



Богословие
и наука

БОГОСЛОВИЕ ТВОРЕНИЯ

Под редакцией Алексея Бодрова
и Михаила Толстолюбенко

Богословие и наука

Коллектив авторов
Богословие творения

«Библейско-богословский институт
святого апостола Андрея»

2013

Коллектив авторов

Богословие творения / Коллектив авторов — «Библейско-богословский институт святого апостола Андрея»,
2013 — (Богословие и наука)

Цель сборника – прояснение возможных точек зрения на начало и конец вселенной, а также поиск принципов соотнесения научного и богословского подходов. В этой связи рассматривается антропологическая и этическая проблематика: в какой мере современное представление о человеке, мораль могут быть соотнесены с идеей творения и эсхатологической перспективой? Не являются ли принципы этого соотнесения общими для науки, антропологии и этики? Помимо работ ведущих современных богословов в сборник включены избранные доклады с международной конференции «Богословие творения», организованной совместно ББИ и проектом STOQ (Рим) при поддержке Папского совета по культуре 13–17 октября 2010 г. в Звенигороде. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

© Коллектив авторов, 2013

© Библейско-богословский институт
святого апостола Андрея, 2013

Содержание

Томаш Трафны	6
Приветственное слово на открытии международной конференции «богословие творения»	6
Ганс Кюнг	9
Сотворение мира или эволюция?[6]	9
1. Начало как начало становления	9
2. Богословская оборона	11
3. Эволюция с Богом или без Бога?	15
Юрген Мольтман	20
Начало и завершение времени в первоначальном и эсхатологическом моментах[35]	20
1. Эсхатология между вечностью и будущим	20
2. «...Вдруг, во мгновение ока...»	22
3. «Конец мира»: одновременность и вездесущность	24
Конец ознакомительного фрагмента.	26

Богословие творения

Под редакцией Алексея Бодрова

и Михаила Толстолуженко

Издание осуществлено благодаря поддержке организации Реновабис (Renovabis, Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, D-85354, Freising, tel +49 8161 5309-0, fax +49 8161 5309-11, info@renovabis.de, www.renovabis.de)

Томаш Трафны

Приветственное слово на открытии международной конференции «богословие творения»

Уважаемые д-р Бодров и сотрудники ББИ, уважаемые докладчики и участники этой международной конференции! В начале своей речи я хотел бы сердечно приветствовать вас от имени президента Папского совета по культуре его высокопреосвященства кардинала Жан-франко Равази.

Я также хотел бы выразить свое восхищение самоотверженным трудом сотрудников Библиско-богословского института св. апостола Андрея в деле богословского образования и междофессионального диалога. На проводимых вами многочисленных курсах, конференциях и семинарах вы даете возможность развиваться тем, кто вовлечен в междисциплинарные исследования и занимается преподаванием. Ваш труд заслуживает глубочайшего уважения.

Эта международная конференция выделяется по трем причинам. Первая – это то, что всего пару недель назад отмечался юбилей, двадцатилетие основания ББИ. Вторая причина, которую я никак не могу обойти вниманием, – это человек, которого можно считать вдохновителем этого института. Я говорю об одном из великих подвижников духовного возрождения России в конце советского периода о. Александре Мене, убитом 9 сентября 1990 года, на следующий день после того, как он открыл работу Воскресного православного университета своей лекцией «Христианство».

Благодаря силе своего характера, многочисленным книгам и прежде всего своей пастырской деятельности он стал духовным ориентиром для сотен тысяч православных, и для тех, кто еще только ищет духовные ценности, и даже для представителей иных религий. Он был, как писали, «чрезвычайно важен для московских евреев» в один из самых трудных в нравственном и религиозном отношении периодов¹.

О. Александр понимал, что должен передать своим ученикам умение смотреть на вещи непредвзято, и теперь это качество побуждает вас, его духовных детей и последователей, наводить мосты не только между научными дисциплинами, но и между людьми, между религиями. И потому приветствовать вас – большая честь.

