещей, что христианская вера покажется фальсифицированной, а христианская надежда — отмененной» [\[533\]](#). Ответ на это странное замечание — в словах символа веры, процитированных в начале данной главы. Предельная надежда опирается на предельную реальность или, иначе говоря, на вечного Бога, а не на творение. Я не думаю, что вопрос о безнадежном конце вселенной, отодвинутом от нас на десятки миллиардов лет, как богословская проблема, принципиально отличается от вопроса о возможной бессмыслице жизни каждого из нас, продолжительность которой ограничена десятками лет. И смерть вселенной и смерть человека ставят одни и те же вопросы о намерениях Бога в отношении твари. Принципиально важна здесь верность Бога, неизменность Его серьезного отношения к Его творениям. Когда саддукеи спорили с Иисусом о воскресении мертвых, Он ссылался именно на это: «А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова»? Он не есть Бог мертвых, но Бог живых» (Мк 12:26–27 и пар.). Иными словами, если Бог верен, Он не оставляет патриархов после исполнения ими на земле своего служения согласно Его целям, а берет в свои руки их судьбу в вечности. Но насколько способно человечество поверить такой надежде? Я уже объяснял (см главу 1), что в понимании природы человека я не придерживаюсь дуалистической трактовки о воплощенной душе. Христианская надежда утверждает не просто ее выживание после смерти, сохранение *post mortem* того духовного компонента, которому внутренне присуще или как-то гарантировано бессмертие. Скорее, это надежда на смерть и воскресение. Я представляю себе душу так: это чуть ли не бесконечной сложности динамическое и несущее информацию целое, которое в любой момент жизни едино с моим одушевленным телом, и благодаря этому непрестанно развивающееся и проходящее через все изменения, вызванные тем, что происходит в теле в ходе земной жизни. Это психосоматическое единство

распадается со смертью и разложением тела, но я убежден, что совершенно оправдана надежда на то, что это единство, которое является мной, Бог будет помнить как особую конкретную реальность, которую Он воссоздаст, когда предоставит мне новое бытие в новом избранном Им окружении. Это станет эсхатологическим актом воскресения, который осуществит Бог. Итак, смерть — реальный конец, но не финальный, потому что только Бог — предельная реальность. Хотя в истории христианства были тенденции говорить о выживании бессмертной души, я убежден, что надежда на воскресение после смерти, более истинна и с новозаветной точки зрения, и с точки зрения современного понимания. Если такое психосоматическое понимание верно, это значит, что для того, чтобы по-настоящему быть человеком, необходима воплощенность. Мы не ангельские души, которые для ученичества временно посланы в тела и ждут освобождения от бремени земной жизни. Наша надежда — это надежда на воскресение тела. Я вовсе не имею здесь в виду оживление нашей нынешней структуры, как она есть, в духе старомодных средневековых представлений о том, что прах и кости бывшего тела вновь будут собраны вместе. Привлечем грубую техническую аналогию из мира компьютеров: программное обеспечение нашей души, «работающее» на нынешнем «компьютере» нашего тела, будет работать с сопутствующим преобразованием на компьютерах грядущего мира. Но откуда возьмется новый эсхатологический компьютер? Разумеется, материя нашего мира должна преобразиться в «материю» грядущего мира. Бог не покинет вселенную, так же как Он не покинет нас. Поэтому так важен для богословия пустой гроб Господень, ибо он свидетельствует о том, что Господь воскрес и Его сияющее тело — это преобразившееся мертвое тело. С воскресения Иисуса в истории начинается процесс, завершение которого лежит за пределами истории, где конечная судьба человечества и судьба вселенной состоит в освобождении от власти сил распада и суеты (см. Рим 8:18–25). Полная глубокой тайны картина космического искупления, в котором будет участвовать воскрешенное человечество, вызывает в наших сердцах благоговейный трепет. В ней корни подлинной надежды на то, что в конце концов все будет хорошо, вопреки горечи и неоднозначности всего, что происходит в истории. Это убеждение столь широко распространено даже среди тех, кто не

говорит открыто о своей религиозности, что само его присутствие в мире — это «сигнал трансценденции» [\[534\]](#). И важно, чтобы христианской Церкви хватило сил поддерживать эту надежду и свидетельствовать поддержку Бога. Мне близки слова Джона Робинсона о том, что христианин «знает настоящее как оно есть; оно поставлено под знак вечности и невозможно понять его, если не обратиться к мифам, которые открывают дверь в небо, чтобы мы могли увидеть поразительную взаимосвязь земного и небесного, элементарного и предельного» [\[535\]](#). Нет нужды говорить, что обращение к языку мифов здесь необходимо для рассмотрения того, что еще не стало предметом нашего опыта, но что не следует считать только иллюзиями и выдумками. Некоторые спрашивают, почему, несмотря на финальный мрак космического будущего, не может быть некоей плодотворной реализации в рамках этого процесса? Человечество, а вместе с ним и все жизненные формы, основанные на углероде, в конце концов исчезнут, но почему бы разуму не достичь способности воплотиться в какой-нибудь иной форме, в соответствии с предстоящими изменениями космоса, и бесконечно продолжать свою жизнь на поздних фазах распада расширяющейся вселенной, или наоборот — найти способ действовать в среде с нарастающей до бесконечности плотностью информации в лихорадке высокоэнергетичных финальных этапов коллапсирующей вселенной? [\[536\]](#) Такую «физическую эсхатологию» наиболее настойчиво и изобретательно отстаивает Фрэнк Типлер [\[537\]](#). Он убежден, что в случае коллапса откроется возможность появления целой серии поколений все более скоростных космических компьютеров, чьи бесконечные в асимптотическом пределе возможности позволяют обоснованно предположить, что финал нынешней вселенной и будет физической реализацией космически формирующегося «бога», по аналогии с высшей космической целью — Точкой Омега (у Тейяра). На завершающих этапах своего сценария Типлер предвидит появление невероятно мощных средств компьютерной обработки информации, которых будет достаточно, чтобы смоделировать нас самих (компьютер будет считать нас просто конечными по своим возможностям машинами), так что даже надежда на «воскресение» находит свое место в его «физической эсхатологии»! Это — фантастическая программа, от которой бросает в дрожь. Я не

думаю, что ее ждет успех. Есть чисто физические трудности: неограниченная мощность компьютера достижима лишь при бесконечно малом приближении к моменту умирания вселенной, поэтому для ее получения нужно в самом буквальном смысле слова произвести экстраполяции в какую-то совершенно неведомую область физических процессов. Потребуется абсолютно непознанные свойства материи. Перед рассуждениями Типлера о самых последних моментах космической истории бледнеют все предположения других квантовых космологов относительно самых ранних ее моментов. Имеются также и антропологические трудности. Я уже объяснял, почему не считаю нас «компьютерами, сделанными из мяса» (глава 1), поэтому неприемлемы модели человечества как машины в последней стадии. Есть еще и телеологические трудности: неоднозначность мировой истории разума не дает оснований надеяться, что огромные возможности компьютера будут использованы для подобной цели «доброй воли». Не будем обходить также и интуитивные трудности, выразить которые, пожалуй, нелегко, но ведь вся эта схема движения вселенной к ее концу настолько абстрактна, что в ней нет ничего для удовлетворения собственно человеческой надежды. Если перейти на язык религиозный, то эта схема легко ассоциируется с космической вавилонской башней, фундаментальная ошибка строителей которой состоит в притязаниях на то, чтобы творение имело свою собственную основу помимо Творца. Физическую эсхатологию я считаю просто результатом окончательного доведения до абсурда старого эволюционного оптимизма. Я думаю, что, в ответ на эту критику, Типлер должен апеллировать к тому, что он назвал граничным условием Тейяра, пытаясь более конкретно выразить достижение конечной Точки Омега, описанное у Тейяра в общем виде. Типлер ввел это в свою квантовую космологию многих миров по аналогии с тем, как Хокинг (Hawking) и Хартл (Hartle) сделали это с условием «безграничности» в своей версии космологии. Уравнение Шредингера в принципе определяет волновую функцию вселенной, как только на нее налагается граничное условие, и благодаря этому Типлер получает опору для своего сценария, так что в результате он может перейти к разговору о том, что, например, «предельное будущее направляет к себе все виды настоящего» [\[538\]](#). Здесь есть определенная вербальная параллель с эсхатологическим акцентом на силе будущего у

Панненберга, который придает этому немалое значение [\[539\]](#). И все же, как отмечает Дреез [\[540\]](#), редуccionистское и детерминистское [\[541\]](#) понимание Типлером космологии ведет его мысль к пантеизму Спинозы больше, чем какая-либо иная из известных форм христианского богословия. Провозглашенная им трансцендентность «бога» является лишь периферией граничного условия, а не вечной и независимой свободой Основания надежды. Такое предельное будущее способно оказать влияние на настоящее именно потому, что оно не открыто в этой детерминистской квантовой вселенной. Все эти фантастические рассуждения меня не убеждают. Если сказанное верно, мы, как и следовало ожидать, опять приходим к тому, что Бог — единственная основа предельной надежды, поскольку наша собственная судьба и судьба вселенной ждут преобразующего акта божественного искупления. Христианская мысль выражает это в терминах новой твари (2 Кор 5:17), нового неба и новой земли (Откр 21:1–4). Воскресение Христово как историческое событие тем самым можно понимать как знамение грядущего по завершении истории, оно — как семя, из которого в конечном итоге вырастет цветок великого эсхатологического исполнения для всего сущего (1 Кор 15:20–28). В этой концепции есть очевидные трудности, которые можно назвать возражениями «благочестияна–небесах», увеличенными до космических размеров. Не обесценит ли будущая надежда сегодняшнюю реальность, сделавшись единственным истинным существованием и превратив нынешнюю жизнь в совершенно неудовлетворительную прелюдию? И действительно, добавит кто-нибудь, ни к чему эта прелюдия, и почему это Бог столь долго возится со старым творением, если новое будет так прекрасно, если «смерти уже не будет; ни скорби, ни крика, ни боли уже не будет, потому что прежнее ушло» (Откр 21:4)? «Материя» мира грядущего будет такой, что нынешняя потрепанная и плохо функционирующая вселенная не повторится, иначе мы не получим в будущем ничего, кроме вечного возвращения, нескончаемого возвращения в эту долину слез (именно в отрицании такого повторения состоит, по-моему, смысл слов Мк 12:25 и пар). Но если естественные законы носэго творения будут такими, что принесут искупление существования во плоти, почему же они не становятся основой старого творения? К таким вопросам следует относиться всерьез при любом сколько-нибудь

реалистическом рассмотрении христианской эсхатологии. Я думаю, что ответ состоит в признании того, что новое творение не является второй попыткой Бога сделать то, что Он уже пытался сделать со старым ^[542]. Это божественный акт совершенно другого рода, а суть отличия состоит в том, что первое творение было творением из ничего (*ex nihilo*), а новое будет творением *ex vetere* — из старого. Другими словами, старое творение — это дарование Богом бытия вселенной, которая могла существовать дальше «сама по себе» в том онтологическом пространстве, которое предоставлено ей благодаря акту божественного кенозиса, по-зволившему ей быть чем-то совершенно иным ^[543]; новое же творение — это божественное искупление старого. Относительно нового творения Габриэл Дали писал: «Слово 'новое' может ввести в заблуждение. Оно означает не упразднение старого, а, скорее, его преобразование. Это 'новое творение', но, в отличие от первого творения, это — не творение *ex nihilo*. Новое творение — это то, что Дух Святой сделает со старым» ^[544]. Я понимаю сказанное так: характер старого творения, согласно модели эволюционирующей вселенной, таков, что оно наделено способностью «делать себя» путем исследования и реализации своих возможностей. Эта вселенная, разумеется, пользуется поддержкой и провиденциальной заботой со стороны Бога, но тем не менее ей дано независимо следовать по путям своей собственной истории. Исторический процесс не позволяет ей уклониться от страданий, которые являются расплатой за независимость. Новое творение представляет собой преобразование этой вселенной, когда она свободно войдет в новые и настолько тесные взаимоотношения со своим Творцом, что полностью превратится в сакраментальный мир, наполненный божественным присутствием. Ее жизнь будет свободна от страданий, и это явствует из того, что заданные Богом законы природы, соответствующие миру, созидающему себя в ходе своей истории, должны уступить место другой форме «материи», подходящей для вселенной, «свободно вернувшейся» от независимости к единству с Творцом. Разумеется, намного легче понять, что означают слова «свободно вернувшейся», если они сказаны о человечестве, а не о всей вселенной. Но тем не менее ощущение того, что наша финальная судьба внутренне связана с судьбой нашей космической утробы, из которой мы родились, по-

звolyет нам придавать более широкий смысл указанным выше словам. В христианской традиции есть и другие ключи к ответам. Воплощение создало мост между творением и Творцом, поэтому богословски оправдано говорить о космическом Христе, в котором «обитала вся полнота» Бога, которому было благоугодно, «чтобы через Него [Христа] примирить с Собою все, утвердив мир кровью креста Его, примирить через Него то, что на земле, и то, что на небесах» (Кол 1:19–20); ибо таков путь всеобщего возвращения к Богу. Православная идея о том, что конечной целью всего творения является theosis (деификация, обожение), говорит нам о том же ^[545]. Можно говорить об истинности панентеизма, если его понимать как эсхатологическое исполнение, а не как нынешнее состояние реальности. Я уже неоднократно говорил о том, что означает пустой гроб Господень для понимания ожидаемого будущего материи, а также о том, что приоткрывает нам преемственность и качественная новизна в евангельских рассказах о явлениях Воскресшего (совместная трапеза, появление и исчезновение Иисуса в закрытых комнатах), — все это можно интерпретировать как исторические предзнаменования эсхатологической «материи» преобразенной природы. Павел касается этой проблемы, когда говорит о взаимоотношениях нынешнего физического тела и будущего духовного тела (1 Кор 15:35–57). Церковь одновременно и эсхатологическая община, и община историческая (глава 8), поэтому в ее нынешнем опыте можно найти хотя бы тени грядущего. Каким бы образом ни присутствовал Христос в евхаристии, в ней, безусловно, отражена связь настоящего с будущим воскресшего Господа. Джеральд О'Коллинз пишет: «Евхаристия — это высшее выражение того, как воскресение уже изменило сотворенный мир... То, что здесь происходит, указывает далеко вперед на финальное состояние материальной вселенной, когда вся она полностью и явно будет под властью воскресшего Господа» ^[546]. Конечно, остаются нераскрытыми великие тайны, которые сможет приоткрыть нам только опыт эсхатона. Хотя я не способен более глубоко проникнуть в этот вопрос, я намерен продолжить рассмотрение того, какое понимание влечет за собой эта картина возникновения нового творения путем трансформации старого в связи с традиционным христианским вопросом о предназначении твари. Одним из прямых следствий факта создания нового творения из старого (*ex vetere*) является то, что,

вопреки любому внешнему сходству с «благочестием—на—небесах», этот образ грядущего эсхатологического перехода наделяет нынешний тварный порядок самым глубоким значением, потому что он — то сырье, из которого родится новый мир. Отказ от примитивного эволюционного оптимизма ни в коей мере не означает отмены существенности всего происходящего ни в отношении экологической ответственности за сохранение природы, ни в отношении воздействия принимаемых нами решений на становление нашего характера. То, что должно быть, произойдет из того, что складывается сегодня. И это не ограничивается историей земли, но относится и к развитию всей вселенной. Бог может делать самые неожиданные вещи по всему необъятному космическому пространству. Это не контроль всемогущего кукловода, дергающего за каждую космическую веревочку, однако тот факт, что Он предоставил своим творениям подлинную независимость, не делает Бога безразличным или бессильным наблюдателем происходящих процессов. Он продолжает свое непрестанное провиденциальное взаимодействие с миром, и вполне может быть, что в ходе истории Он реализует свои намерения, пусть и непредвиденными путями ^[547]. Со времен Уильяма Джеймса (James) среди богословов популярна метафора Бога как Великого Гроссмейстера, который, играя в космические шахматы с сотворенным им «партнером», не мешает ему делать ходы и отвечает на них своими, пока не поставит мат в конце игры. Старое творение по—своему плодотворно и обладает собственными возможностями. Но его следует освободить от ужаса неизбежной смерти, так же как Иисус был освобожден от плена смерти воскресением. В обоих случаях необходим великий акт Бога, но такой акт должен быть адекватным завершением того, что происходило раньше, а не уничтожением прошлого. Как крест и воскресение стали частью единой драмы воплощения, так же старое и новое творение должны рассматриваться как части единой драмы Божьего замысла, дающего цели всем тварям. Мы должны все сделать, чтобы исключить любые магические представления о божественном *tour de force*, наводящем порядок путем грубой силы, без которой ситуация могла бы выйти из-под контроля. С богословской точки зрения это совершенно неприемлемо из общих соображений о том, что личный Бог не может не относиться с уважением ко всему, что Он наделил даром свободы. Это неприемлемо

также и для мыслителя «снизу–вверх», который всю долгую историю космической эволюции прочитывает как рассказ о Боге процесса, а не магии, о Боге, который достигает своих целей терпеливо и деликатно. Но такой Бог вовсе не должен оказаться в положении раба по отношению к нескончаемой суе всеобщей или индивидуальной истории. Мольтман пишет: «Смерть никак не может ограничить безусловную и всеобщую любовь Бога... Иначе Бог не был бы Богом, а смерть тогда следовало бы назвать антибогом» ^[548]. Идея о новом творении *ex vetere* это попытка отдать должное как Богу процесса, так и Богу надежды. Она подчеркивает, что Бог, который творит, является также и Богом, который искупляет. Надежда на преобразование в новое творение, которое вберет в себя абсолютно все, — это единственный окончательный ответ на страдания старого творения, потому что теодицея не может опираться на идею о том, что агония прошлых поколений является необходимой платой за счастливое будущее только для некоторых. Каждое поколение должно по–лучить исцеление и исполнение надежд. О страданиях каждой эпохи Мольтман писал: «В истории они не обретают никакого смысла, даже в будущей истории; они могут лишь ждать своего искупления» ^[549]. Говоря о необходимости того, чтобы «каждое одушевленное существо имело шанс достигнуть высшего блага», Уорд заметил: «Теизм стал бы фальсификацией, если бы итогом всего была физическая смерть, потому что в этом случае не было бы никакого оправдания существованию мира» ^[550]. Он был так убежден в этом, что настаивал на продолжении в какой-то форме жизни после смерти не только для людей, но и для высших животных. Не может быть богословия без эсхатологии. «Парусия Христова — это не какой-то необязательный придаток к истории Христа. Это цель последней, потому что она является завершением этой истории» ^[551]. «Ибо надлежит Ему царствовать до тех пор, пока Он не положит всех врагов под ноги Свои. Как последний враг, упразднена будет смерть... Когда же подчинено Ему будет все, тогда и Сам Сын будет подчинен Подчинившему Ему все, чтобы Бог был все во всем» (1 Кор 15:25–26, 28).