Это же самое обстоятельство подводит меня к третьей причине, по которой эта конференция является особенной. Я говорю об экуменическом измерении нашего собрания. Оно позволяет нам вновь задуматься о том, что Истина объединяет тех, кто ищет ее с подлинной самоотдачей и смирением, потому что сама она лишена границ, в которые люди по слабости своей пытаются ее вписать. Чего нам действительно не хватает – так это плана совместных размышлений, в ходе которых каждый ученый, в пределах своей компетенции и с глубоким уважением к коллегам, мог бы делиться своим видением и пониманием с представителями других научных дисциплин. Зрелый, активный и плодотворный диалог естественных наук, философии и богословия возможен лишь при условии, что своей основополагающей целью все стороны ставят поиск истины. Диалог, не ориентированный на истину и не стремящийся к ней, попросту невозможен. И потому мы собрались здесь вместе для поиска, изучения, усвоения и распространения обнаруженной истины, не забывая, однако, что она всегда остается для нас идеалом, к которому мы стремимся.

¹ Cp. J. D. Kornblatt, *Doubly Chosen: Jewish Identity, the Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin-London, 2004, p. 80.

Я хотел бы сказать несколько слов и о самой теме конференции. Позвольте мне начать с цитаты из Анри де Любака, которая, как мне кажется, могла бы послужить идеальным девизом нашей встречи:

Бог не есть первое звено в цепочке бытия, первый элемент последовательности порождающих мир причин и следствий; Бог – не первый в череде прочих. Он – не «точка отсчета в прошлом», Он – «причина бытия в настоящем» (а также и прошлом, и будущем, во всей протяженности времени). Сколь проста эта истина, и сколь многие возражения отпали бы сами собой, сколь многие недоразумения испарились бы, если бы люди могли ее постичь!²

Эта цитата кажется мне особенно уместной прежде всего потому, что невозможно говорить о богословии творения, не говоря о самом Творце. Кроме того, потому, что верное представление о Боге, Его действиях, провидении, метафизических и богословских концепциях причинности и многих других идеях позволило бы избежать многих споров и недоразумений, которые возникают у ученых, философов и богословов и оказывают огромное воздействие на общественность в целом. Все мы знаем, что у обычных людей недостаток взаимопонимания нередко вызывает замешательство, при этом почти всегда создается впечатление, что каждая из отдельных групп живет в своем собственном изолированном мире.

Подтверждение этому можно увидеть даже в недавних словах проф. Хокинга. Я не хочу вступать с ним в дискуссию, оценивать эпистемологическую точность его утверждений или сами его новые идеи в свете прежних высказываний (особенно тех, что изложены в книге «Кратчайшая история времени», где он утверждал, что для подтверждения законов физики и структуры вселенной, возможно, необходимо принять существование Бога³). К счастью, в наши дни подавляющее большинство ученых уже пришли к осознанию ограниченности эмпирического метода. Они понимают, что вопросы о существовании Бога выходят за пределы компетенции космологии и биологии с физикой.

Тем не менее даже ввиду взглядов, подобных взглядам проф. Хокинга, мы должны признать и акцентировать внимание на двух часто ускользающих от него моментах. Первый – это актуальность самой темы. Хотя учение о существовании Бога и о сотворении и оказывается предметом споров и объектом критики, оно по-прежнему остается общим знаменателем и исходной посылкой размышлений даже у неверующих, пытающихся постичь на различных уровнях тайну природы. Второй момент – это то, что мы должны признать: нам не всегда удастся подобрать подходящий способ, которым можно было бы объяснить и передать людям богословские истины. Зачастую язык, которым мы выражаемся, кажется расплывчатым и непонятным, тогда как объяснения ученых ясны и более доступны.

Все это требует от нас не только исследовать возможные взаимосвязи между естественными науками и философией с богословием, но и с готовностью откликаться на призыв раскрыть сокровищницу богословского знания, сделать его яснее и нагляднее, в особенности в контексте междисциплинарного подхода. На самом деле богословие не может оставаться оторванным от прочих дисциплин. Ученые всех направлений науки, вне зависимости от своей специализации, должны стремиться прислушиваться к своим коллегам из иных областей и делиться с ними плодами своих исследований. Подобный подход стимулирует развитие науки и освобождает ее от зашоренности. Церковь в своем учении неоднократно напоминала о необходимости этого подхода ученым-богословам, призывая их в первую очередь задуматься о значимости диалога с современным миром в целом и с миром науки в частности. Как говорил

² Henri De Lubac, *Sulle vie di Dio. L'uomo davanti a Dio*, vol. I, Jaca Book, Milano, 2008, p. 66.

³ Cp. S. Hawking with L. Mlodinow, *A Briefer History of Time*, Bantam Press, 2005, p. 102–103 and 114–142 (Рус. пер.: С. Хокинг, Л. Млодинов. *Кратчайшая история времени*. СПб.: Амфора, 2006).

папа Иоанн Павел II: «Богословы должны идти в ногу с достижениями науки, чтобы при необходимости учитывать их в своих размышлениях или при пересмотре своего учения»⁴.

Хочется выразить сердечную благодарность представителям Библейско-богословского института св. апостола Андрея за их стремление к установлению диалога между наукой и верой и за тесное сотрудничество с Папским советом по культуре и проектом *STOQ*⁵, под эгидой которого проходит это начинание. Желаю всем вам, чтобы возможность обмена мнениями и идеями, открывающаяся перед нами на этой конференции, ознаменовалась реальными плодами и сама она оказалась лишь первым шагом на совместном пути постижения тайны Бога Творца, красоты сотворенной вселенной и способности разума устремляться к истине, даже если в конечном счете она и остается вечно окутана тайной.

Перевод с английского Бориса Шапиро

⁴ “C’est un devoir pour les théologiens de se tenir régulièrement informés des acquisitions scientifiques pour examiner, le cas échéant, s’il y a lieu ou non de les prendre en compte dans leur réflexion ou d’opérer des révisions dans leur enseignement”, *Discours du Pape Jean-Paul II aux Participants à la Session Plénière de L’Académie Pontificale des Sciences*, Samedi, 31 octobre 1992, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XV, 2, 1992, LEV, Città del Vaticano, 1994, p. 461.

⁵ *Science, Theology and the Ontological Quest*. – Прим. ред.

Ганс Кюнг

Сотворение мира или эволюция?⁶

Человечество постоянно подвергается опасности придать себе слишком большое значение. На нашей не значительной звезде, которая представляет собой лишь одну из миллиардов звезд нашего Млечного Пути, который, в свою очередь, представляет собой лишь одну галактику из миллиардов, нам следует уяснить себе: в мировой истории в 13,7 миллиарда лет всего лишь около 4,5 миллиарда лет существует наша планета Земля, уже около 3,5 миллиарда лет существуют сложные формы жизни, но первые люди, обладающие способностью прямохождения (*homo erectus*), появляются всего лишь полтора миллиона лет назад, а люди, подобные нам, нынешним людям (*homo sapiens*), – всего лишь двести тысяч лет назад. Таким образом, космос почти всегда существовал без человечества и, естественно, мог бы и дальше продолжать существовать без этого человечества, обретшего за свою краткую историю даже способность самоуничтожения. Но мы совсем не так давно вообще осознали тот факт, что человечество есть продукт долгого космического развития.

1. Начало как начало становления

В XIX веке идея исторического развития мира и человечества носилась в воздухе. В Германии философ Георг Фридрих Вильгельм Гегель (1770–1831) развил большую энциклопедическую систему⁷. Он рассматривал всю историю космоса как историю Бога, абсолютного духа, в мире. Но эта система духовного монизма, выстроенная «сверху», была быстро «снята» прогрессом, с одной стороны, исторической науки, а с другой стороны – естествознания, которые двигались в обоих случаях «снизу», от эмпирии. Первая половина XIX века стала эпохой развития *современной биологии*, науки о живом, занимающейся формами проявления и закономерностями жизни (человека, животного, растения). И только во второй половине XIX века два великих научных направления, первоначально совершенно не соприкасавшихся друг с другом, встретились: стало ясно, что природа и история развиваются в рамках единого могучего естественно-исторического процесса, которые постепенно, самыми малыми шагами произвел в гигантском времени-пространстве все богатство мира и изобилие его живых существ. Ученого, предложившего эволюцию в качестве объяснительного принципа и тем самым предложившего новый взгляд на становление мира и человека, звали Чарльз Дарвин.