Более детальные размышления о связи между старым и новым творением неизбежно оказываются весьма умозрительными. Современная физика тесно связывает вещество с пространством–

временем, и поэтому ес — «тественным было бы допущение, что «время» в новом творении сохранит определенную преемственность с временем старого, — оно наступит «после» или «за пределами» трансформации вещества в «вещество». С другой стороны, соображения, связанные с явлениями воскресения, и даже с евхаристией, вдохновляют на мысли о пересечении исторического и эсхатологического (см. обсуждение на стр. 134–135). Представляется ясным, что если человеческой природе присуща воплощенность, то ей должно быть присуще и бытие во времени. Без сомнения, жизнь в грядущем мире будет длиться всегда, но она не будет вечной в том особом и таинственном смысле безвременности, который относится только к Богу. Терпение в этом мире как-то отобразится в искупительном процессе грядущего мира. В нашем представлении о небесах нет статичности, чреватой скукой. Небесная жизнь будет включать в себя нескончаемое и динамичное исследование неистощимых богатств божественной природы. Суд и чистилище тоже будут включены в искупительный процесс. В Новом Завете есть жесткие указания на это (Мф 25:31–46; Рим 2; Откр 21:5–8 и др.), и их следует принять всерьез. И я думаю, что мы должны понимать их правильно и видеть в каждом из нас что-то от света и что-то от тьмы, что-то от овец и что-то от козлиц. Следует совершить очищение нашей жизни от всякой греховной грязи. Процесс этот будет мучительным, поскольку мы окажемся лицом к лицу с тем, каковы же мы в действительности, но он дает надежду. Дали сказал, что грех — это «в конечном счете слово надежды» [\[552\]](#), потому что подразумевает возможность прощения, а Робинсон писал о суде, что его «единственная возможная функция... — дать людям шанс обрести милость, которая может показаться чрезмерной» [\[553\]](#). Адекватная метафора для Бога, — это образ исцеляющего хирурга, а не гневного властителя. Христианскому богословию очень нужно восстановить такое представление о чистилище, которое было бы демифологизировано и заслуживало доверия, если богословы хотят убедительно говорить о любящем Боге, опирающемся на процесс, а не на магию. Если верно то, что я говорю, из этого следует, что не должно быть никакого занавеса, который опускался бы в момент смерти и необратимо делил бы человечество на спасенных и проклятых. Божий дар любви предназначен не только для нашей земной жизни и не

должен отниматься со временем. В этом ответ на запутанный вопрос о судьбе тех, кто по тем или другим причинам не услышал на земле евангельские призывы и обетования. Говорить так — не значит уменьшать нашу ответственность за возвешение евангельской вести и свидетельство ее своей жизнью, потому что таков наш долг по отношению к обретенной истине. Это не означает также, что меньше значения имеют наши решения, принимаемые в этой жизни. Чем чаще мы отворачиваемся от Бога, тем тяжелее обратный путь. Духовно опасно легкомысленное безразличие, вроде того, какое выразил поэт Гейне на своем смертном одре, когда он сказал: «Dieu me pardonnera. C'est son metier» (Бог простит мне. Его дело — прощать). Мы не должны думать, что милость Божья гарантируется просто так. Но будут ли такие, кто навсегда откажется принять Божье прощение и очищение, или же в конечном итоге все будут спасены (даже Гитлер и Сталин)? Хорошо известно, что Новый Завет иногда говорит вроде бы о всеобщем спасении (напр., Рим 11:32; 1 Кор 15:22), а иногда о тех, кто будет потерян навсегда (напр., Мф 25:46; Рим 2:6–11). Я не могу поверить, что Бог когда-нибудь полностью закроет доступ к дару своей любви и милости, но я так же не могу поверить, что он пренебрежет правом человека на отказ. Если есть ад, его двери, как говорят проповедники, заперты изнутри. Те, кто там находятся, оказались там по своему выбору. Это не место истязаний, а скорее, место абсолютной скуки, потому что здесь вся пустота жизни без Бога. К. С. Льюис впечатляюще показал это в картине ада как серого скучного мира, потерявшегося где-то в трещине почвы у врат небесных ^[554]. Если эти идеи верны, они хорошо иллюстрируют утверждение, что богословие может стать дисциплиной, занятой прогрессирующим исследованием истины, а не оставаться в вечном рабстве у достигнутого ранее понимания. Невозможно отрицать, что ужасы ада (столь устрашающе расписанные Данте в его «Аде» и на картинах Босха) многие века были общепринятой частью христианского вероучения; их широко использовали проповедники, чтобы пробудить раскаяние и укрепить дисциплину. Никто не будет отрицать также и то, что в Новом Завете есть места, которые, если понимать их буквально, представляются поддерживающими эту трактовку. Лишь в XIX веке ее начали всерьез ставить под вопрос, и поначалу в церквях на это отвечали печально известными судилищами над теми, кого обвиняли в ересь. Учение о

вечном наказании стало источником морального скандала, который привел к тому, что многие думающие и нравственно чуткие люди отошли от современного им христианства. Чарльз Дарвин назвал это «проклинающей доктриной» и заявил, что он «не понимает, как кто-нибудь может хотеть, чтобы христианство оказалось истинным» [\[555\]](#). По большей части такие представления остались в прошлом. И произошло это не из-за каких-то симпатий к светской сентиментальности, а благодаря осознанию того, что такая доктрина несовместима с верой в милость любящего Бога, что Бог не может обречь на нескончаемое наказание за ограниченное зло. Богословие показало, что оно открыто для исправлений. Наша убежденность в существовании посмертной жизни в конечном счете опирается на веру в то, что Бог не даст погибнуть ничему хорошему. Мы понимаем, что в Его глазах ценна каждая индивидуальная человеческая жизнь (Бог Авраама, Исаака и Иакова — это Бог отдельных личностей), и это вдохновляет надежду на личную посмертную судьбу для каждого из нас. Христианское понимание — это не просто представление о том, что финалом будет возвращение многих к Единому, погружение капелек нашего индивидуального бытия обратно в океан божественного Бытия. Это, как заметил Зизиулас, такое «благословение, в котором некому получать благословение» [\[556\]](#). Человеческие отношения — часть благ нашей жизни (и они нуждаются в искупительном исцелении), поэтому правы те, кто надеется на их восстановление и восполнение в грядущем мире. Приходских священников часто спрашивают о возможности обретения потерянных близких по ту сторону гроба. Я считаю, что доверие к верному и любящему Богу дает основание для положительного ответа. Благо, которое не должно быть потеряно, не сводится только к человеческому благу. Бог должен иметь некие эсхатологические цели для всех своих творений. Но мы оцениваем не людей по-другому, в соответствии, как мы думаем, с их природой. Я полагаю, что мы должны доверять в этом вопросе своей интуиции. Что касается животных, мы придаем больше значения их видам, чем индивидам. Мы будем сожалеть, если все олени будут истреблены, но большинство считает этически вполне приемлемой практику отбраковки отдельных животных для сохранения стада. Я предполагаю, что судьба большей части сотворенного мира будет

решаться в отношении его видов, а не индивидов. (Я оставляю в стороне интригующий вопрос о любимых домашних животных, каждое из которых приобрело индивидуальную ценность благодаря сближению с хозяевами). Как мы будем переживать свою эсхатологическую судьбу? Будет ли это прямой переход в момент смерти ко «времени» и к жизни грядущего мира, так что после смерти сразу последует воскресение, или же (как утверждает большая часть традиционной христианской мысли) мы будем в некоем промежуточном месте на небесах ждать финального воскресения мертвых и подведения всех итогов? Вероятно, лучший ответ на этот вопрос: «Поживем — увидим». Тем не менее, мы можем позволить себе несколько умозрительных соображений. Любой из указанных вариантов сценария представляется по-своему возможным, но последний подтверждается широко распространенной христианской практикой, интуитивно считающей за благо поминать в молитвах тех, кто покинул наш мир. Мы настолько ограничены рамками жизни в нашем времени, что легко становимся в тупик, как только начинаем думать о том, как связать время нашего мира и «время» грядущее, но это редкий случай преимущества людей с математическим типом мышления, поскольку им легче представить, как могут быть выражены такие отношения. Я не хочу углубляться в эти вопросы, но предлагаю в качестве концептуальной основы образ векторных пространств, взаимно ортогональных друг к другу (старое и новое творение), но соединенных с помощью отображений или проекций (воскресение, искупительная трансформация) или даже взаимных пересечений (явления Воскресшего). С позиции, принятой в данных лекциях, следует видоизменить традиционную идею о существовании промежуточного состояния между смертью и Концом; ее естественным выражением была бы идея о неких образах нас самих, хранящихся в памяти Бога (это как бы «программное обеспечение», сохраняемое для новой реализации при воскресении и, возможно, подвергаемое определенной «доработке»). Быть человеком — значит быть во плоти, поэтому посмертное состояние в виде образов в памяти не есть человеческое бытие в полном смысле; это очень похоже на современный эквивалент древнееврейских представлений о тенях в Шеоле, или на «жизнь на ползарплаты», как колоритно выразился Робинсон [\[557\]](#). Представителям богословия процесса это бесцветное

состояние представляется верхом надежд. Паилин говорит нам, что «цель божественного творчества не в том, чтобы достичь определенного состояния, а в непрестанном поиске эстетического обогащения» [\[558\]](#), и это обогащение частично опирается на депозит, созданный нашими жизнями в резервуаре памяти Бога. Традиционное христианское понимание предлагает нам, однако, намного более богатые перспективы, чем участие в созидании духовных коралловых рифов. Остается последняя проблема. Каким образом будущая жизнь конечных тварных существ окажется вне опасности нового грехопадения, нового бунта? В конце концов, раз Бог не стал населять свое первое творение совершенными автоматами, Он, безусловно, не сделает этого и во второй раз. Но тогда как избавить новое творение от неизбывной ненадежности? Фома Аквинский отождествил свободу с согласием делать добро, и в ясном свете благодатного видения, как я думаю, мы будем способны всецело и с радостью вверить себя Богу, чье служение есть совершенная свобода. И снова прозрение богословия процесса подлинно выявляет себя эсхатологически. Новая тварь будет совершенно открыта к своему Творцу, поэтому божественная воля будет ей ясна и убедительна, без всякого насилия над свободой тварных существ. Эсхатология может показаться странной темой для вдумчивого мыслителя «снизу–вверх». И все же я думаю, что обратиться к ней стоило, потому что мы не занимались беспочвенными размышлениями о тайнах, скрытых по ту сторону конца истории, а скорее искали адекватную основу для надежды в настоящем. Мы должны иметь интеллектуальную смелость, чтобы защищать эту надежду. «Если мы в этой только жизни возложили надежду на Христа, — мы несчастнее всех людей» (1 Кор:15.19). Эсхатология также напоминает нам, что религиозная вера притязает на истину необычным образом и обращается к опыту, который для нас сейчас недоступен, но в будущем станет открытым для подтверждения. На этом основано представление Джона Хика об эсхатологической верификации [\[559\]](#). Он приводит притчу о двух путниках. Один убежден, что они идут к небесному граду, другой же в это не верит. Пока они в пути, их опыт почти одинаков. «Но как только они оставят позади последний поворот, станет ясно, что один из них был все это время прав, а другой — нет» [\[560\]](#). Я убежден, что когда наступит Конец, мы увидим Бога, и это оправдает то, во что мы

верили, когда шли по нашему земному пути с верой. Точно так же и те, кто «показывают, что они ищут отечества,... стремятся к лучшему, то есть к небесному» (Евр 11:14,16), будут склонны вести себя в настоящем иначе, чем не имеющие такой надежды, так что даже в пути будет заметна разница между теми и другими. Одни будут готовы на жертвы ради того, что ждет впереди, а другие будут соблазняться более легкими путями, даже если они ведут в сторону. Первым будет легче с честью выдержать те трудные испытания, которые послушание и верность налагают на нас. Вопрос об эсхатологической верификации означает привлечение теории познания; наше знание никогда не достигнет полноты, пока не будет обретен опыт *post mortem*, пока вера не уступит видению. И все же Панненберг, упирая на определяющую роль будущего, кажется, идет дальше сказанного и стремится согласовать эсхатологию с онтологическим смыслом. Гренц замечает: «Он смело заявил, что в некотором смысле Бога еще нет, потому что существование Бога и божественность связаны с будущим Царством Божьим. Здесь он явно говорит онтологически, а не просто эпистемологически...» [\[561\]](#). Разумеется, Панненберг частично выводит это из идеи обратного влияния будущего на настоящее, но мне представляется правильным избегать тех искажений мысли, которые приносит чрезмерный акцент на роли Конца, и просто признавать, что Основа будущей надежды заключается в сегодняшней Реальности веры.

Альтернативы

Никейский символ веры был сформулирован в том же веке, в котором ранее произошло обращение Константина; впоследствии это привело к долгим богословским дискуссиям в самом христианстве. Исчезли многие «боги» и «господа» (1 Кор 8:5) средиземноморского мира, как и боги Северной Европы, но разрыв с иудаизмом на протяжении многих веков был слишком глубоким для того, чтобы между этими двумя религиями мог осуществляться серьезный обмен. В течение нескольких веков после подъема ислама главным ответом христианства было сопротивление этой новой религии и попытки взять реванш. Как же сильно изменилась ситуация сегодня! Всемирные коммуникации и обширная иммиграция заставили нас признать, что христианство — лишь одна из нескольких великих исторических традиций в религиозном мире. Мыслитель «снизу–вверх» не может не сравнивать эти явления с процессом распространения современной науки. Будучи первоначально продуктом западноевропейской культуры, она оказалась на удивление способной к экспортированию в другие культуры, и мы можем ожидать, что в Лондоне, Токио, НьюЙор–ке или Дели будет дан один и тот же ответ на поставленную научную задачу. Напротив, влияние христианства, несмотря на его присутствие по–чти в каждой стране, во многих из них мало что значит, тогда как другие традиции оказались весьма устойчивыми вопреки более чем двухвековым значительным миссионерским усилиям христиан. Для серьезного богословия это непростая проблема, значение которой уступает разве что проблеме страдания, потому что нелегко сколько–нибудь удовлетворительно объяснить, почему многообразие религиозных верований не следует считать всего лишь отражением культурных различий. Кеннет Крэг [\[562\]](#) напоминает нам, что даже в XVII веке Джон Беньян почувствовал здесь определенную трудность. В «Благодати преизобильной» он писал: «Всякий думает, что его собственная религия является наиболее верной, будь то иудеи, мусульмане или язычники, и как же тогда наша вера, наш Христос, наши Писания — разве мы тоже только думаем, что они истинны?»