Эволюция биологических видов: Дарвин

Будучи сыном врача, Чарльз Дарвин (1809–1882) сначала изучал медицину, затем богословие и наконец обратился к естествознанию. Поворотным пунктом в его жизни стало пятилетнее плавание вокруг света на исследовательском судне «Бигль» (1831–1836). Но лишь после бесчисленных частных исследований, предпринятых в течение последующих двух десятилетий, он публикует в 1859 году свой эпохальный труд «Происхождение видов путем естественного отбора»⁸. Поначалу Дарвин находился под влиянием просвещенного Уильяма Пейли

⁶ Глава из книги: Ганс Кюнг. *Начало всех вещей. Естествознание и религия*. М.: ББИ, 2007, с. 112–131.

⁷ См.: Н. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg, 1970, TB-Ausgabe München, 1989.

⁸ См.: С. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, London 1859 (рус. пер.: Ч. Дарвин. *Происхождение*

(1743–1805), занимавшегося богословием природы. Пейли видел в приспособлении живых существ к данной окружающей среде доказательство существования Бога – архитектора природы, но одновременно был убежден в постоянстве видов, которое, как казалось, определенно подтверждалось опытом: кошки всегда рожают только кошек, а собаки – только собак. Но именно это постоянство поставила под вопрос революционная теория развития, предложенная Дарвином. Она основывалась на двух подготовленных предшествующими исследованиями, а теперь последовательно продуманных основных идеях того, «что» и «как» происходит в эволюции, не нуждающейся в творческом вмешательстве извне, – на идеях изменчивости и отбора.

1. Изменчивость. *Виды растений и животных могут изменяться*; вопреки Библии, они не созданы независимо друг от друга. Следовательно, они и не являются неизменными, как предполагает теория постоянства. Могут быть обнаружены родство видов и их превращения. Как показывают исследования, и в одомашненном состоянии, и в дикой природе виды происходят от других видов, которые в основном уже исчезли, но отчасти засвидетельствованы ископаемыми останками.

Как происходят наследственные изменения (мутации), выяснил австрийский монах-августинец и аббат Грегор Мендель (1822–1884). На основе скрещивания и искусственного оплодотворения (13 тысяч растений-гибридов!) ему удалось сформулировать названные его именем законы наследственности, которые нашли полное подтверждение. Но лишь современная молекулярная генетика рассказала нам больше о складывании наследственного достояния, благодаря ей мы знаем, что вариативность форм жизни создается рекомбинацией генов и небольшими ошибками при «копировании» генов.

2. Отбор. В *борьбе за существование (the struggle for the life)* происходит *естественный отбор*. Выживают лишь сильнейшие, лучшие, самые приспособленные (*the survival of the fittest*). Небольшие, случайные наследственные различия между живыми существами одного вида имеют следствием разные шансы на выживание и размножение. Их вариации увеличиваются и накапливаются в соответствии с законами наследственности. Слабейшие и хуже приспособленные «искореняются». Это принцип живой природы. В истории развития, длящейся миллионы лет, природа развивалась по сугубо причинно-механистическим законам, без всякой цели: от простых форм ко все более сложным, различным по форме, размеру, силе, окраске, оснащенности, физиологии и поведению. Порой изолированные совокупности животных идут особым путем развития по сравнению с теми, кто принадлежал к тому же исходному состоянию: линия происхождения, таким образом, делится на два видовых ответвления.

Наряду с Гербертом Спенсером (1820–1903)⁹, разрабатывавшим философию развития, предтечей Дарвина был прежде всего священник, а затем критичный по отношению к идее прогресса экономист Томас Р. Мальтус (1766–1834). В своем «Опыте о законе народонаселения»¹⁰ он развил теорию о несоответствии между ростом населения и его обеспечением пищей, что должно привести к перенаселению и массовой нищете, если не ограничить рождаемость путем воздержания: недостаток пищи ведет к борьбе за существование.

Вариация плюс селекция равняется эволюция: эту теорию Дарвин применяет ко всему миру растений и животных, развивая на этой базе свою идею о естественном отборе. Что означает это для человека?