Бесспорно, наши реальные религиозные верования в определенной мере детерминированы культурой. Было бы глупо отрицать, что если бы я вырос в Саудовской Аравии, а не в Англии, то имел бы немало шансов стать мусульманином. Невелики шансы также и на то, что я затратил бы там большую часть своей жизни на теоретическую физику, но это не означает, что наука является просто искусственным культурным образованием [\[563\]](#). Мы не должны совершать коренную ошибку, полагая, что содержание веры определяется происхождением. В какой-то степени культура неизбежно вносит вклад в историческое развитие отдельных обществ. Панненбергу это представляется достаточно важным прозрением: «Многообразие точек зрения, возникающее в борьбе за единую истину, которое неизбежно в ходе истории, становится понятным благодаря открытости самой истории» [\[564\]](#). Но я считаю сказанное недостаточным. Так же, как и с проблемой страдания, трудность не в существовании самого явления, а в его масштабах. Расхождению в религиозном понимании удивляться не приходится; но несоответствия между разными подходами к высшей реальности столь велики, что это-то и становится большой проблемой. Сложность лишь увеличится, если вспомнить, что речь идет о познании Бога со всеми Его возможностями самораскрытия. Однажды американский индеец сказал миссионеру: «Если ваша вера действительно истинна, почему же она не была открыта нашим предкам?» [\[565\]](#) (Крэг указывает, что англичанин мог бы возразить, что и его предкам эта вера не была первоначально открыта. Не следует думать, что личное действие Бога несовместимо с возможностью того, чтобы сначала откровение было дано локально, а затем распространено во времени и пространстве). Существует три основных подхода к проблеме религиозного разнообразия [\[566\]](#). Согласно первому из них, который обычно обозначают как плюрализм, все религиозные традиции в мире в сущности равноправно выражают одно и то же фундаментальное религиозное вопрошание; это просто разные пути к одной и той же духовной вершине. Движущей силой здесь является убежденность в том, что Бог не может оставить без свидетельства о себе большинство эпох и стран и отсечь большую часть человеческого рода от своей спасительной благодати просто из-за того, что они жили не там, где надо, и в неподходящее время. Джон Хик, один из основных сторонников этой точки зрения, писал:

«Разве можем мы согласиться с тем, что Бог любви, спасающий все человечество, тем не менее, решил сделать это так, чтобы фактически лишь небольшое число людей получило спасение?» ^[567] Я уже выразил свое согласие с ним (глава 9), считая, что на такой вопрос нужно отвечать «нет». Но признание открытости для всех доступа к спасению не означает, что я согласен с требованием считать равноценными все существующие религиозные точки зрения. Плюралистическая стратегия Хика основывается на представлении, что религиозные традиции — это только различные варианты спасения, каждый из которых в конце концов ведет к одной и той же цели — «трансформации души от эгоцентричности к принятию [высшей] Реальности как ее центра» ^[568]. Поскольку же Реальность сама по себе недоступна, мировые религии предлагают нам только ее маски, сформированные культурой и имеющие как личностный, так и безличный характер. Следуя жесткому инструментализму в понимании религии, Хик писал о традициях, что «их истинность — это практическая истинность, которая состоит в том, чтобы вести нас в верном направлении» ^[569]. «Следовательно, основной критерий при оценке религиозных явлений — сотериологический» ^[570]. Никто не вправе отрицать ни важность религиозной практики (praxis) — «ведь по плоду познается дерево» (Мф 12:33 и пар.), ни тот факт, что во всех традициях присутствует сострадание, но все же чисто прагматический подход к религии так же неудовлетворителен, как и к науке. Ниже мы обратимся к некоторым противоречиям в понимании между различными традициями, и тогда увидим, сколь трудно устоять на позиции плюрализма тому, кто желает (как я) определить прежде всего когнитивное содержание религии, а не только ее выразительные возможности или нравственные установки. Комментируя программу Хика, пытающегося найти общий ноуменальный знаменатель всех религий, Уорд писал: «Утверждение, что» лишь неопределенное является истинным», представляется весьма двусмысленным; но даже если его принять, нужно делать выбор в обширном диапазоне конкурирующих религиозных истин» ^[571]. Вовсе не правда, что мировые религии, несмотря на различие их форм, в сущности говорят одно и то же. Можно спросить, не приведет ли плюрализм к тому, что, как выразился Швёбель (Schwobel), «появится чисто субъективная

конструкция истории религий и религиозных установок, которую признают лишь немногие из представителей этих религий» [572]. Движущей силой мышления большей части плюралистов является желание стереть все различия, чтобы достичь терпимости, но это «слишком легко может обернуться новым видом западного империализма, когда принятие принципов Просвещения является предварительным условием участия в диалоге» [573]. Следует уважать особенности традиций, а предлагать их приверженцам оставить то, что они считают своими главными истинами, ради приспособления к довольно нечеткой универсальности, — это то же самое, как если бы «попросить англоговорящего человека о любезности обходиться далее в своей речи без существительных, потому что у нас есть основания считать, что их использование ведет к созданию неадекватной картины мира» [574]. Как мне представляется, мы ни в коем случае не должны соглашаться также и на второй подход — эксклюзивизм, требующий признания того, что истина принадлежит исключительно нам, а все прочие в корне неправы. Наши контакты с другими традициями помогли понять, что они обладают глубоким духовным опытом и пониманием. Помню телевизионную передачу, в которой Рональд Эйр (Eugene) интервьюировал одного видного дзен-буддиста. Дзен-буддизм, я думаю, максимально далек от моих собственных религиозных представлений, но подлинность духовного опыта этого человека, даже при ограниченных возможностях телевизора, была очевидна. Даже тот, кто, как Хендрик Кремер (Kraemer), неумолим в требовании считать христианство явлением исключительным и превосходящим все остальное, все-таки признает: «Невозможно отрицать, что Бог действовал и продолжает действовать в людях и за пределами библейского откровения» [575]. Как признал Второй ватиканский собор, древняя формула *extra ecclesiam nulla salus* («вне церкви нет спасения») в своей буквальной интерпретации неверна. И все же, если, как утверждается в данных лекциях, Иисус Христос есть уникальный момент встречи человеческих упований с жизнью Бога, то в конечном счете Христос — исключителен (ср. Ин 14:6). Мольтман писал: «Вне Христа нет спасения. Христос пришел и был принесен в жертву ради примирения всего мира. Ник-то не исключается из спасения» [576]. И тех, кто знает Его, больше, чем тех, кто знает Его по имени (ср. Ин

1:9). Сходным образом можно интерпретировать знаменитое выражение Карла Ранера (Rahner), относящееся к приверженцам других религий — «анонимные христиане». Иногда его слова понимали как выражение по-кровительственного отношения, а иногда и как выражение империализма, но суть их заключается в том, что во всяком религиозном вопрошании человека имплицитно присутствует Слово Божье и скрытое действие Духа. Такое понимание отражает третий подход к мировым религиям — инклюзивизм. Д'Коста определяет его как «утверждение спасительного присутствия Бога в нехристианских религиях, при сохранении верности тому, что Христос является ясным и авторитетным откровением Бога» [\[577\]](#). Это именно та позиция, которую я хочу принять. С ней связана почтенная традиция в христианской мысли. Юстин Мученик во II веке, Климент Александрийский и Ориген в III ввели категорию «добрых язычников», благодаря чему Платон, Аристотель и даже Плотин, живший в христианскую эпоху, сыграли свою роль в исполнении божественного домостроительства. Есть только один эксклюзивизм, перед которым должны отступить все прочие его виды, — исключительные требования поиска истины. В этом поиске я решительно поддерживаю то, что индийский философ Пандипедди Ченчия (Chenchiah) назвал «голым фактом Христа» [\[578\]](#). Верной Уайт предлагает думать об откровении Божьем как о божественном спасительном действии, а не как о предположительном знании. Он говорит: «Эпистемология не должна грабить онтологию» [\[579\]](#). «Знание Спасителя не необходимо для того, чтобы быть спасенным, — ни в этой жизни и ни в смысле требования исторического знания событий, относящихся к жизни Иисуса из Назарета» [\[580\]](#). Уайт не отрицает решающего значения истории жизни, смерти и воскресения Христа (в действительности этому посвящена вся книга, из которой мы взяли цитаты для понимания смысла искупления и воплощения), как не отрицает и того, что при передаче нам знания об уникальном событии Христа имела место определенная культурная обусловленность: Историческое событие Иисуса Христа может оставаться центральным без малейшей заявки на эпистемологическую чистоту или исключительность. Оно может быть уникальным фокусом религиозной истины и вместе с тем проливать свой свет далеко вовне. Этот свет не только имеет право на существование, но может осветить

и исправить те искажения, которые наблюдаются даже около его фокуса ^[581]. В качестве центральной темы Уайт берет спасительное действие Бога, и его подход следует отличать от подхода плюралистов, которые во главу угла ставят возможности человеческого самоосуществления через разнообразную практику духовного спасения. Я отвергаю примитивный инструментализм в науке (поскольку способность науки достигать результатов, безусловно, должна зависеть от правдоподобных описаний вещей), и точно так же я не думаю, что подход к религии лишь с точки зрения культурных различий в средствах достижения цели может быть адекватным, потому что религиозная практика (praxis) находится в определенном созвучии и единстве с той Реальностью, о которой религия и свидетельствует. Позиция инклюзивиста не дает монопольного права на истину никакой из традиций, поэтому она поощряет диалог между традициями. Есть живое высказывание Панненберга: «Только те, кто в преданности своей вере не допускают никаких вопросов и отстраняют всякую критическую мысль, могут отождествлять откровение Божье со своей собственной традицией, противостоящей прочим... И это верный способ ухода от божественной Реальности в сторону произвола благочестивой субъективности» ^[582]. Возрастающее давление секуляризации, с которым сталкиваются все религии, способно лишь усилить необходимость межрелигиозного диалога. Крэг писал: «Разные веры еще никогда не имели перед собой столь настоятельных задач, как те, которые мир поставил теперь перед каждой из них. И поэтому богословие никогда еще не имело столько поводов быть экуменическим» ^[583]. Его книга — основательная попытка дать своего рода богословие «перекрестных ссылок». И все же реалистический диалог должен учитывать свою уязвимость, когда его участники настаивают на своих заветных идеях, и, как выразился Бубер, «одна определенность говорит другой» в ситуации «страдания и ожидания» ^[584]. Это будет болезненный опыт. Джон Милбенк (Milbank) даже говорит, что «лучше заменить слово диалог на слова взаимная подозрительность» ^[585], но я думаю, что это слишком резко. Встрече должно сопутствовать воздержание от примитивного окарикатуривания и полемики. «Мудрое интер-богословие будет знать, что все верования можно запутать в противоречиях, если мы в своей

прямолинейности неправильно их истолкуем» [\[586\]](#). Ведь очень легко христианскую тринитарность извращенно по-дать как тритеизм, а индуистскую практику как примитивный анимистический политеизм. Каждая традиция может ожидать от других обогащения и поправок. Такой стойкий защитник уникальности христианства как Лесли Ньюбигин соглашается, что «Святой Дух, который обличает мир греха, Дух правды и суда, может использовать и нехристиан, чтобы обличать Церковь» [\[587\]](#). По сути дела, в рамках тринитарности, христианское понимание скрытой работы Духа в мире (глава 8) может наилучшим образом раскрыть присутствие и активность Бога в мировых верованиях [\[588\]](#). Кейт Уорд в своем интересном, хотя и избирательном, обзоре основополагающих писаний четырех религиозных традиций, пришел к заключению о наличии в них признаков общего «прообразного видения»: «Видеть временное как образ вечного и выходить за пределы самого себя в направлении к вечному — это, вероятно, и есть главный ключ к пониманию религиозной формы жизни» [\[589\]](#). С другой стороны, он признает, что «религии порождают различия, которым нет конца. Они часто возникают как реакция на другие, уже существующие религии» [\[590\]](#). По мнению Джона В. Тейлора: «Чем глубже мы понимаем другую веру, тем лучше мы знаем, что в действительности представляют собой эти несогласия» [\[591\]](#). Панненберг, размышляя о религиях, придает большое значение их истории, но он не склонен маскировать различия: «Верность природе религиозных явлений... требует ясного воспроизведения сути конфликтов между свидетельствами христианской истины и других религий. И даже христианство в какой-то мере испытывает на себе влияние временности настоящего» [\[592\]](#). Настало время более внимательно рассмотреть причины возникновения конфликтов. Я отдаю себе отчет в собственном невежестве и в том, насколько трудно, даже после длительного изучения, правильно понять религиозную традицию, не являющуюся основой собственного образа жизни. Тем не менее я должен, приложив все усилия, попытаться рассмотреть эти проблемы. Начнем с индивидуального человеческого «я», которое во всех религиях Ближнего Востока (иудаизм, христианство и ислам) имеет бесконечную ценность в глазах Бога Авраама, Исаака и Иакова, тогда как в буддизме, в его доктрине об anatta (не-самости), оно

рассматривается как иллюзорный индивидуализм, ведущий к страданию (dukkha). Разумеется, христианство признает нечеткий характер «эго» вне Бога. Напомним строгие слова Иисуса о том, что нужно отвергнуть себя и взять свой крест (Мк 8:34–36 и пар.), а также слова Павла «живу больше не я, но живет во мне Христос» (Гал 2:20), — но сила этих слов состоит в поощрении надежды на подлинное осуществление через преодоление эгоизма, а не через самоподавление — обрести свою жизнь, потеряв ее во Христе. Христианство рассматривает грех (отчуждение от Бога) как источник всех проблем, а покаяние и возвращение к Богу с доверием — как их решение. Христианская надежда состоит не в том, что будет достигнуто состояние отсутствия желаний, а в том, что будет произведено очищение души, благодаря которому родится праведное желание — тот самый поиск Бога, центральный для мысли Августина, та всепоглощающая любовь христианского мистика, посредством которой он жаждет проникнуть сквозь Облако Неведения. Крэг совершенно справедливо писал: «Ясно, что христианская вера радикально расходится с буддийским приравниванием «я» к эгоизму» ^[593]. В любом диалоге я считаю своим долгом неназойливо, но твердо настаивать на ценности человеческой индивидуальности. Дэвид Дженкинс резко, но верно писал о восточном идеале бегства от себя, что этим «ясно признается полное банкротство человека. Быть человеком — и значит перестать быть человеком» ^[594]. Христианская традиция говорит, напротив, о «славе человека». Ближневосточные религии совпадают также и в том, что придают времени линейный прогрессирующий характер; во времени осуществляются цели Божьи. Для дальневосточных религий, как представляется, время, напротив, циклично в потоке сансары. Является ли время путем, по которому нужно идти, или колесом, из которого необходимо найти выход к свободе? Я не могу не принять первый взгляд. Он означает явно положительную оценку истории, а, значит, оправдывает мой интерес к историческому Иисусу (глава 5). Ганди же писал совсем другое: Я никогда не интересовался историческим Иисусом, мне нет дела до того, будет ли кем-то доказано, что человек по имени Иисус никогда не жил, и что рассказанное в Евангелиях — это вымысел, созданный воображением писателей [sic]. В любом случае Нагорная проповедь будет для меня истинной ^[595]. Разумеется, я не сторонник грубого

буквализма и не отрицаю силы поэтического мифа. Уорд, несомненно, прав, когда говорит, что «главной ересью рационализма после Просвещения была попытка представить поэзию как псевдонауку, а религиозные образы, которые должны вызывать трепет перед вечностью, превратить в земные описания невероятных фактов» [\[596\]](#). Но воплощение Христово — это осуществившийся миф, когда Вечный был узнан в том, кто родился при Августе, а умер при Тиберии, и в этом суть моей веры. Ганс Кюнг правильно сказал, что «событие Христа связано с конкретной историей совсем по-другому, чем событие Будды» [\[597\]](#). Христианство нераздельно связано с историей. Евангельские рассказы — это не просто практически полезные поощрения праведной жизни. Все традиции знают, как трудно говорить о Боге (или о любой другой форме предельной реальности). Существует неизбывное напряжение между богословием апофатическим (признающим таинственную непостижимость Бога) и катафатическим (пытающимся, тем не менее, что-то сказать о высшей тайне, потому что, согласно Августину, мы не можем удовольствоваться одним только молчанием). Фома Аквинский утверждал: «Мы не можем знать, что есть Бог, а только то, чем Он не является» [\[598\]](#). Тем не менее в нас есть глубокое религиозное желание знать, на что похож Бог, чтобы ответить на вопрос, благосклонна ли к нам высшая Реальность? Мы должны пройти по тонкому богословскому лезвию бритвы, разделяющему разговорчивость и молчаливость. Разумеется, сущность Бесконечного находится за пределами достижимого для наших конечных умов. Нет сомнений в правильности слов: «Важно уяснить, в какой степени агностицизм составляет сердце ортодоксии» [\[599\]](#). Вполне возможно, что большая часть богословских дискуссий направлена, скорее, на устранение ошибок в рассуждениях, чем на выражение истины. Но, несмотря на это нет такой религиозной традиции, учение и практика которой не содержала бы прозрений о конечной сути вещей. Все традиции имеют свои священные книги, которые воспринимаются как авторитетные и просвещающие. Проблема экуменической встречи мировых верований отчасти состоит в том, как следует расценивать священные тексты каждой из сторон диалога. Моя позиция инклюзивиста означает признание безусловного приоритета Нового Завета. Уникальная роль Христа придает этому набору текстов ни с чем не сравнимую

важность. Ветхий Завет (включая все его примитивные фрагменты и сомнительные с точки зрения нравственности рассказы) также является писанием, приемлемым для меня, потому что он был писанием для Иисуса и Его первых учеников. Мой инклюзивистский подход в равной мере означает готовность ожидать, что и в писаниях других мировых религий найдутся духовно ценные фрагменты, несущие в себе уникальные прозрения. Крэг говорит о «жестких географических ограничениях Нового Завета» [\[600\]](#) и поднимает вопрос, не слишком ли рано было завершено формирование его канона. Христианство взаимодействовало с древнегреческой мыслью, но не с индийской. Если верить в провиденциальное действие Бога в истории, то нет ничего случайного в том, что христианство родилось в рамках древнееврейской матрицы, и в том, какую форму оно затем приняло. Это утверждение не означает отрицания возможности дальнейшего просвещения, а напротив, открывает новые перспективы исследования основ новозаветного свидетельства. Епископ Уэсткотт (Westcott) сказал, что самый великий комментарий на евангелиста Иоанна будет написан индийцем. Но как нам подступиться к таким, например, писаниям, как БхагавадГита и Коран? Необходимо преодолеть мощные лингвистические и герменевтические барьеры, чтобы сколько-нибудь серьезный контакт с ними стал возможен. При всем своем уважении к этим текстам, я должен сказать, что лично мне они не говорят столько, сколько Библия. Я уверен, что связанные с этим проблемы нельзя решить путем эклектического взаимоувязывания родственных отрывков, выдернутых из писаний разных религий. Я должен также признать, что с немалым недоверием отношусь к межрелигиозному богослужению, на котором представителей разных религий убеждают в существовании общего знаменателя. Я считаю, что религии должны встречаться друг с другом, не скрывая своих различий, и лучшая форма общего богослужения есть совместное медитативное молчание [\[601\]](#). Напомним теперь, что во всех религиях есть свидетельства о мистических встречах, о непосредственном опыте единства со Всем или с Единым. Я понимаю их как истинные встречи с Богом в Его имманентности, пусть при этом одни интерпретируют Его лично (Бог как Единый), а другие — безлично (Бог как Все). Можно лишь сожалеть об имеющем место принижении смысла слова

«мистицизм», из-за которого оно приобрело смысл чего-то неопределенно религиозного или туманно сомнительного. Однако подобное слово необходимо нам для обозначения явлений хорошо документированных. Хотя мистицизм чаще всего ассоциируется с дальневосточными религиями, его следует искать также и в религиях Ближнего Востока. Кюнг одобритительно цитирует замечание Гегеля о том, что «не существует никакой мистической» ночи, в которой все коровы черны»» ^[602], однако, мне представляется, сколь бы мало я ни понимал в этом предмете, что именно в высшем мистическом опыте единения с Реальностью разные традиции приближаются друг к другу. Кюнг довольно прохладно отнесся к идее ступеней мистической молитвы: «Если мы примем Новый Завет в качестве стандарта нашего критического рассмотрения, такая схема молитвы никогда не станет сколько-нибудь достоверной для христиан» ^[603]. Я не уверен, что ап. Павел согласился бы с ним (см. 2 Кор 12:3–4). Нам не следует придавать чрезмерного значения конфликту между традициями. Границы между ними весьма расплывчаты и взаимопроницаемы. Наши расхожие характеристики религий опираются на упрощенные представления: дескать, в буддизме — мироотрицание, в христианстве — мироутверждение; но обе эти оценки не в ладах с фактами, относящимися к боддхисатвам и к отцам-пустынникам. Подобные примитивные оценки не могут продемонстрировать верное отношение к тому, что лежит в глубине традиций. Так, христианин Мейстер Экхарт склонен был высказываться монистически (отождествляя Бога и внутреннее «я»), а индуист Ганди был глубоко вовлечен в политическую деятельность. Есть повторяющиеся общие мотивы, такие как понятия пути или судьбы ^[604]. Однако величайшее расхождение между разными традициями заключается в их отношении к Иисусу. Многие не-христиане рады выразить Ему свою признательность, симпатию и какую-то степень понимания и принятия Его учения, но они не способны говорить о Нем так, как это делаю я в этих лекциях, — как об уникальном воплощении Бога в человеке. Коран дает Иисусу статус пророка, но он говорит также следующее: «О обладатели Писания! Не излишествуйте в вашей религии... Ведь Мессия, Иса, сын Марьям, — только Посланник Аллаха и Его Слово, которое Он бросил Марьям, и Дух Его. Веруйте же в Аллаха и Его Посланников и не говорите — Три!» (Сура 4:169)^[605]. Мусульмане

верят в непорочное зачатие Иисуса, но они же учат, опираясь на Коран, что Он не умирал на кресте. Такой конец был невозможен для одного из Посланников Аллаха, поэтому Иисус был вознесен на небо, а на Его месте умер кто-то другой. Такое представление не только исторически безосновательно, но и противоречит фундаментальному и глубокому убеждению христианства в том, что крест Христов являет солидарность Бога с нами как «собратьями по страданию». Это важнейшая проблема, с которой неизбежно сталкивается любой сколько-нибудь реалистичный межрелигиозный диалог, по-скольку крест — это действительно scandalon, «камень преткновения» (1 Кор 1:23). Элред Грэм писал о буддийской реакции на распятие: «Когда почти обнаженное человеческое существо, пригвожденное ко кресту, превозносят как предмет почитания, такая варварская жестокость непостижима с точки зрения благочестивого буддиста, потому что насильственную смерть в любой ее форме он считает результатом «плохой кармы» ^[606]. Даже в таком течении буддизма, как Амида, или Чистая Земля, о котором часто думают, что оно ближе других к христианству, есть лишь такое представление о спасении, которое позволяет признавать только сопричастность достоинствам, но не говорит о замещающем страдании. Типично буддийский символ — это спокойный Будда, с улыбкой сидящий в позе лотоса, а не человек, висящий на древе. Может показаться, что индуистское мышление более расположено к христианству. Разве нет в нем представления об аватарах, воплощениях Господа Кришны, происходящих в те моменты времени, когда особенно трудное состояние человечества требует специальной божественной поддержки? Однако, такие вторжения свыше не только все время повторяются (тогда как земная жизнь Христа была единственной и неповторимой), они по своей природе больше похожи на докетические явления, чем на подлинные вхождения в историю человечества. Робинсон писал об аватаре: Он входит в процесс и проходит через него, ничего не задевая. Согласно древнеиндийской традиции, когда оватора идет, его стопы не касаются земли и не оставляют следов. Он может умереть, как и Кришна, но и это никак ни на что не повлияет. Он — не один из нас... это Вишну, который появляется в видимости человеческого облика ^[607].

Христианин из Индии Венгал Чаккарай искал кресту Христову место в индийской мысли и писал, что Иисус, оказавшись во тьме и

покинутости, полностью опустошил себя, «погрузился в состояние нирваны или шуни, в которых Бога нет», и в результате стал «самой известной личностью в истории, у которой не осталось ничего своего, не осталось эго, а потому и самой универсальной для всех» [608]. В сказанном есть нечто ценное, о чем еще нужно думать, но мне кажется чрезвычайно трудным сближение этого взгляда с истиной воскресения, вознесения и прославления конкретно неповторимого Иисуса, сохранившего на себе знаки своих страданий. Следуя своему внутреннему чувству, я должен сказать, что с христианской точки зрения рассказы о божественных явлениях, которые мы находим в преданиях и легендах других традиций, несут в себе намеки на великий исторический акт Божий во Христе и предзнаменуют его. Может показаться, что я позволяю себе говорить о других религиях свысока, но я думаю, что признание истины, как я ее понимаю, не оставляет мне выбора. Уникальность именно этого акта откровения (потому что «думать, что Бог мог бы иметь несколько человеческих лиц, значит потерять реальный богооткровенный смысл Воплощения» [609]) делает неизбежным «прегрешение особого случая». Я не могу согласиться с заявлением Мориса Уайлса: «Такое понимание воплощения, когда подчеркивается его исключительность по отношению к более широкой религиозной истории рода человеческого, не оставляет места для богословия диалога» [610]. Единственной основой для честного диалога является смиренное, но твердое изложение своего собственного понимания истины. Не стоит стремиться к согласию ценой принижения статуса Иисуса — статуса, который я пытался защитить в этих лекциях. По-моему, достаточно воскресения Иисуса (которым обычно пренебрегают те, кто ищет панрелигиозного синтеза), чтобы доказать Его историческую уникальность. Хотя иудаизм и ислам оценивают Иисуса совсем по-иному, чем христианство, ясно, что в других отношениях эти ближневосточные религии очень близки друг другу, что связано со многими общими для них историческими моментами. Для всех них Бог един, Он Творец всего мира, Он активно действует в истории и милостив по отношению к тем, кто Его ищет. Это дает значительную основу для возможного диалога между этими религиями, но остаются различия в другом. Христианство никому не может уступить в вопросе об особом статусе Иисуса как Сына Божьего, и точно так же иудаизм

не уступит в своем понимании Израиля как богоизбранного народа Божьего. Джейкоб Ньюзнер (Neusner) писал: Если меня принимают только как «человека вообще», а не как еврея, я отказываюсь от этого. Я не стремлюсь ни к какому месту среди недифференцированного человечества. Возьмите меня безотносительно к моему еврейству, и вы найдете, что во мне просто нечего брать. На это Кеннет Крэг дал христианский ответ: Если меня принимают только как 'язычника', я отказываюсь от этого. Я не стремлюсь ни к какому месту среди дифференцированного человечества, если дифференциация проводится радикально, а не просто на основе естественных, культурных или случайных различий, свойственных творению. Возьмите меня безотносительно к моему 'язычеству', и вы найдете сопричастность ко всему^[611].

Никто из христиан не должен отрицать особые отношения Бога со своим древним народом, благодаря которым состоялось историческое откровение и была создана община, из которой вышел Иисус. И тем не менее, как мы теперь понимаем, бывшие различия между иудеем и язычником преодолены в новом факте Христа (Гал 3:28; Еф 2:14–15). Что это значит в отношении всего того, что подлинный опыт Бога сохранился в иудаизме, — над этим вопросом ломал голову Павел в Рим 9–11. Вопреки модному ныне мнению, что иудеям нечему учиться у христиан, я предпочитаю решение Павла: Итак я спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой? Отнюдь нет!.. Если же преткновение их — богатство мира, и поражение их — богатство язычников, то насколько более означает полнота их включения!.. Ибо если отвержение их — примирение мира, то что будет принятие их, как не жизнь из мертвых!.. О глубина богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы суды Его и неисследимы пути Его! (Рим 11:1,12,15,33). Я полагаю, что приведенное выше модное мнение является результатом глубокого чувства вины христиан за многие века антисемитизма и причастность к ответственности за Холокост (Shoah). Христианин не может не чувствовать отвращения к антисемитизму и порождаемому им злу и глубоко раскаиваться за жуткие деяния прошлого. Но как бы праведны и сильны ни были наши чувства, это не значит, что нам следует отказаться от свидетельств своей веры о том, что мы считаем истинным. Смиренно, но настойчиво мы должны

изложить нашим иудейским братьям и сестрам истину, как мы ее понимаем.

Христианство разделяет с иудаизмом (от которого оно и восприняло эту идею) надежду на Мессию, посылаемого Богом, на Его помазанника, который должен послужить исполнению спасительного Божьего замысла. Ожидание «Того, Кто должен прийти» — точка соприкосновения обеих традиций ^[612]. Христианство убеждено, что это исполнилось в Иисусе Христе, и оно должно вести себя в соответствии с этой верой. Иудаизм не может это принять ^[613]. Действительно, для иудаизма принципиально важно то, что ожидание Мессии продолжается ^[614]. Отвергая мессианство Иисуса, иудаизм задает христианству сложный вопрос: если тот, кто должен был прийти, действительно пришел, почему Его приход столь мало изменил в мире? В мировой истории после пришествия Христа незаслуженных страданий не меньше, чем до Него. Горечь от Холокоста может только усилить это чувство. Бубер (Buber) писал: Я убежден, что искупление мира не стало фактом девятнадцать веков назад. Мы все так же продолжаем жить в мире, который не искуплен... Человек, поднимающий Иисуса на столь высокое место, перестает быть одним из нас, и, если он бросает вызов нашей вере в то, что искупление ждет нас в будущем, ему не по пути с нами ^[615]. Никто из христиан не может отрицать, что «мы все еще не видим, чтобы все было подчинено» Христу, поскольку Царство Божье еще не явлено на земле. Но есть христианский парадокс «уже, но еще не», и мы верим, что в воскресении Христовом есть победа, дающая начало всякой надежде на искупление, а Иисуса «мы видим увенчанным славой и честью чрез претерпение смерти, так что по благодати Божией за каждого Он вкусил смерть» (Евр 2:8–9). Не подлежащим обсуждению ядром ислама является вера в высший авторитет Корана. Мусульмане — народ Книги в значительно большей степени, чем иудеи и христиане. Согласно их убеждению, Коран — не просто текст, написанный человеком по божественному вдохновению, а продиктованный Богом документ. Ислам — вербальная религия, сосредоточенная на буквальном понимании Слова Божьего. Пророки — это по-сланники, уста Божьи. Важно только то, что они говорят. Исламу чуждо представление иудеев, которое мы видим у Иеремии и Осии, о том что жизнь пророка также является частью того,

что Бог совершает через него. Поэтому понятно неприятие исламом представления о воплощении, того, что Слово стало плотью. Ислам отвергает воплощение еще и благодаря острому чувству полной трансцендентности Аллаха. Хотя Аллах, безусловно, всемилостив, все же не благодать, а Его всемогущество является для мусульман ключевым моментом. В исламе есть также и оптимизм, который ассоциируется с теократическим государством, с образом жизни, подчиненным шариату — исламскому законодательству. Отсюда возникает немало проблем для христиан, которые, однако, не столь велики, как те, что возникают, если обратиться к религиям Дальнего Востока. Многие в их представлениях столь трудно для восприятия западного человека, что я вынужден из-за своего невежества ограничиться здесь только некоторыми простыми наблюдениями. Индуизм — это западный термин, обозначающий ряд разнообразных и почтенных традиций местной индийской религии. Ее разнообразие и плодovitость затрудняют любые обобщения. «Понять индуизм — это то же самое, что обнять облако. Оно ускользает от вас, как только вы пытаетесь охватить его»^[616]. Это, видимо, самая синкретичная из всех мировых религий, благосклонно принявшая в свой обширный внутренний мир все прозрения, которые пришли к ней из разных источников. «Абсорбирование имеет в индуистской традиции долгую историю, что выразилось в непротивопоставлении одного другому, в почтительном отношении к благоговению как таковому, в терпимом отношении ко всему, кроме нетерпимости»^[617]. Индуизм вполне готов принять Христа, но без согласия на Его уникальность: «Индия бросает вызов монополии»^[618]. Разумеется, я считаю недопустимым рассматривать Иисуса как одного из многих аватар. Большую трудность представляет учение о сансаре, о нескончаемом потоке перевоплощений. Индуистскому мышлению это представляется чем-то естественным, не представляющим предмета для дискуссии. Западному человеку, воспитанному на идее индивидуальности с ее уникальным наследием и опытом, такой подход кажется очень странным. Где тот общий «духовный ингредиент», который обеспечивает непрерывный переход от египетского раба ко мне? Частичный ответ на этот вопрос дает карма, передача из одной жизни в другую последствий добрых или злых поступков. Привлекательная сторона учения о реинкарнации состоит в том, что оно предлагает

простую для восприятия теодицею: нынешние страдания — это следствия дурных дел в прошлом, причем неизбежные. Однако, как заметил Кюнг, «на самом деле, проблема теодицеи здесь не решается, а только откладывается», переносится на будущие поколения ^[619]. Реинкарнация дает только тактическое решение проблемы как распределяется индивидуальное страдание, а не стратегическое решение — почему в мире так много страданий. Гориндж приводит вывод миссионера А. Дж. Хогга (Hogg): «Если закон кармы верен, то история лишена своего глубочайшего смысла» ^[620]. Она превращается в результат работы неумолимой судьбы, в круговращение ее колеса. Искупление здесь — не более чем освобождение от сансарного цикла. Уорд комментирует: «Все это предполагает, что новое рождение в конечном счете нежелательно; индивидуальность не имеет неповторимой ценности и не стоит того, чтобы ею дорожить» ^[621]. Это очень далеко от Бога Авраама, Исаака и Иакова. Индуистское мышление строго монистично. Оно считает абсолютно иллюзорными не только различия между индивидуальными «я» (эта иллюзия, видимо, воспроизводится в сансарном цикле), но и различия между Богом и миром. Предельное рассматривается как *nirguna Brahman*, оно абсолютно лишено дифференциации и любых характеристик, как это предстает в строгой *advaita* (чистая недвуальность) Шанкары; хотя в более поздней мысли Рамануджи эта точка зрения модифицирована. Индуистская практика, однако, уже не столь строга, она ориентируется на *saguna Brahman*, или реальность, обладающую качественными признаками. Уорд вводит термин «функциональное сходство», основанный на реальном действии понятий в жизни верующего, и завершает разбор этих запутанных вопросов заявлением, что «учение о Брахмане в Веданте функционально сходно с ортодоксальным учением о Боге в традициях Среднего Востока» ^[622]. Такой удивительный вывод был бы очень важным, если бы он подтвердился в дальнейших исследованиях. Еще дальше от западного религиозного мышления отстоит буддийское видение мира. Крэг писал: «Вероятно, буддизм больше, чем какая-либо другая религия, требует, чтобы с ним встречались на его собственной почве» ^[623]. Буддизм считает, что те, кто обращается к нему со своими вопросами, пока еще не освободились от своих иллюзий. В центре буддизма — учение об *anatta*

(не-я). «Все вещи не постоянны, они построены как комбинации быстротечных индивидуальных событий» ^[624]. (Есть в этом странное созвучие с предельными аспектами метафизики процесса Уайтхеда, где события первичны). Если нет никаких «я», то в Тхераваде ^[625] нет также и Бога. «Центральным представлением буддизма является не Бог, а нирвана» ^[626], содержание которой неуловимо и неопределимо. Кюнг вынес такой вердикт: «Буддизм, если он и не атеистичен, то во всяком случае решительно агностичен» ^[627]. Гаутама отказался заниматься метафизическими рассуждениями о Боге и о происхождении мира. Вероятно, поэтому буддийское мышление, по крайней мере в том виде, в каком его восприняли на Западе, оказалось на удивление притягательным для европейских и американских интеллектуалов. Это также весьма практичная религия, опирающаяся на восьмеричный путь как основной принцип образа жизни. В родных для него странах Востока буддизм — это прежде всего монашество. Буддийская община — это сангха, место поиска просветления. Буддийское монашество не заражено элитизмом (в отличие от средневекового христианства), потому что с каждым поворотом сансарного колеса может прийти очередь любого человека. Этот обзор великих религиозных традиций, пусть упрощенный и неадекватный, дает, однако, представление о масштабах задач, возникающих при экуменической встрече мировых религий. Их решение — это работа на века. Я надеюсь, что христианство будет участвовать в этом диалоге в духе уважения, без крайней апологетичности и не позволяя себе чрезмерно упрощать вопросы. Нам нужно быть внутренне цельными, чтобы говорить об истине так, как мы ее понимаем, и мы должны помнить о предостережении Фаррера: «Признание жизненно важной истины всегда вызывает споры, пока она не станет всеобщей» ^[628]. Иногда я опасаюсь, что христианство слишком склонно к диалогу и недостаточно уверенно придерживается того, чему оно научилось от Бога через Христа. Нам, европейцам, пора стряхнуть с себя чувство вины, вызванное нашим колониальным прошлым. Мы, безусловно, не хотим быть триумфалистами, но не должны забывать и о том, что есть такие вопросы, где мы правы, и ошибаются те, кто нашего понимания не разделяет. В конце концов главный вопрос — это вопрос об истине, и исключительность истины неизбежна. Если Вы скажете мне, что