видов путем естественного отбора. СПб., 1991).

⁹ Ср. H. Spencer, *The Principles of Psychology*, London 1855 (рус. изд.: Г. Спенсер. *Основания психологии*. СПб., 1897); Он же, *First Principles*, London, 1862, как 1-й т. «A System of Synthetic Philosophy» (рус. изд.: Г. Спенсер. *Основные начала*. СПб., 1886).

¹⁰ Ср. T. R. Malthus, *An Essay on the Principles of Population*, v. I–II, London 1798 (рус. изд.: Т. Р. Мальтус. *Опыт о законе народонаселения*. М., 1993).

Происхождение человека из царства животных

Дарвину удается индуктивно-эмпирически, на основе собственных наблюдений сделать свою теорию развития наглядной и общепонятной с помощью подавляющего обилия биогеографического, палеонтологического, эмбриологического и морфологического материала:

- *Палеонтология* показывает на материале ископаемых, что близкородственные виды часто находятся в соседствующих друг с другом слоях почвы, потому что они связаны друг с другом эволюционной последовательностью.

- *Эмбриология* показывает, что весьма различные животные проходят через сходные фазы развития, потому что эмбрион есть позднейшее животное на гораздо менее развитой стадии, проявляющее черты своих предков.

- *Морфология* может делить животных по их анатомическим сходствам и особенностям на виды, роды, семейства, отряды и царства. Это подтверждает новая молекулярная биология: все живые организмы содержат две формы особых молекул (ДНК и РНК), фиксирующих план строения всех живых существ.

Эволюционная теория Дарвина впервые соединила ботанику и зоологию в *биологию*, общую науку о жизни, способную объяснить,

- как в *древности Земли* из многоклеточных организмов возникли сначала беспозвоночные животные, затем живущие на суше растения и наконец рыбы, земноводные и насекомые;

- как в *средневековье Земли* развились хвойные растения, первые птицы и динозавры (которые затем вымерли);

- как в *новое время Земли* стали преобладать млекопитающие и цветковые растения, как в эту эпоху образовался *homo erectus*, из которого в конце концов произошел *homo sapiens*, распространившийся из Африки по всей планете.

Конечно, актуальность эволюционного учения в полной мере проявилась тогда, когда оно было *применено к человеку*, что сделал Дарвин в своем позднем труде «Происхождение человека» (1871)¹¹. Человек также вариативен по строению тела и эмбриональному развитию. Он оказывается производным более древних и более низких форм жизни и тем самым предстает естественным продуктом биологической эволюции. В сравнении с этими формами он продемонстрировал в борьбе за существование принципиально более высокие качества. Эта идея и универсальное объяснение развития от первоклетки до человека в конце концов сделало Дарвина «Коперником биологии». С религиозной точки зрения Дарвин, не сумевший смириться с утратой своей любимой дочери, к концу жизни все больше становился агностиком¹².

Какой же была реакция богословия и церкви? Быть может, из дела Галилея за истекшие с той поры два столетия были все же извлечены какие-то уроки?

2. Богословская оборона

Эволюционная теория стала в XIX веке великой раздражающей мировоззренческой темой и осталась таковой для многих и по сей день. Известно, какие протесты и какое сопро-

¹¹ См.: С. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation of Sex*, London, 1871; рус. пер.: Ч. Дарвин. *Происхождение человека и половой отбор*. М., 1953.

¹² См. в связи с современным пониманием учения Дарвина: Е. Майр, *One Long Argument*, Cambridge/Mass. 1991; Он же, *Toward a New Philosophy of Biology*, Cambridge/ Mass. 1988.

тивление вызвало новое учение, явно противоречившее Библии и традиции, у консервативных христиан, богословов и клириков в Англиканской, Католической и Протестантской церквях.