согласно Вашему пониманию феномен нагревания вызывается тонким тепловым флюидом, я не буду говорить, что Вы имеете право на такое мнение, и что я Вас за это уважаю. Вместо этого я попытаюсь убедить вас в правильности кинетической теории тепла. Либо Иисус есть Господь, данный нам Богом, и Христос, либо Он таковым не является, а значит, крайне важно знать, какое из этих двух утверждений истинно. Разумеется, мы должны соблюдать осторожность, чтобы не смешивать необходимую нетерпимость в отстаивании истины и социальную нетерпимость, возникающую от неспособности сохранять уважение к людям, чьи мнения, на наш взгляд, ошибочны. Я не презираю Вас за то, что Вы верите в тепловой флюид, и не собираюсь навязывать Вам свою кинетическую веру, смущая вас или манипулируя вами. Многим людям оказывается очень трудно соблюсти столь существенное различие, когда они обращаются к вопросам взаимоотношений разных религиозных общин. Мы можем вести наш диалог и с уважением, и с твердостью. Говорят, что христианство, благодаря свидетельству как о нормативной неповторимости Иисуса, так и об универсальной и многообразной работе Духа, внесло особый вклад в возможность реальной встречи разных верований. Д'Коста писал: «Я убежден, что учение о тринитарности Бога делает возможным аутентичный христианский ответ на вызов других мировых религий, потому что оно с безусловной серьезностью относится к особенностям исторического процесса» [\[629\]](#). Религия, которая сумела удержаться от перерождения в гностическую доктрину о высшей надвременной истине, должна открыто встречать исторические искажения истины, присутствующие во всех религиозных традициях, не сводя их при этом к случайному набору мнений. В вопросе об истине есть также и очевидные конфликты между, с одной стороны, научным миропониманием и метафизикой, которую оно, видимо, поддерживает, а с другой стороны — дальневосточным видением мира. Современная наука обрела свою жизнь благодаря строгому реализму мышления, характерному для ближневосточных религий, имеющих общее для них особое понимание Бога, благодаря которому порядок природного мира мыслится как отражающий разумность его Творца, а Его свобода означает, что человек может и должен ставить вопросы миру, чтобы понять, какую конкретно форму принял его окончательный порядок [\[630\]](#). Я знаю о существовании иной точки зрения, например, у

Фритьофа Капры, считающего, что субатомный мир современной физики находится в примечательном согласии с описаниями, характерными для дальневосточного мышления [\[631\]](#). Я уже излагал причины своего несогласия [\[632\]](#). Квантовый мир неуловим и деликатен, но он вовсе не распадается на бессвязные фрагменты. Есть устойчивые модели, которые мы описываем с помощью симметрии, и есть законы сохранения, которые действуют в потоке изменений. В бутстрап-динамике мы видим, что все создается из всего, как подчеркивает Капра, но это не пример в его пользу. Компоненты (кварки и глюоны) здесь поддаются идентификации. Квантовый мир внутренне весьма взаимосвязан, и нашим формам мышления непонятна свойственная его частям способность быть-вместе-в-разделенности [\[633\]](#), но ведь и теория относительности предписывает определенную меру каузальной взаимозависимости для пространственно разделенных систем. Как наблюдатели, мы оказываем определенное влияние на мир, являющийся предметом нашего опытного познания (степень этого влияния пока еще остается предметом споров), но из этого никак не следует, что мы вправе рассматривать окружающий мир как мир видимостей, как результат игры майи (или иллюзий).

Существуют неразрешенные и крайне сложные проблемы интерпретации квантовой теории и оценки ее метафизического значения [\[634\]](#). Я не думаю, что восточное мышление поможет нам решить эти проблемы. Я также подозреваю, что все заявления о разрешении этой проблемы в действительности опираются на вестернизированный, или даже калифорнийский, вариант восточного мышления. Кюнг писал, что Капра «в своей эклектичной и нечеткой манере привлек избирательное внимание к некоторым философским аспектам восточного мистического мышления, далеко не всегда отдавая должное всей его сложности и упуская из виду его противоречивость» [\[635\]](#). Но я действительно верю, что именно эти вопросы, относящиеся к физической реальности, и связанные с ними вопросы естественного богословия, образуют многообещающую область взаимодействия мировых религий, пусть и не очень большую. Вопросы, рассматриваемые здесь, лучше поддаются объяснению и не так деликатны, как те, что относятся непосредственно к сути религиозных традиций. Я хочу задать своим коллегам из восточных религий вопрос: каков их подход к тому тонко настроенному балансу законов природы, который делает столь удивительно плодотворной эволюционную историю вселенной, как показывают нам научные прозрения под знаком антропного принципа? Именно на этом пути мы, смиренные мыслители «снизу–вверх», можем внести свой скромный вклад в экуменическую встречу великих мировых религиозных традиций [\[636\]](#).

Эпилог

Ученые, враждебные религии, склонны заявлять: «Религия, в отличие от науки, основана на положениях, не подлежащих обсуждению» ^[637]. Тем самым они демонстрируют слабую осведомленность в религиозной практике. В духовном развитии бывают периоды сомнений и смущений, и это хорошо отражено в документах. Есть прекрасное выражение Ансельма Кентерберийского «вера, ищущая понимания», которое означает стремление достичь осмысленной веры. На путь поиска интеллектуальных открытий в религии, как и в науке, выходят люди, относящиеся исследовательски к тому опыту, который связан с их первоначальной точкой зрения, и готовые корректировать ее в свете более позднего опыта. В религии давно знают, что всякий образ Бога, созданный человеком, в конечном счете не соответствует Ему и оказывается идолом. Льюис Уолперт спрашивает: «Почему религиозный опыт следует интерпретировать иначе, чем любой другой опыт, и почему его нельзя подвергнуть обычному научному исследованию?» ^[638] Ответ таков: всякий опыт подлежит рассмотрению разумом, но рациональность означает соответствие исследовательского подхода природе исследуемой реальности. Я очень сомневаюсь, чтобы Уолперт подвергал «обычному научному исследованию» свои встречи с друзьями или слушание музыки, если, конечно, истолковывать эти его слова в смысле плоского и всеохватывающего редукционизма. Религия вовсе не требует, чтобы все ответы были согласованы прежде, чем начнется дискуссия. Единственное, на чем она настаивает, это на уважении к специфике своего особого опыта и на открытости к тем прозрениям, которые он приносит. Данная серия гиффордских лекций, как и многие из предшествовавших ей, — это поиск основ для мотивированной религиозной веры. Я не нахожу никакой фундаментальной несовместимости между моими поисками истины путем «снизу–вверх» как в области науки, так и в области христианской веры. Исследования необходимы в обеих областях, если мы действительно хотим понять суть вещей. Остается много загадочного, но ученый и богослов могут определить общие задачи в поиске понимания,

действуя с открытостью, тщательно и со смирением, осознавая, что мы находимся на берегу великого таинственного океана истины (по словам Исаака Ньютона, для которого и наука, и религия были главным делом жизни).

Словарь понятий

В книге встречаются научные и богословские понятия, которые могут оказаться незнакомы читателю. Разъяснение их в тексте могло бы нарушить логику изложения, так что ниже следующие краткие заметки, надеюсь, окажутся полезны. **адопционизм** — учение, согласно которому божественные силы и статус были дарованы человеку Иисусу в какой-то период Его жизни или при Его воскресении, так что Он стал приемным Сыном Божиим.

азеитет — совершенное в себе и через себя бытие, не нуждающееся в каких-либо объяснениях.

анализа редакций метод — новозаветная дисциплина, которая пытается по-нять каждое Евангелие, исходя из предполагаемой точки зрения автора и общины, в которой текст был отредактирован. **анализа форм метод** — исследование природы литературных элементов (перикоп), составляющих текст (особенно Евангелий), с точки зрения их жанровых форм (рассказы об исцелениях, речения и т. д.), происхождения и общественной роли, передачи и развития (особенно в устной традиции, предшествовавшей письменной фиксации).

антропный принцип — комплекс научных теорий, указывающих на то, что сама возможность появления жизни, основанной на углероде, зависела от очень тонкого баланса между основными силами природы и (возможно) очень специфических первоначальных условий во вселенной.

аполлинарианство — учение, согласно которому человеческий ум во Христе был заменен божественным Логосом. Названо по имени епископа Аполлинария Лаодикийского (конец IV в.).

арамейский язык — семитский язык, родственный древнееврейскому; на нем говорили в Палестине I в. н. э.

арианство — учение, согласно которому Христос обладал полубожественным достоинством и был сотворен Богом Отцом до начала мира как посредник между Богом и человеком. Названо по имени александрийского пресвитера Ария (IV в.).

асимптотичность — свойство поведения, проявляющееся в некоторых предельных ситуациях.

Барт (Barth) Карл — ведущая фигура в богословии XX века, его «богословие кризиса» было реакцией на либерализм; Барт утверждал, что Бог познаваем исключительно путем раскрытия Его Слова.

Бог «белых пятен» — использование Бога как последней возможности для объяснения нерешенных (часто научных) вопросов. («Только Бог мог дать жизнь неживой материи» и т. п.). Такое понятие неадекватно с богословской точки зрения, не в последнюю очередь потому, что с развитием науки мы постоянно получаем ответы на вопросы, казавшиеся ранее неразрешимыми.

Большой Взрыв — единичное событие с бесконечной плотностью материи, произошедшее приблизительно пятнадцать миллиардов лет назад, в результате которого возникла видимая вселенная.

бутстрап (англ. bootstrap — шнуровка) — в современной физике частица может играть две роли. Она может быть результатом объединения других частиц, и в то же время само взаимодействие между этими частицами может вызвать силы, удерживающие их вместе. Другими словами, она сама может являться своей собственной причиной. Это ведет к смелому предположению, что основных составляющих не существует, а «все сделано из всего» в самоподдерживающемся акте самосогласованности. Идея, что мир возник посредством своих собственных бутстрапов, не стала успешной физической теорией, однако она по-прежнему представляет концептуальный интерес.

вакуум (лат. vacuum — пустота) — низшее энергетическое состояние системы. В квантовой механике оно, однако, остается активным состоянием, потому что, например, принцип неопределенности Гейзенберга (Heisenberg) не позволяет частице находиться в состоянии покоя на низшем энергетическом уровне, поскольку тогда будет возможно точно определить одновременно и ее положение, и импульс. Поэтому по необходимости должны присутствовать определенные колебания, которые называются вакуумными флуктуациями.

возможность и необходимость- эволюционная модель предполагает, что случайность (напр., генная мутация) является источником новизны. Она проходит отбор и может сохраняться в среде, подчиняющейся устойчивым законам (напр., достаточно надежная передача генов от одного поколения к другому одновременно

с действием естественного отбора в относительно стабильной среде). Такое взаимодействие получило название «возможность и необходимость». Оба аспекта равно важны для его плодотворной работы.

волна и частица — квантовые объекты (напр., электроны и фотоны) в определенных обстоятельствах проявляют как корпускулярные, так и волновые свойства. Это не ведет к противоречию, поскольку их различное поведение вызывается различными и взаимоисключающими формами экспериментальных исследований (см. **дополнительность**).

герменевтика — наука о толковании текстов. Центральным для герменевтики является вопрос о том, как соотносятся друг с другом оригинальное значение и современное понимание текста.

Гёделя теорема — открытие в логике, утверждающее, что системы, достаточно сложные для того, чтобы содержать целые числа, всегда являются незавершенными в том смысле, что они содержат предположения, которые могут быть точно сформулированы, но не могут быть доказаны в рамках самих этих систем.

гностицизм — религиозное учение, делающее основной упор на знание и просвещение. В первых веках существовали подобные движения, которые пытались таким образом добиться освобождения от влияния плоти и космических сил. Происхождение гностицизма вызывает споры, но вселенской церковью он был признан еретическим учением.

дополнительность (принцип дополнительности) — положение квантовой механики, главным образом связанное с именем Нильса Бора (Bohr), согласно которому существуют альтернативные взаимоисключающие способы описания одного и того же объекта (ср. волна и частица).

естественное богословие — попытка до некоторой степени познать Бога с помощью разума или на основании общего опыта. В данных лекциях значение термина расширено и включает в себя обращение к частному опыту, трактуемому как исследование свидетельств, а не как безусловное откровение.

измерений проблема — квантовая теория только предсказывает относительную вероятность множества различных результатов каждого акта измерения. Нерешенная проблема состоит в том, что

наблюдатель может зафиксировать лишь отдельный результат любого единичного акта измерения (см. дополнительность).

икономия (греч. ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ — домостроительство) — термин, использовавшийся греческими отцами церкви для обозначения взаимодействия Бога со своим творением (в противоположность божественной природе в себе).

квантовая космология — комплекс теорий, относящихся к очень ранней стадии развития вселенной, когда эффекты гравитации и квантовой механики были одинаково значимы. Отсутствие в настоящее время последовательной теории квантовой гравитации делает такие построения по необходимости умозрительными.

квантовая теория множественности миров — интерпретация квантовой теории, предполагающая, что все возможные результаты измерений на самом деле относятся к параллельным несвязанным мирам, на которые распадается физическая реальность в каждом таком акте измерения.

кварки и глюоны — общепринятые на сегодняшний день основные составляющие ядерной материи.

кенозис (греч. ΚΕΝΩΣΙΣ, — самоопустошение) — самоограничение, накладываемое на себя Богом в творении и воплощении.

Лаплас (Laplace) Пьер Симон — величайший последователь Ньютона. Он был так глубоко впечатлен явным детерминизмом ньютоновой системы, что написал: «Если мы постигнем Разум, который в данный момент охватывает все взаимоотношения существ во вселенной, мы будем также способны в любой момент прошлого и будущего определить их положение, движение и вообще все их связи».

Михельсона–Морли эксперимент- опыты, начатые в 1881 г. двумя физиками А. А. Михельсоном и У. У. Морли (Michelson. Morley) по измерению скорости Земли в предполагаемом эфире. Все их попытки не дали никакого результата. Общепринятое объяснение было дано специальной теорией относительности Эйнштейна.

нелокальность см. ЭПР эксперимент.

несторианство — учение о том, что во Христе божественная и человеческая природы совпадают, причем божественная природа по необходимости по-глощает человеческую. Названо по имени Константинопольского патриарха Нестория (V в.).

онтология — раздел философии, занимающийся вопросом о бытии.

панентеизм — богословская концепция о том, что мир есть часть Бога, но Бог превосходит мир (ср. с пантеизмом, который уравнивает мир и Бога).

пневматология — богословская дисциплина, изучающая природу и действие Святого Духа.

реликтовое излучение — холодный радиошум, который наполняет вселенную; остаточное явление того состояния, когда излучение перестало взаимодействовать с веществом, примерно через полмиллиона лет после Большого Взрыва. Что-то вроде космических окаменелостей.

синоптические Евангелия — три первых Евангелия (от Матфея, Марка и Луки), чьи совпадения в стиле и излагаемом материале позволяют говорить об их общем взгляде на Иисуса, в отличие от стиля и материала четвертого Евангелия (от Иоанна), которое существенно отличается от них.

сотериология — учение о спасении; богословская дисциплина, рассматривающая различные пути спасения, такие как избавление от зла, восстановление целостности и окончательное исполнение.

социобиология — теория, утверждающая, что поведение человека обусловлено, главным образом, генетическими влияниями.

спонтанное нарушение симметрии — важное научное открытие; состоящее в том, что решения в рамках определенной теории могут обладать меньшей симметрией, чем сама теория; напр., карандаш, стоящий на своем конце, симметричен относительно вертикальной оси, но он нарушит эту симметрию под воздействием малого возмущения, упав в горизонтальном направлении.

стандартная модель — название основной теории элементарных частиц, сформулированной в середине 1970-х гг., согласно которой кварки и глюоны являются основными составляющими материи, а слабые и электромагнитные силы объединены в единую «электрослабую» теорию.

теодицея — оправдание действий Бога по отношению к Его творению, в первую очередь, перед лицом проблемы зла и страдания.

теория всего — современное стремление физической науки найти единую теорию, охватывающую все формы материи и все основные

силы природы.

Тьюринга тест -Алан Тьюринг (Turing) предложил поведенческий тест для определения способности компьютера мыслить. Может ли эксперт, общаясь одновременно с человеком и машиной через терминал компьютера, определить, с кем именно он в данный момент беседует? Если нет, считается, что машина прошла тест.

философия процесса — разработанная А. Н. Уайтхедом (Whitehead) философская система, представляющая собой метафизику, базирующуюся на событиях как основных сущностях. Чарльз Хартсхорн (Hartshorne) и другие на этом философском основании разработали «богословие процесса».

хаоса теория — нелинейные физические системы (когда изменение воздействия дает более сложное, чем просто пропорциональное изменение отклика) и системы с обратной связью (влияющие сами на себя) часто обнаруживают такую тонкую чувствительность к параметрам своего состояния, что их поведение становится существенно непредсказуемым. Тем не менее их поведение не является абсолютно случайным, они выявляют ограниченный ряд возможностей (называемых «странным аттрактором»). Такие хаотические системы представляют собой что-то вроде упорядоченного беспорядка. Исследование их поведения началось сравнительно недавно, и изучение теории хаоса все еще находится на ранней стадии своего развития. Некоторые считают разработку теории хаоса «третьей революцией» в физике, сравнимой с открытием ньютоновской механики и квантовой теории.

христология — богословская дисциплина, занимающаяся природой Христа, в частности, вопросом о том, как и насколько в Нем сочетаются божественные и человеческие качества.

чудо — этимологически чудо есть в высшей степени удивительное событие (которое может включать проявление необычных человеческих способностей или значительные совпадения), но обычно термин используется в смысле «нарушения законов природы божеством» (Дэвид Юм). По мнению автора, здесь необходимо более аккуратное определение (см. стр. 114–116).

эбионизм — адопционистское учение о Христе, делающее упор на Его человеческой природе и развивавшееся некоторыми группами ранних иудеохристиан.

энтропия — мера беспорядка физической системы. Второе начало термодинамики утверждает, что в изолированной от внешних воздействий системе энтропия никогда не убывает (т. е. беспорядок возрастает).

эпистемология — раздел философии, занимающийся теорией познания.

ЭПР эксперимент — противоречащий здравому смыслу принцип «совместности–в-разделении», согласно которому квантовые объекты, однажды взаимодействовавшие друг с другом, могут мгновенно взаимодействовать, как бы далеко они ни были разделены. Впервые установлен Эйнштейном, По–дольским и Розеном, был экспериментально подтвержден Аспектом и его сотрудниками.

эсхатология — богословская дисциплина, учение о «последних вещах», т. е. о конце истории и конечной судьбе творения.

Q (от нем. *quelle* — источник) — гипотетический документ, считающийся некоторыми исследователями Нового Завета основой материала, во многом совпадающего, общего для Евангелий от Матфея и Луки, но отсутствующего в Евангелии от Марка.

Библиография

- Allen, D. (1989), Christian Belief in the Modern World, Westminster/John Knox Press
- Arbib, M. and Hesse, M. (1986), The Construction of Reality, Cambridge University Press
- Baillie, D. M. (1956), God Was in Christ, Faber & Faber
- Baker, J. A. (1970), The Foolishness of God, Darton, Longman & Todd
- Banner, M. C. (1990), The Justification of Science and the Rationality of Religious belief, Oxford University Press
- Barbour, I. G. (1956), Issues in Science and Religion, SCM Press
- (1974), Myths, Models and Paradigms, SCM Press
- (1990), Religion in an Age of Science, SCM Press
- Barnes, M. (1989), Religions in Conversation, SPCK
- Barr, J. (1980), Explorations in Theology 7, SCM Press
- Barrett, C. K. (1956), The New Testament Background: Selected Documents, SPCK
- Barrow, J. D. (1992), Pi in the Sky, Oxford University Press
- Barrow, J. D. and Tipler, F. J. (1986), The Anthropic Cosmological Principle, Oxford University Press
- Bartholomew, D. J. (1984), God of Chance, SCM Press
- Begbie, J. (1991), Voicing Creation's Praise, T. & T. Clark
- Berger, P. (1970), A Rumour of Angels, Penguin
- Bohm, D. (1980), Wholeness and the Implicate Order, Routledge & Kegan Paul
- Bradley, I. (1990), God Is Green, Darton, Longman & Todd
- Bradshaw, P. (1992), The Search for the Origins of Christian Worship, SPCK
- Bronowski, J. (1973), The Ascent of Man, BBC Publications
- Brown, D. (1988), The Divine Trinity, Duckworth (1987), Continental Philosophy and Modern Theology, Blackwell
- Buckley, M. J. (1987), At the Origins of Modern Atheism, Yale University Press
- Burrell, D. B. (1986), Knowing the Unknowable God, University of Notre Dame Press

Burrows, R. (1987), *Ascent to Love*, Darton, Longman & Todd
 Caird, G. R. (1963), *The Gospel of Luke*, Penguin
 Capra, F. (1975), *The Too of Physics*, Wildwood House
 Carnes, J. R. (1982), *Axiomatics and Dogmatics*, Christian Journals
 Cobb, J. B. and Griffin, D. R. (1976), *Process Theology*, Westminster
 Press
 Cracknell, K. (1986), *Towards a New Relationship*, Epworth Press
 Cragg, K. (1986), *The Christ and the Faiths*, SPCK
 Crick, F. (1966), *Of Molecules and Men*, University of Washington
 Press (1988), *What Mad Pursuit*, Weidenfeld & Nicolson
 Cullmann, O. (1963), *The Christology of the New Testament*, SCM Press
 Cupitt, D. (1980), *Taking Leave of God*, SCM Press
 Daly, G. (1988), *Creation and Redemption*, Gill & Macmillan
 Davies, P. C. W. (1983), *God and t'. e New Physics*, Dent (1984),
 Superforce, Hememann
 (1987), *The Cosmic Blueprint*, Heinemann (ed.) (1989), *The New
 Physics*, Cambridge University Press (1992), *The Mind of God*, Simon &
 Schuster
 Dawkins, R. (1986), *The blind Watchmaker*, Longman
 D'Costa, G. (1986), *Theology and Religious Pluralism*, Blackwell (ed.)
 (1990), *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis Books
 Desmond, A. and Moore, J. (1991), *Darwin*, Michael Joseph
 d'Espagnat, B. (1989), *Reality and the Physicist*, Cambridge University
 Press
 Doctrine Commission (1987), *We Be/ieve in God*, Church House
 Publishing
 Dodd, C H. (1961), *The Parables of the Kingdom*, James Nisbet
 (1963), *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University
 Press
 (1971), *The Founder of Christianity*, Collins
 Donovan, V. J. (1982), *Christianity Rediscovered*, SCM Press
 Drees, W. B. (1990), *Beyond the Big Bang*, Open Court
 Dunn, J. D. G. (1977), *Unity and Diversity in the New Testament*, SCM
 Press (1980), *Christology in the Making*, SCM Press (1985), *The Evidence
 for Jesus*, SCM Press
 Dyson, F. J, (1979), *Disturbing the Universe*, Harper & Row (1988),
Infinite in All Directions, Harper & Row

- Eccles. J. (1984), *The Human Mystery*, Routledge & Kegan Paul
 (1989), *Jvo/ution of the Brain: Creation of the Self*, Routledge
- Eccles. J. and Robinson, D. N. (1985), *The Wonder of being Human*, New Science Library
- Einstein. A. (1948), *Ideas and Opinions*, Crown
- Farrer, A. M. (1962), *Love Almighty and Ills Unlimited*, Collins —
 (1967), *Faith and Speculation*, A. & C. Black (1968), *A Science of God?*, Geoffrey Bles
- Fiddes, P. (1988), *The Creative Suffering of God*, Oxford University Press
- Ford, D. F. (ed.) (1989), *The Modern Theologians*, vol. I, Blackwell
- Gilkey, L. (1959), *Maker of Heaven and Earth*, Doubleday
 (1969), *Naming the Whirlwind*, Bobbs-Merill
- Gleick. J. (1988), *Chaos*, Heinemann
- Gorringe. T. M. (1990), *Discerning Spirit*, SCM Press (1991), *God's Theatre*, SCM Press
- Green, C (ed.) (1989), *Karl Barth*, Collins
- Grenz, S. J. (1990), *Reason for Hope*, Oxford University Press
- Griffin, D. R. (ed.) (1986), *Physics and the Ultimate Significance of Time*, State University of New York Press
- Gunton, C E. (1991), *The Promise of Trinitarian Theology*,! & T. Clark
- Gutierrez, G. (1988), *A Theology of Liberation*, revd edn, SCM Press
- Hanson, N. R. (1969), *Perception and Discovery*, Freeman Cooper
- Hartshorne, C. (1948), *The Divine Relativity*, Yale University Press
- Harvey. A. E. (1982), *Jesus and the Constraints of History*, Duckworth
- Hawking, S. W. (1988), *A Brief History ofTime*, Bantam
- Hebblethwaite, B. (1987), *The Incarnation*, Cambridge University Press
- Hengel, M. (1981), *Atonement*, SCM Press
- HickJ. (1966a), *Foith and Knowledge*, Cornell University Press
 (1966b), *Evil and the God of Love*, Macmillan (ed.) (1976), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press (1989), *An Interpretation of Religion*, Macmillan
- Hodgson, D. (1991), *The Mind Matters*, Oxford University Press
- Jaki, S. (1978), *The Road of Science and the Ways to God*, Scottish Academic Press (1989a), *Miracles and Physics*, Christendom Press (1989b), *God and the Cosmologists*, Scottish Academic Press

- Jantzen, G. M. (1984), *God's World, God's Body*, Darton, Longman & Todd (1987), *Journal of Norwich*, SPCK
- Jenkins, D. (1967), *The Glory of Man*, SCM Press
- Jeremias, J. (1971), *New Testament Theology*, vol. I, SCM Press (1972), *The Parables of Jesus*, SCM Press
- Jung, C. G. (1954), *Answer to Job*, Routledge & Kegan Paul
- Kenny, A. (1979), *The God of the Philosophers*, Oxford University Press (1989), *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press
- Knox, J. (1967), *The Humanity and Divinity of Christ*, Cambridge University Press
- Kragh, H. J. (1990), *Dirac*, Cambridge University Press
- Kung, H. (1977), *On Being a Christian*, Collins (1986), *Christianity and the World Religions*, Doubleday
- Lakatos, I. (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge University Press
- Lampe, G. W. H. (1977), *God as Spirit*, Oxford University Press
- Lapide, P. (1984), *The Resurrection of Jesus*, SPCK
- Leslie, J. (1989), *Universes*, Routledge
- Lewis, C. S. (1946), *The Great Divorce*, Geoffrey Bles
- Lindbeck, G. A. (1984), *The Nature of Doctrine*, SPCK
- Lockwood, M. (1989), *Mind, Brain and the Quantum*, Blackwell
- Lonergan, B. (1972), *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd
- Lossky, V. (1957), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke
- McDonald, J. I. H. (1989), *The Resurrection*, SPCK
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Duckworth
- Mackay, A. L. (1977), *The Harvest of a Quiet Eye*, Institute of Physics
- Mackey, J. P. (1987), *Modern Theology*, Oxford University Press
- McMullin, E. (ed.) (1985), *Evolution and Creation*, University of Notre Dame Press (ed.) (1988), *Construction and Constraint*, University of Notre Dame Press
- Macquarrie, J. (1977), *Principles of Christian Theology*, SCM Press (1981), *Twentieth-Century Religious Thought*, SCM Press (1982), *In Search of Humanity*, SCM Press (1990), *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press
- Mickens, R. E. (ed.) (1990), *Mathematics and Science*, World Scientific
- Mitchell, B. (1973), *The Justification of Religious Belief*, Macmillan

Moltmann, j. (1967), *Theology of Hope*, SCM Press (1974), *The Crucified God*, SCM Press (1977), *The Church In the Power of the Spirit*, SCM Press (1981), *The Trinity and the Kingdom of God*, SCM Press (1985), *God in Creation*, SCM Press (1990), *The Way of Jesus Christ*, SCM Press (1992), *The Spirit of Life*, SCM Press
 Monod. J. (1972), *Chance and Necessity*, Collins
 Montefiore, H. (1985), *The Probability of God*, SCM Press (ed.) (1992), *The Gospel and Contemporary Culture*, Mowbray
 Moore, W. (1989), *Schrodinger*, Cambridge University Press
 Morris, T. V. (1986), *The Logic of God incarnate*, Cornell University Press
 Moule, C D. F. (1977), *The Origin of Christology*, Cambridge University Press
 Murphy, N. (1990), *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Cornell University Press
 Nagel. T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press
 Neil, S. C (1964), *The Interpretation of the New Testament, 1861–1961*, Oxford University Press
 Newton-Smith, W. H. (1981), *The Rationality of Science*, Routledge & Kegan Paul
 Niebuhr, H. Richard (1951), *Christ and Culture*, Harper & Row
 O'Collins, G. (1987), *The Easter Jesus*, Darton, Longman & Todd
 Pailin, D. A. (1989), *God and the Process of Reality*, Routledge (1992), *A Gentle Touch*, SPCK
 Pannenberg. W. (1968) *Jesus — God and Man*, SCM Press — (1976), *Theology and the Philosophy of Science*, Darton, Longman & Todd
 Park, D. (1988), *The Why and the How*, Princeton University Press
 Pattison, G. (1991), *Art, Modernity and Faith*, Macmillan
 Peacocke. A. R. (1979), *Creation and the World of Science*, Oxford University Press
 (1984), *Intimations of Reality*, University of Notre Dame Press
 (1986), *God and the New Biology*, Dent
 (1990), *Theology for a Scientific Age*, Blackwell
 Penrose, R. (1989), *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press
 Peters. T. (ed.) (1989), *Cosmos and Creation*, Abingdon Press
 Phillips, D. Z (1976), *Religion Without Explanation*, Blackwell
 Polanyi, M. (1958), *Personal Knowledge*, Routledge & Kegan Paul

(1969), *Knowing and Being*, Routledge & Kegan Paul
 Polkinghorne, J. C (1979), *The Particle Play*, W H. Freeman
 (1983), *The Way the World Is*, Triangle/Eerdmans
 (1984), *The Quantum World*, Longman/Princeton University Press
 (1986), *One World*, SPCK/Princeton University Press
 (1988), *Science and Creation*, SPCK/New Science Library
 (1989a), *Science and Providence*, SPCK/New Science Library
 (1989b), *Rochester Roundabout*, Longman/W. H-Freeman
 (1991), *Reason and Reality*, SPCK/Trinity Press International
 Pollard, W. G. (1958), *Chance and Providence*, Faber & Faber
 Popper, K. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson
 (1963), *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul
 Prigogine, I. (1980), *From Being to Becoming*, W. H. Freeman
 Prigogine, I. and Stengers, I. (1984), *Order Out of Chaos*, Heinemann
 Puddefoot, J (1987), *Logic and Affirmation*, Scottish Academic Press
 Race, A. (1985), *Christians and Religious Pluralism*, SCM Press
 Robinson, J. A T. (1950), *In the End God*, James Clarke
 (1952), *The Body*, SCM Press
 (1972), *The Human Face of God*, SCM Press
 (1976), *Redating the New Testament*, SCM Press
 (1979), *Truth is Two-Eyed*, SCM Press
 (1984), *Twelve More New Testament Studies*, SCM Press
 (1985), *The Priority of John*, SCM Press
 Rolston, H. (1987), *Science and Religion*, Temple University Press
 Rorty, R (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell
 Rowland, C. and Corner, M. (1990), *Liberating Exegesis*, SPCK
 Russell, C A (1986), *Cross-Currems*, IVP
 Russell, R. J., Stoeger, W. R. and Coyne, C. V. (ed) (1988), *Physics, Philosophy and Theology*,
 Vatican Observatory
 Russell, R. J., Murphy, N. and Isham, C] (ed.) (1993), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, Vatican Observatory
 Sagan, C (1980), *Cosmos*, Random House
 Sanders, E P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism*, SCM Press
 (1985), *Jesus and Judaism*, SCM Press

- Sanders. E. P. and Davies, M. (1989), *Studying the Synoptic Gospels*, SCM Press
- Schillebeeckx, E. (1974), *Jesus*, Collins
- Searle, J (1984), *Minds, Brains and Science*, BBC Publications
- Sherwin-White. A. N. (1963), *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford University Press
- Stannard, R. (1982), *Science and the Renewal of belief*, SCM Press
- Sterner, G. (1989), *Real Presences*, Faber & Faber
- Stewart, I (1989), *Does God Play Dice?*, Blackwell
- Swinburne, R G (1979), *The Existence of God*, Oxford University Press
- Sykes, S. W. (1984), *The Identity of Christianity*. SPCK
- Taylor. J V. (1972), *The Go-between God*, SCM Press
- (1992), *The Chnstlike God*, SCM Press
- Taylor, W. S. (n. d), *The Far Side of Reason*, G. R. Welch
- Teilhard de Chardin, P. (1989), *The Phenomenon of Man*, Gollins
- Temple, W. (1924), *Chnstus Ventos*, Macmillan
- Theissen, G. (1984), *Biblical Faith*, SCM Press
- Thiemann, R E. (1985). *Reve/ation andTheology*, University of Notre Dame Press
- Thiselton. A C (1980), *The Two Horizons*, Paternoster Press
- Thomson, A (1987), *Tradition and Authority in Science andTheo/ogy*, Scottish Academic Press
- Torrance. T F. (1969), *Theological Science*, Oxford University Press
- (1980), *The Ground and Grammar of Theology*, University Press of Virginia
- (1981), *Divine and Contingent Order*, Oxford University Press
- (1985), *Reality and Scientific Theology*, Scottish Academic Press
- (1989), *The Christian Frame of Mind*, Helmers & Howard
- Tracy, D. (1981), *The Analogical Imagination*, SCM Press
- van Fraassen, B (1980), *The Scientific Image*, Oxford University Press
- (1989), *Lows and Symmetry*, Oxford University Press
- Vanstone. W. H (1977), *Love's Endeavour, Love's Expense*, Darton, Longman & Todd
- (1982), *The Stature of Waiting*, Darton, Longman & Todd
- Vermes, G. (1983), *Jesus the Jew*, SCM Press
- Vidler. A (ed.) (1962), *Soundings*, Cambridge University Press

Ward, K (1982a), Rational Theology and the Creativity of God, Blackwell

(1982b), Holding Fast to God, SPCK

(1987), Images of Eternity, Darton, Longman & Todd

(1990), Divine Action, Collins

(1991), A Vision to Pursue, SCM Press

Weber, R (1980), Dialogues with Sages and Scientists, Routledge & Kegan Paul

Wemberg, S (1977), The First Three Minutes, A Deutsch

(1993), Dreams of a Final Theory, Hutchinson Radius

White, V. (1985), The Fall of a Sparrow, Paternoster Press

(1991), Atonement and Incarnation, Cambridge University Press

Whitehead, A. N. (1978), Process and Reality, The Free Press

Wiles, M. F. (1986), God's Action in the World, SCM Press

(1992), Christian Theology and Inter-religious Dialogue, SCM Press

Williams, R (1991), Teresa of Avila, Geoffrey Chapman

Wolpert, L (1992), The Unnatural Nature of Science, Faber & Faber

Wright, N. T. (1992), The New Testament and the People of God, SPCK

Young, F. M. (1975), Sacrifice and the Death of Christ. SPCK

Zizioulas, J. (1985), Being as Communion, Darton, Longman & Todd

Zukav, G (1979), The Dancing Wu-Li Masters. Hutchinson

Додд, Ч Г Основатель христианства М: Наука, 1993.