Смущение англикан

Англиканский архиепископ Джеймс Ашер в XVII веке вычислил на основе скрупулезного исследования библейской хронологии дату сотворения мира: 23 октября 4004 года до Р.Х. Знаменитым стал вопрос другого англиканского епископа, Сэмюэла Уилберфорса, заданный на встрече Британской Ассоциации научного прогресса в 1860 г. физиологу и эмбриологу Томасу Хаксли, называвшему себя «бульдогом Дарвина»: считает ли он, что происходит через дедушку или бабушку от обезьяны. Еще более знаменит ответ, который дал ему Хаксли: лучше иметь предком обезьяну, чем епископа, не желающего смотреть правде в глаза.

Главным аргументом против эволюционной теории Дарвина было тогда и часто остается по сей день то, что перед лицом этой революционизирующей всё теории развития нельзя закрывать глаза на ее чрезвычайно серьезные *последствия для веры и морали*, для религии вообще. Не превращается ли сотворение мира, будучи расколдованным, в процесс без цели и смысла? Не низлагается ли человек со своего престола как венец творения, становясь подобием не Бога, а обезьяны? Не подрывается ли этика, если человеческое сосуществование заменяется борьбой за выживание, в которой все средства хороши? Не становится ли в итоге совершенно ненужным Бог: остается ли вообще для него место в этом мире и его эволюции?

Вновь, как и при встрече с новыми открытиями физики и астрономии, люди, ничему не научившись, стали отождествлять библейское послание с определенной естественно-научной теорией. Противники Дарвина упрямо борются, опираясь на якобы твердую скалу библейской и традиционной веры, против бушующих волн губительного «эволюционизма» – за совпадающий с Библией и традицией «фиксизм». И Англиканская, и другие церкви пользовались в этой борьбе тем же оружием, что и против Галилея: книгами, памфлетами, статьями, карикатурами и, конечно, проповедями и религиозным образованием.

Второе дело Галилея для Католической церкви

Подход Католической церкви к делу Дарвина был столь же симптоматичен, сколь и ее подход к делу Галилея. Уже в 1860 году, год спустя после появления эпохального труда Дарвина о происхождении видов, в год выхода его немецкого перевода, немецкий епископат на особом соборе в Кёльне официально выступил против эволюционной теории, заявив: происхождение человеческого тела путем эволюции из высших видов животных находится в противоречии со Священным Писанием и должно быть отвергнуто как несовместимое с католическим вероучением¹³. Большая часть католических богословов, а впоследствии также и римское церковное учительство заняли ту же позицию. Поэтому понятно, что главный немецкий последователь Дарвина Эрнст Геккель поставил эпитафией к своей двухтомной «Общей морфологии организмов» упрямые слова, якобы произнесенные Галилеем: “E pur si muove!” – «И все-таки она вертится!»¹⁴. В 1870 году I Ватиканский собор вынес определение о примате и безошибочности папы, в 1871 году вышло «Происхождение человека» Дарвина: ярче продемонстрировать

¹³ Kölner Partikularkonzil 1860, в кн.: *Collectio Lacensis* V, 292; ср. более поздний (1909) ответ папской Библейской комиссии об историческом характере Книги Бытия: *peculiaris creatio hominis* — «особое сотворение человека» (Denzingers Enchiridion 2123), а также процессы против отдельных богословов (все относящиеся к этому акты в полном объеме собраны в Ватикане, но до сих пор, к сожалению, не опубликованы).

¹⁴ См.: E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie*, Bd. I–II, Berlin, 1866.

отсталость Рима с его средневековой парадигмой, направленной против Нового времени, было невозможно!

Вместо серьезного диалога с наукой по поводу возникших совершенно новых проблем римское католичество предприняло в последующие десятилетия множество репрессивных и инквизиционных действий. При папе Пие X (1903–1914) сторонников других богословских позиций запугивают, подвергают дискриминации как «модернистов», вынуждают отказываться от публикации своих книг, смещают с должностей и обрекают на молчание.