Лосский, В Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви — Богословские труды.

сб. 8. М 1972.

Льюис, К С. Любовь. Страдание Надежда М: Республика. 1992

Паскаль, Блез. Мысли М.: «REFL-book», 1994

Тейяр де Шарден, П. Феномен человека М.: Наука, 1987

Юм, Д Сочинения. В 2-х тт. М: Мысль, 1965

Спасибо, что скачали книгу в [бесплатной электронной библиотеке Royallib.com](#)

[Оставить отзыв о книге](#)

[Все книги автора](#)

Примечания

1

Я не рассматриваю каждую фразу символа веры. Отсутствие члена»Исповедую единое крещение во оставление грехов»не означает, что я считаю его малозначащим. Просто я не думаю, что могу сказать об этом нечто новое.

2

Polkinghorne (1988), ch. 1; (1991), ch. 4.

3

Torrance (1969), (1985).

4

Jenkins (1967), p. 78.

5

ibid., p. 8.

6

ibid., p. 41.

7

Grenz(1990), p. 206.

8

Barbour (1990).

9

Ward(1991), p.92.

10

Sagan(1980), p.4.

11

J. Monod, цит. по Barbour (1990), p. 6.

12

J. Wicker, Zygon 24, p. 162.

13

Barbour (1990), pp. 123–124.

14

Bartholomew (1984); Polkinghorne (1986), ch. 6; (1988), ch. 3; Prigogine (1980); Prigogine and Stengers (1984); для аналогий в биологической науке см. Peacocke (1979), chs 3 and 4; (1986), chs 2 and 3.

15

Gilkey (1969), p. 223.

16

Davies (1984); (1989), ch. 15.

17

Nagel (1986), p. 30.

18

Whitehead(1978), p. 5.

19

Блез Паскаль, Мысли. М.«REFL-book», 1994, стр. 188.

20

Moore (1989), p. 252.

21

Ward (1982a), p. 93.

22

Kenny (1979), p. 73.

23

Nagel(1986), p.79.

24

Macguarrie(1982), p.17

25

Nagel (1986), p.111.

26

Цит. по Thiselton (1980), p. 186.

27

Berger(1970), ch. 3.

28

Polkinghorne (1988), pp. 75- 76. См. тж. Mickens (1990) и cf. Barrow (1992), ch. 6.

29

Цит. по Kenny (1979), p. 15.

30

Monod (1972), ch. 9.

31

Weinberg (1977), ch. 8.

32

Gilkey (1969), p. 309.

33

Allen (1989), p. 13.

34

ibid, p. 214.

35

Gutierrez (1988), p. 103.

36

Bronowski (1973), p. 412.

37

Steiner (1989), p. 56.

38

Peacocke(1986), p. 54.

39

ibid, p. 123.

40

Dawkins(1986).

41

Davies (1987), p. 20. Эта книга дает полезный обзор вопросов и научных мнений по данной теме.

42

Peacocke (1986), Приложение; Prigogine (1980); Prigogine and Stengers (1984).

43

Цит. по Davies (1987), p. 112.

44

Eccles (1989).

45

Цит. по Barbour (1956), p. 92.

46

Nagel (1986), p. 80.

47

ibid, p. 81.

48

ibid, p. 225.

49

Взгляд, который выражает в своей книге Сирл (Searle (1984), ch. 1), что «ментальные явления есть лишь свойства мозга», не отражают адекватно это различие. Он приводит аналогии с макро- и микрофизикой, но оба его описания касаются одних и тех же явлений, а именно, затрагивают энергию и импульс. (См. мою заметку «Редукционизм» в конце этой главы.) Другая точка зрения, выраженная Ходжсоном (Hodgson (1991), ch. 6) заключается в том, что если сознание это не более чем обработка комплекса входящей и исходящей информации, то в чем тогда его эволюционное преимущество над бессознательным выполнением того же самого?

50

Daly (1988), p. 132.

51

Eccles (1984); (1989); Eccles and Robinson (1985).

52

Penrose (1984), chs 9 and 10; См. тж. Hodgson (1991); Lockwood (1989).

53

Polkinghorne (1984), ch. 4; (1991), ch. 7.

54

То же самое верно и для теории Полларда (Pollard) о том, что Бог провиденциально может действовать именно таким образом: Pollard (1958).

55

Цит. по McMullin (1985), p. 223.

56

Nagel (1986), p. 30.

57

ibid., p. 51

58

Whitehead(1978)

59

Griffin (1986), p. 14.

60

Pailin (1989), p. 53.

61

ibid., p. 148.

62

Barbour (1990), p. 227.

63

ibid., p. 228.

64

Bohm (1980), особенно ch. 7.

65

См. Weber (1980).

66

Polkinghorne (1988), ch. S; (1991), ch. 3.

67

См. Polkinghorne (1991), p. 86.

68

Я не думаю, что развитие классической теории поля сыграло в этом значительную роль, поскольку поля являются механическими; см. *ibid.*, p. 93.

69

ibid., pp. 89–92.

70

См. Gleick (1988); Stewart (1989); а тж. мою статью» Законы физики и законы природы» (The Laws of Physics and the Laws of Nature) в Russell et al. (1993).

71

Обсуждая малые импульсы, необходимо помнить, что существуют некоторые тонкие и нерешенные проблемы относительно взаимосвязи теории хаоса и квантовой теории; см. Davies (1989), pp. 365–370.

72

Penrose (1989); см. тж. Hodgson (1991).

73

Polanyi (1958), *passim*.

74

Arbib and Hesse (1986).

75

Rolston (1987), p. 66.

76

Crick (1966), p. 10.

77

Barbour (1990), ch. 6; Peacocke (1979), ch. 4; (1986), chs 1 and 2;
Polkinghorne (1986), ch. 6.

78

См. прим. 40.

79

Pailin (1989), p. 7.

80

Цит. по McMullin (1988), p. 70.

81

Цит. по *ibid.*, p. 154.

82

Об истории научных идей, основанных на прозрениях прошлого см. Park (1988).

83

Polkinghorne (1991), p. 8.

84

Напр., см. Jantzen (1987); Burrows (1987); Williams (1991).

85

Swinburne (1979), p. 13.

86

цит. по Jaki (1989a), p. 97.

87

Polkinghorne (1991), ch. 1.

88

cf. Puddefoot(1987).

89

Polkinghorne (1989b).

90

d'Espagnat (1989); Polkinghorne (1991), ch. 7.

91

Torrance (1985), p. 79.

92

ibid., p. 81.

93

ibid., p. 83.

94

Torrance (1969), p. 9.

95

Polkinghorne (1991), ch. 4. Я считаю поклонение и надежду главными аспектами религиозной жизни.

96

Thiemann (1985), p. 96.

97

ibid., p. 147.

98

Цит. по Jaki (1989a), p. 105.

99

Hanson (1969), ch. 9.

100

Sykes (1984), p. 11.

101

Murphy (1990), p. 166.

102

Цит. по *ibid.*, p. 89.

103

Polkinghorne (1991), ch. 2.

104

ibid., ch. 7.

105

Hick (1966b); см. тж. Polkinghorne (1989a), ch. 5.

106

См. Barrow (1992); Davies (1992), ch. 5.

107

Polkinghorne (1989b).

108

Mitchell (1973); Swinburne (1979).

109

Crick (1988).

110

Kragh (1990), p. 17.

111

Цит. по Penrose (1989), p. 419.

112

Torrance (1989), p. 74.

113

Polanyi (1958).

114

Farrer (1962), p 187.

115

Pannenberg (1976), p.340.

116

McMullin (1988), p. 24.

117

Polanyi (1969), p. 167.

118

Nagel (1986), p. 24.

119

Gilkey (1959), pp. 47–48.

120

Nagel (1986), p. 24.

121

Jaki (1989b), p. 221.

122

Burrell (1986), pp. 3–4.

123

Polkinghorne (1991), ch. 2.

124

Arbib and Hesse (1986), p. 207.

125

Ward (1982a), p. 110.

126

Polkinghorne (1988), ch. 1; cf. Ward (1982b), ch. 2.

127

J. H. Newman, Цит. по Burrell (1986), p. 6.

128

Gilkey (1959), p. 441.

129

Leslie (1989), ch. 8.

130

Цит. по Jaki (1989a), p. 45.

131

Cupitt (1980); Phillips (1976).

132

Polkinghorne (1991), ch. 4.

133

Banner (1990), p. 89.

134

Davies (1983); (1992); Montefiore (1985); Polkinghorne (1986); (1988).

135

Torrance (1981), p. 36.

136

Green (1989), p. 174.

137

Torrance (1969); (1985).

138

Murphy (1990), p. 18.

139

Barrow and Tipler (1986); Leslie (1989); ср. критическое обсуждение в Polkinghorne (1991), ch. 6.

140

Popper (1959); (1963).

141

Buckley (1987), pp. 359–360.

142

Begbie (1991), p. 7.

143

Цит. по Pattison (1991). Здесь дается оценка различных богословских подходов к изобразительному искусству.

144

См. защиту искусства как знания J. Begbie in Montefiore (1992), pp. 58–83.

145

Steiner (1989), p. 201.

146

ibid., p. 137.

147

ibid., p. 27.

148

ibid., p. 6.

149

ibid., p. 227.

150

Цит. по Begbie (1991), p. 224.

151

Цит. по Vidler (1962), p. 18.

152

ibid., p. 19.

153

Gorringe (1990), p. 121.

154

Barbour (1974); (1990), chs 2 and 3; Carries (1982); Peacocke (1984); Plokinghorne (1991), chs 1 and 2.

155

Lonergan (1972); Pannenberg (1976); Torrance (1969); (1985).

156

Pannenberg (1976), p. 303.

157

Cp. Thomson (1987).

158

Cm. Polkinghorne (1989b), ch. 21.

159

Polanyi (1958), p. vii.

160

Lakatos (1978), pp. 8–101; критический анализ можно найти в Newton-Smith (1981), ch. 4.

161

Popper (1959); (1963).

162

Murphy (1990), pp. 199–208.

163

Banner (1990), ch. 6.

164

Murphy (1990), pp. 199–208.

165

Lindbeck (1984); критический анализ см. в Polkinghorne (1991), pp. 12–14.

166

MacIntyre (1981).

167

Polkinghorne (1991), p. 18.

168

Rorty (1980).

169

Цит. по McMullin (1988), p.66.

170

ibid., p. 68.

171

Polkinghorne (1989b), ch. 21.

172

van Fraassen (1980); (1989).

173

van Fraassen (1989), p. 143.

174

ibid.

175

Polkinghorne (1988), ch. 2.

176

Kenny (1989), p. 121.

177

Pailin (1989), p.24.

178

Allen (1989), p. 74–75.

179

См. Polkinghorne (1979), ch. 5.

180

Mackay (1977), p. 21.

181

Pailin (1989), p. 41.

182

Burrell (1986), p. 40.

183

Ward (1982a), p. 216.

184

Hawking (1988), p. 174. 10

185

ibid., p. 175. Steven Weinberg (1993) делает интересное замечание, что окончательная теория, хотя логически и не необходима, может быть «логически изолирована», так что «ее никоим образом невозможно модифицировать даже в мелочах без того, чтобы она не привела к логическому абсурду» (p. 189).

186

Цит. по Hick (1989), p. 21.

187

Hartshorne (1948), p. 31.

188

Ward (1990), pp. 10–11.

189

Ward (1982a), p. 33.

190

Цит. по Pailin (1989), p. 96.

191

Hartshorne (1948), p. 35.

192

Ward (1982a), p. 177.

193

Leslie (1989), p. 166.

194

Burrell (1986). p. 53

195

ibid., p. 67. 21

196

Polkinghorne (1989a), ch. 7.

197

Цит. по Kenny (1979), p. 25. 23

198

Я весьма обязан Питеру Барроузу (Burrows) за полезную беседу на эту тему.

199

Реасоске (1986), p. 98.

200

D. Hume, Dialogues Concerning Natural Religion.

201

Polkinghorne (1988), ch. 3; (1989a), chs 1 and 2; (1991), eh. 3. 7.

202

См. ТЖ. дискуссию по»The Block Universe*» by C. J. Isham and J. C. Polkinghorne in Russell et al. (1993).

203

цит. по Fiddes (1988), p. 91.

204

Pailin (1989), p. 85.

205

Drees (1990), p. 150.

206

Ward (1982a), p. 3.

207

ibid, p. 51. 33

208

ibid., p. 165.

209

цит. по Ward (1990), p. 21.

210

Hartshorne (1948), p. 50.

211

Rddes (1988), p. 2.

212

ibid., p. 100.

213

Vanstone (1977), p. 69.

214

Fiddes (1988), pp. 108–109.

215

ibid., p. 262.

216

ibid., p. 3.

217

Brown (1987), p. 45.

218

Einstein (1948).

219

R. Burhoe, *Zygon*, 10, p. 367.

220

Hartshorne (1948), p. 90.

221

Polkinghorne (1988), ch. 4.

222

Moltmann (1981), pp. 105–114; (1985), pp. 86–93.

223

Jantzen (1984).

224

Polkinghorne (1989a), pp. 18–23.

225

Peacocke (1979). Позднее (1990) Пикок уточнил свои позиции и, кажется, следует линии, изложенной здесь

226

Pailin (1989), p. 61.

227

Whitehead (1978), p. 351.

228

Pailin (1989), p. 132

229

ср. частные опыты, описанные и проанализированные в Taylor (1992), ch. 2

230

Green (1989), p. 129.

231

Цит. по Gilkey (1969), p. 116.

232

Moltmann (1967), p. 16. 58.

233

Pannenberg (1968), p. 169.

234

Taylor (n. d.), p. 132.

235

Polkinghorne (1989a), ch. 9.

236

Barbour (1990), p. 264.

237

Pailin (1989), p. 89.

238

Hartshorne (1948), p. 134.

239

Pailin (1989), p. 94.

240

Hartshorne (1948), p. 142.

241

ВагБоиг (1990), pp. 261–262.

242

PaMin (1989), p. 214.

243

Whitehead (1978), p. 356.

244

Pailin (1989), p. 164.

245

Hartshorne (1948), p. 133.

246

Pblkinghome (1989a); (1991), ch.3. 72

247

Ward (1982b, p. 95) доказывает богословскую необходимость того, что божественное действие неприметно.

248

Bartholomew (1984), p. 143.

249

Цит. по Brown (1987), p. 17.

250

См. Polkinghorne (1991), ch. 7.

251

Hawking (1988), p 141

252

Green (1989), p. 188.

253

Burrell (1986), p. 15.

254

Панненберг искал основание для признания независимости твари даже в самодифференциации Лиц в божественной природе Св. Троицы; см. дискуссию Гренца: Grenz (1990), pp. 85–87.

255

Torrance (1989), p. 12.

256

Ward (1990), p. 6. 7

257

Moltman (1981), p. 109.

258

Whitehead (1978), p. 343.

259

CoBB and Griffin (1976), p. 65.

260

См., напр., Davies (1983), p. 65.

261

См., напр., Polkinghorne (1979), pp. 72–5.

262

Peacocke (1979), p.304.

263

Цит. по McMullin (1985), p. 10.

264

цит. по Stannard (1982), p. 11.

265

Цит. по McMullin (1985), p. 11.

266

Использованный синодальный перевод приведен в соответствие с английским текстом автора — прим. ред.

267

Dyson (1979), p. 256.

268

Barrow and Tipler (1986), p. 22.

269

ЦИТ. noMcMullin (1985), p. 139.

270

ibid., p.140.

271

Peacocke (1990), p. 121

272

Polkinghorne (1988), ch. 4.

273

Polkinghorne (1991), ch. 7.

274

Polkinghorne (1989a).

275

Quoted *ibid.*, p. 8.

276

Barbour (1974), pp. 84–91.

277

Нарушение симметрии могло приобрести разные формы в разных космических областях. Антропное условие требует, чтобы одно из них обрело правильную форму.

278

Polkmghorne (1991), p 46.

279

Августин. Исповедь, 10.27

280

Moltmann (1985), ch. 7.

281

ibid., p. 163.

282

ibid.

283

Polkinghorne (1988), pp. 75–80.

284

Moltmann (1985), p. 164.

285

Polkinghorne (1989a), eh. 7.

286

Farrer (1968), p.76; см. также: White (1985).

287

ibid., а также Farrer (1967).

288

Wiles (1986), p. 93.

289

Jung (1954).

290

См.: Polkinghorne (1989a), ch. S.

291

Ward (1990), p. 2.

292

ibid., p. 3.

293

Polkinghorne (1989a), p. 63

294

ibid., pp. 66–7.

295

Pailin (1989), p. 153; см. еще Pailin (1992), где дана более колоритная картина того, что вырастает из осмысления опыта.

296

Gilkey (1959), p. 186.

297

Peacocke (1990), p. 68.

298

Rolston (1987), p. 289.