Лишь вынужденно уступает Рим к середине XX века растущему давлению научных выводов и разъяснений. Еще в 1941 году, почти век спустя после опубликования книги Дарвина «Происхождение видов», папа Пий XII утверждает в обращении к членом папской Академии наук, что происхождение человеческой жизни от предков-животных совершенно не доказано, – невольно напрашивается параллель с энцикликой Павла VI *Humanae vitae* о регулировании рождаемости (1968) – следует подождать результатов дальнейших исследований¹⁵. Лишь в 1950 году в направленной против «заблуждений эпохи» энциклике *Humani generis* (в целом весьма реакционной) Пий XII милостиво, но неодобрительно, с множеством предостережений допускает, что все еще полностью непроясненная проблема эволюции человеческого тела может дальше исследоваться естествознанием и богословием – при определенных условиях, разумеется. Ибо следует придерживаться того, что человеческая душа создана непосредственно Богом и что весь род человеческий произошел от одной человеческой пары (моногонизм). В остальном требуется в любом случае следовать постановлениям церковного учительства¹⁶. Всего через несколько недель, 1 ноября 1950 года, папа торжественно провозглашает непонятный не только естествоиспытателям «безошибочный» догмат, о котором не было речи ни в Библии, ни в первые века христианства, – о телесном взятии Марии на небо! Какую немилосердную чистку среди богословов про вел тот же Пий XII, которым тогда так восхищались, я уже писал в своих воспоминаниях¹⁷. О Тейяре де Шардене в связи с этим вопросом речь пойдет ниже.

Протестантский креационизм

Римская курия в ходе истории постоянно устраивала процессы против еретиков – и открытые, и, еще чаще, тайные, и в этом ей подобен *протестантский фундаментализм*, особенно распространенный в южных штатах США. Его жертвами становились в наибольшей степени профессора в богословских образовательных учреждениях, но также и учителя в церковных и государственных школах. Самый известный пример – «обезьяний процесс» над эволюционным учением в Дейтоне (Тенесси), который затеяли американские фундаменталисты в 1925 году: учитель биологии Дж. Скоупс был осужден за то, что он, строго следуя теории Дарвина, отстаивал происхождение людей из царства животных. Когда же штат Арканзас в 1981 году снова ввел законодательным путем в школах «креационизм», этот закон был отменен в результате второго «обезьяньего процесса». Подобный проект закона в Луизиане был провален Верховным судом США в 1987 году.

Правда, в поддержку теории развития выступает все большее число богословов. Но к ее противникам, какими были всегда римско-католические интеграллисты, с начала XX века присоединяется все большее число протестантских фундаменталистов, которые выступают про-

¹⁵ Pius XII, *Allocutio ineunte anno Pontificae Academiae Scientiarum*, 30 ноября 1941 г. (Denzingers Enchiridion 2285). Этот неудобный для теперешнего учительства текст опускается, как и другие подобные, в новых изданиях Denzinger'a, по этой причине я цитирую «классическое» издание (времен Пия XII).

¹⁶ Он же, *Litterae Encyclicae «Humani generis»* от 12 августа 1950 г. (Denzingers Enchiridion 2327).

¹⁷ Cp. H.Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München, 2002, TB-Ausgabe, 2004 (Serie Piper 4135), “Kap. III: Durchbruch zur Gewissensfreiheit”.

тив безошибочности святого отца, но зато за безошибочность Священного Писания. Ведь и они придерживаются мнения, что картина мира современного естествознания в существенных частях противоречит библейской картине мира, а потому должна быть отвергнута: человек, созданный по образу и подобию Бога, затем павший и пораженный наследственным грехом, – таким был традиционный христианский образ человека. Но, согласно новому учению, в начале, получается, было всего лишь некое примитивное существо, произошедшее от обезьяны, не знавшее истинного Бога и вовсе не способное на первородный и наследственный грех. Значит, нужно, прибегая одновременно к оборонительным и наступательным методам, защищать безошибочность Библии от угрозы, исходящей от современного естествознания, философии и исторической библейской критики.

Фундаменталисты — протестантского, римско-католического и иудейского происхождения – до сих пор отвергают научные представления о возникновении и развитии, говоря, что они-де не верифицируемы, недоказуемы, что в эволюционной цепочке отсутствуют переходные звенья (*missing links*). Столь же категорично отвергают они и современную историко-критическую экзегезу Библии: нельзя сомневаться в том, что Моисей был автором так называемого «Пятикнижия Моисеева», и нельзя разделять Божье слово, содержащееся в Библии, на слои, имеющие разный источник. Некоторые из этих фундаменталистов все еще верят в то, что мир был сотворен в ту самую, вычисленную на оснований библейских родословий дату, в 4004 году до Р.Х. В лучшем случае возраст Земли и вселенной составляет несколько десятков тысяч лет.