299

Gorringe(1991), p.12.

300

ibid., p. 55.

301

ibid, p. 103

302

Kung (1977); см. также очерк Macquarrie (1981), где дано 16 ссылок на экзистенциализм и только одна на творение.

303

Pannenberg (1976), pp. 26–7.

304

См. в Peters (1989), ch. 6.

305

Peacocke (1979), p. 305.

306

Сравн. Bradley (1990).

307

См., напр. Neil (1964).

308

Sherwin-White (1963).

309

Я разделяю традиционную точку зрения относительно вопросов датировки новозаветных документов: другие мнения см. в Robinson (1976)

310

Ср. Wright (1992), особенно pp. 396–403.

311

Dodd (1963); Robinson (1985).

312

Многие считают, что Иоанн знал Евангелие от Марка.

313

Sanders (1985), pp. 252–24.

314

См., напр., перевод Нового Завета под ред. еп. Кассиана (Безобразова). В Синодальном переводе, следующем поздним редакциям греческого текста, в повествование Луки вставлена молитва из Матфея. — прим. ред.

315

См., напр.: Sanders and Davies (1989), ch. 14.

316

ibid., p. 301.

317

Hick (1976), p. 117

318

Pannenberg (1968), p. 23

319

Dodd (1971), p. 156. (Русский перевод: Додд Ч. Г. Основатель христианства. М.: Наука, 1993, с.27).

320

Moule (1977), p. 156.

321

M Hengel (1981), p. 72.

322

Sanders (1985), p.2.

323

ibid., p. 11.

324

ibid., p. 11.

325

См. также: Sanders (1977).

326

Macquarrie (1990), pp. 51–2.

327

См. сравнение Иисуса с фарисеями у Харвея (1982), pp. 50–1.

328

Macquarrie (1990), pp. 350–1.

329

Jeremias (1971), ch. 1.

330

ibid., p. 35–36.

331

ibid., pp. 61–8, но сравн. С Vermes (1983), pp.210–13.

332

Moule (1977), pp. 11–22.

333

«Vermes (1983), pp. 163–8.

334

Moule(1977), p.14.

335

Mjeremias (1971), pp 56–61.

336

Dunn (1980), p. 254.

337

цит. По: Macquarrie (1990), p. 237. 31

338

Цит. по: Moule (1977), p. 6.

339

Macquarrie (1990), p. 183.

340

ibid., p. 185.

341

Harvey (1982), p. 113.

342

Dodd (1971), p. 44. Цит перевод С. Тищенко: Додд Ч. Г. Основатель христианства, с.38.

343

Polkinghorne (1989a), ch 4.

344

ср. Vanstone (1982).

345

Тацит К. Анналы. 15.44.

346

Hengel (1981), p. 44.

347

ibid., p. 31.

348

ibid., p. 43.

ibid., p. 37. 8 ibid., p. 70. * Юм Д. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М. — Мысль, 1965, с. 115. — прим. пер.

349

цит. по: Gorringer (1991), pp. 89–90

350

Hengel (1981), p. 1.

351

ibid., p. 37.

352

ibid., p. 70.

353

Юм Д. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М. — Мысль, 1965, с. 115. — прим. пер.

354

Schillebeeckx (1974), p. 538.

355

Macquarrie (1990), p. 312.

356

Цит. по.: O'Collins (1987), p. 101.

357

Sanders (1985), p. 320.

358

Я более высокого мнения об исторической надежности Деяний, чем многие исследователи Нового Завета.

359

Pannenberg (1968), p. 77. Это подразумевает и определенные оговорки относительно авторства других новозаветных текстов (таких как Ин и 1 Петр).

360

ibid., p. 94.

361

Фрагмент Мк.16:9–20 отсутствует в древнейших рукописях Мк. — прим. перев.

362

ibid., p. 96.

363

ibid., p. 89. 18

364

Dodd (1971), p. 40. (Здесь и далее цит. по: Додд Ч. Г. Основатель христианства. М.: Наука, 1993, с.34).

365

Возможен вопрос, а дышал ли воскресший Христос? Это тем более означало бы, что существовал обмен между его прославленным телом и земным окружением.

366

Caird (1963), p. 261.

367

McDonald (1989), p. 107.

368

Цит. по: O'Collins (1987), p. 212.

369

Baker (1970), pp. 253–5.

370

Dunn (1985), p.67.

371

Dodd (1971), p. ' ,72. (В указ. рус перев. с 160–161).

372

McDonald (1989), p. 140.

373

Vermes (1983), p.41.

374

Lapide (1984), p. 92.

375

Счет времени в древнем мире включал как первый, так и последний день периода.

376

Robinson (1972), p. 132.

377

Pannenberg (1968), p 53.

378

Ibid.. p.341.

379

Macquarrie (1990), p. 406.

380

Pannenberg (1968). p. 112.

381

Moltman (1974), p. 162.

382

Lapide (1984), p. 89.

383

Jenkins (1967), p. 89.

384

Pannenberg (1968), p. 397.

385

Цит. по: Macquarrie (1990), p. 410.

386

Robinson (1972), p. 49.

387

Цит. по: McDonald (1989), p. 71

388

Polkinghorne (1983), p. 89.

389

Dunn (1977). p. 42. [Данн (1997), с. 82.

390

Ср.: Dodd (1961), pp. 93–98; Jeremias (1972), pp. 70–77. Я не согласен с интерпретацией притчи, которую дает Иеремиас.

391

Dunn (1980), p. 64..

392

Dunn (1977), p. 50.

393

Moule (1977), p. 149.

394

См. обсуждение вопроса: Cullmann (1963), ch. 7.

395

Moule (1977), p. 150.

396

См., напр.: Dunn (1980); Cullman (1963).

397

Dunn (1980), p.125.

398

Moule (1977), p. 151.

399

Dunn (1977), p. 57. [Данн (1997), с. 97.]

400

Dunn (1980), p. 253 (в оригинале это подчеркнуто курсивом).

401

Macquarrie (1990), ch. 3.

402

Анализ различных форм взаимодействия Христа и культуры см.: Niebuhr (1951).

403

Pannenberg (1968), p. 25.

404

См., напр.: Polkinghorne (1986), ch. 2.

405

Moule (1977), p. 2–3.

406

Кпох (1967), p. viii.

407

ibid., p. 54. 20

408

См.: Polkinghorne (1991), ch. 2.

409

Кпох (1967), p. 12.

410

Dunn (1980), p. 209.

411

Ср.: Baillie (1956), ch. 1; Robinson (1972), ch. 2.

412

Knox (1967), ch. 6.

413

Robinson (1972), p. 97.

414

Кпох (1967), p. 100.

415

См.: Polkinghorne (1991), pp. 25–8

416

Gorringe (1991), p. 86.

417

Gorringe (1990), pp. 121 -122

418

Temple (1924), p. 139.

419

Robinson (1972), p. 21.

420

Knox (1967), p. 109.

421

Polkinghorne (1988), ch. 6.

422

white (1991), p. 38.

423

ibid, p. 39.

424

Слово о воплощении Бога–Слова, 54.

425

Вл. Лосский переводит иначе: «То, что не воспринято, не может быть обожено» (Письма, 101: PG, t 37, col. 181). См.: БТ, вып. 8. М., 1972, с. 82. (Прим. перса.).

426

Кпox (1967), p. 52.

427

ibid., p. 92

428

Pannenberg (1968), p. 38.

429

ibid., p 48

430

to Thiselton (1980), pp. 267, 269.

431

Polkinghorne (1991), ch. 2.

432

Young (1975), p. 6.

433

Baillie (1956), p. 188.

434

Young (1975), p. 93.

435

Polkinghorne (1989a), p. 68.

436

Hebblethwaite (1987), p. 36.

437

Moltmann (1974), p. 205.

438

ibid., p. 278.

439

Baillie (1956), p. 172.

440

Young (1975), p. 96.

441

Grenz (1990), pp. 121 -122

442

Сравн.: Donovan (1982).

443

Robinson (1952).

444

Knox (1967), p. 66.

445

ibid., p. 89.

446

Moule (1977), p. 95.

447

Theissen (1984).

448

Macquarrie (1990), pp. 206–208.

449

Peacocke (1979), p. 213.

450

ibid., pp. 241 -242.

451

Barbour (1990), p. 211.

452

Torrance (1980), p. 100.

453

Robinson (1972), p. 179. Cullmann (1963) считает, что Новый Завет относится к Христу как к Богу в Его самооткровении, но такое суждение обусловлено тем, что Кульман обращает внимание в основном на Его титулы. Новый Завет много говорит о спасении, но сравнительно редко именует Иисуса «Спасителем».

454

В этом существенное различие между онтологической христологией воплощения и чисто функциональной.

455

Brown (1985), p. 237.

456

Hebblethwaite (1987), p. 63.

457

Lampe (1977); ср. Ward (1991).

458

Gorringe (1990), pp. 46–47.

459

См.: Macquarrie (1990), pp. 245–250; Baillie (1956), pp. 94–98.

460

Цит. по: BailNe (1956), p. 96.

461

ibid., 94–98.

462

Цит. по: Macquarrie (1990), p. 171.

463

Polkinghorne (1989a), ch. 8.

464

Morris (1986), p. 65.

465

ibid., p. 102.

466

ibid., p. 104.

467

ibid., p. 154–158.

468

Ward (1982a). Мотивация Уорда принципиально исходит из рассмотрения божественного творения.

469

Polkinghorne (1988), p. 97.

470

Dodd (1961), p. 42. 81

471

Moule (1977), p. 5.

472

Robinson (1984), p. 4.

473

Сравн. с очерком Г. А. Уильямса в: Vidler (1962).

474

В православном богословии, например, в трудах Вл. Лосского по вопросу о единосущии Св. Духа никакой недовысказанности нет. — Прим. перев.

475

Taylor (1972), p. 5.

476

ibid., p. 43.

477

для сравнения: в английских текстах Good News Bible и New Jerusalem Bible Дух сам (лично) обращается к Богу (Отцу) за нас (для нас). — Прим. перев.

478

Moltmann (1992), p. 288.

479

ibid., p. 205

480

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — Богословские труды, сб. 8. М, 1972, с. 85.

481

ibid., p. 161.

482

Taylor (1972), p. 61.

483

Лосский (1972), с.88.

484

Taylor (1972), p. 60.

485

ibid, p. 17.

486

ibid, p. 29.

487

Лосский (1972), с. 91.

488

См.: Pannenberg (1968), pp. 172–174.

489

ibid., p. 171.

490

Taylor (1972), p. 28.

491

Polkinghorne (1989a); см. также выше гл. 4.

492

Peacocke (1986), p. 125.

493

Peacocke (1972), p. 242.

494

Barbour (1990), pp. 176–178 и 209–214.

495

Polkinghorne (1989a), ch. 2.

496

Polkinghorne (1991), ch. 5.

497

Ср. Tracy (1981).

498

Thiselton (1980).

499

ibid., p. 326.

500

Цит. по той же работе, p. 301.

501

Багг (1980), p. 50.

502

Именно очевидная неукорененность мариологического догмата в Новом Завете не позволяет мне принять его как легитимное продолжение доктрины.

503

=====

504

Zizioulas (1985), p. 17. См. также: Gunton (1991).

505

Gunton (1991), p. 43.

506

Torrance (1980); (1985).

507

Moltmann (1974), p. 192

508

ibid., p. 243.

509

ibid., p. 207

510

См. Ford (1989), pp. 197–198.

511

Например, Polkinghorne (1989b), ch. 21.

512

Moltmann, p. 244.

513

См. Brown (1985), pp. 169–176.

514

Polkinghorne (1991), ch. 1.

515

См.: Doctrine Commission (1987), ch. 7.

516

Цит. по: Moltmann (1992), p. 73

517

Polanyi(1958).

518

MacIntyre(1981).

519

Zizioulas (1985), p. 130 (ср. Рим 1:4; 8:11).

520

ibid., p. 21.

521

Обсуждение вопросов раннехристианского богослужения см.:
Bradshaw (1992).

522

Polkinghorne (1989a), pp. 92–94

523

ibid., p. 94.

524

Zizioulas (1985), p. 17

525

Polkinghorne (1991), ch. 7.

526

Robinson (1952).

527

Zizioulas (1985), p. 182.

528

Евхаристия как основа и средство достижения христианского единства убедительно рассмотрена у Mackey (1987), pp. 146–156.

529

Цит. по: Taylor (1972), p. 123.

530

Gutierrez (1988); Rowland and Corner (1990).

531

Цит. по: Реасоске (1979), pp. 89–90.

532

Talhard de Chardin (1959). (Рус перев.: Тейяр де Шарлей П. Феномен человека. М.: Наука, 1987).

533

Macquarrie (1977), p. 256.

534

Berger (1970), pp. 72–76.

535

Robinson (1950), p. 70.

536

Barrow and Tipler (1986), ch. 10; Dyson (1988), ch. 6

537

Tipler — см.: Russel et al (1988), pp. 313–332.

538

Zygon 24, p. 240.

539

ibid., pp. 255–271.

540

Drees (1990), pp. 128–41.

541

Квантовая теория многих миров основывается только на уравнении Шредингера и поэтому по сути своей она детерминистична. В квантовой космологии такого рода время оказывается вторичным по отношению к миру поливариантного бытия, который не является миром подлинного становления.

542

Polkinghorne (1991), ch. 8.

543

Moltmann (1981), pp. 105–114; (1985), ch. 4.

544

Daly (1988), p. 100

545

Лосский (1972), гл. 5.

546

O'Collins (1987), p. 156.

547

См.: Bartholomew (1984), ch. 4

548

Moltmann (1990), p. 190.

549

ibid., p. 207.

550

Ward (1990), p. 201.

551

Moltmann (1990), p. 316.

552

Daly (1988), p. 128.

553

Robinson (1950), p. 106.

554

Lewis (1946). (Рус. перев. Н. Трауберг подразумеваемого здесь «Расторжения брака» Льюиса см. в кн. Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. М.: Республика, 1992. — Прим. перев.)

555

Desmond and Moore(1991), p. 623.

556

Zizioulas (1985), p. 166.

557

Robinson (1950), p. 76.

558

Pailin (1989), p. 132.

559

Hick (1966a), ch. 8.

560

ibid., p. 177.

561

Grenz (1990), p.74.

562

Cragg (1986), p. 315.

563

Я знаю, что некоторые утверждают противоположное; см. Polkinghorne (1989a), ch. 21, где я дал им свой ответ.

564

Pannenberg (1976), p. 421.

565

A Cragg (1986), p. 181.

566

D'Costa (1986); Race (1985). Критику такого распределения см.: Barnes (1989).

567

Цит. по.: D'Costa (1986), p. 14.

568

Hick (1989), p 36.

569

ibid., p. 375.

570

ibid, p. 309.

571

Ward (1990), p 199

572

D'Costa (1990), p. 42.

573

ibid., p. 33.

574

RJ. Griffiths, in ibid., p. 168.

575

Цит. по: D'Costa (1986), p. 59.

576

Moltmann (1977), p. 153.

577

D'Costa (1986), p. 24.

578

Цит. по: Cragg (1986), p. 208.

579

White (1991), p. 24.

580

ibid, p. 112.

581

ibid.

582

Pannenberg (1976), pp. 319–320.

583

Cragg (1986), p. 345.

584

Цит. по: D'Costa (1990), p. 190.

585

цит. По: D'Costa (1986), p. 11.

586

Cragg (1986), p. 18.

587

Цит. по: D'Costa (1986), p. 136.

588

См.: Barnes (1989), особенно ch. 7.

589

Ward (1987), p. 186.

590

ibid., p. 1.

591

Taylor (1972), p. 186.

592

Grenz (1990), p. 35.

593

Cragg (1986), p. 255.

594

Jenkins (1967), pp. 72–73.

595

цит. ПО: Robinson (1979), p. 50.

596

Ward (1987), p. 3.

597

Kung (1986), p. 432.

598

Цит. по: Ward (1987), p. 135.

599

ibid. p. 11S.

600

Cragg (1986), p. 328.

601

Cp. Cracknell (1986), pp. 133–138.

602

Kiing (1986), p. 174.

603

ibid., p. 423.

604

См.: Cracknell (1986), pp. 75–85.

605

Рус пер. И. Крачковского с небольшой правкой.

606

Цит. по: Robinson (1979), p. 93.

607

ibid., p. 48.

608

Цит. по: ibid., p. 123.

609

Hebblethwaite (1987), p. 7.

610

Wiles (1992), p. 70.

611

Cragg (1986), 140–141.

612

ibid., p. 97.

613

См.: Lapidе (1984).

614

Cragg (1986), p. 15. 53

615

Цит. по: ibid., p. 114.

616

ibid., p. 17.

617

ibid., p. 177.

618

ibid., p. 16.

619

Kiing (1986), p. 232.

620

Gorringe (1991), p. 11.

621

Ward (1987), p. 20.

622

ibid., p. 50

623

Cragg (1986), p. 249.

624

Ward (1987), pp. 61 -62.

625

Наиболее ортодоксальное из сохранившихся течений буддизма —
прим. перев.

626

ibid., p. 51.

627

King (1986), p. 390

628

Цит по: Hebblethwaite (1987), p. 123.

629

D'Costa (1990), p. 17.

630

Jaki (1978); Russel (1986).

631

Capra (1975); Zukav (1979).

632

Polkinghorne (1986), pp. 82–83; (1988). pp. 93–94.

633

Polkinghorne (1984), ch. 7.

634

d'Espagnat (1989); Polkinghorne (1991), ch. 2.

635

Kiing (1986), p. 379.

636

Сравн: Rolston (1987), pp. 258–269.

637

Wblpert (1922), p. 144.

638

Ibid., p. 147. 210