Протестантские защитники учения о «креационизме» – создании (лат. *creatio*) человека непосредственно Богом – дезавуируют сами себя точно так же, как и римская инквизиция своими процессами против Галилея и многих других. Видя общее сопротивление фундаменталистов различных религий, мы не должны удивляться тому, что дело Дарвина не закрыто еще и в XXI веке. В 31 из 50 американских штатов до сего дня продолжается юридическая баталия по поводу того, как следует преподавать в школах историю развития. Бесконечный «обезьяний процесс»! Согласно опросам Института Гэллага, в феврале 2001 года с высказыванием «Бог создал людей в виде, близком к современному, в последние приблизительно 10 тысяч лет» согласились целых 45 процентов взрослых американцев. Но вот что гораздо важнее, чем все процессы, предписания и запреты: «Быть может, самым коварным эффектом кампании против эволюции было то, что учителя, каковы бы ни были их убеждения, стали избегать этой темы, чтобы не вызвать недовольства родителей-фундаменталистов. Новые опросы среди университетских преподавателей биологии показали, что это повсеместное явление среди учителей всех регионов Соединенных Штатов»¹⁸.

Может быть, дело только в «американской наивности»? Вовсе нет! По опросу швейцарского института исследований общественного мнения IHA-GfK, проведенному в ноябре 2002 года, и в немецкоязычном пространстве насчитывается 20 миллионов человек, полагающих, что в эволюционной теории Дарвина нет ни слова правды. Подоплека этого та, что миллионы американцев и, очевидно, также и европейцев не познакомились с мало-мальски серьезным изложением эволюционной теории ни на занятиях по биологии, ни через книги¹⁹.

Впрочем, богословие тем временем отошло от идеи непосредственного создания всего мира Богом: сначала настаивали на непосредственном создании человеческого тела (то есть что оно не происходит из мира животных), потом – человеческой души (в противоположность человеческому телу), и наконец – так, кажется, обстоит дело теперь – вообще отказались от идеи непосредственного вмешательства Бога в развитие мира и человека. Эта уже известная, постоянно практикуемая стратегия ограничений и отступлений, которая десятилетиями удерживала

¹⁸ S. Jacoby, "How U.S. fundamentalism survived", в газ. *International Herald Tribune* от 20 января 2005 г.

¹⁹ Эти опросы общественного мнения сопоставляются с еще более новыми результатами исследований в обзорной статье D. Quammen, "Lag Darwin falsch? Nein! Die Belege für die Evolution sind überwältigend", в журн. *National Geographic/ Deutschland*, ноябрь 2004 г., S. 86-119.

живала прежде всего молодых католиков от изучения «угрожающей вере» биологии, привела к тому, что, к сожалению, оказался прав английский философ Энтони Флу, который констатировал, что «гипотезу Бога» «убивают по сантиметру, и она умирает от тысячи ограничений»²⁰. Можно ли считать такую позицию заслуживающей доверия верой в Бога? Неудивительно, что это все больше ставится коренным образом под вопрос.

3. Эволюция с Богом или без Бога?

Французский философ XIX века Огюст Конт (1798–1857), давший имя «позитивизму», попытался представить в шести томах своего «Курса позитивной философии»²¹ мировую историю не историей абсолютного духа, как Гегель, а историей человечества, находящегося на новой стадии прогресса.

Прогресс без Бога: Конт

Человечество развивается с точки зрения Конта, в направлении позитивного, проходя три стадии: от мифа через метафизику к науке. Фаза первая: богословско-фиктивное мифотворчество в обществе, обусловленном прежде всего войной. Фаза вторая: абстрактная метафизика в обществе, ориентированном на юриспруденцию. Наконец, фаза третья: наука, основанная на позитивных фактах, в обществе индустриальном. Таким образом, традиционный Бог, по Конту, заменяется только не *Raison* (разумом) в духе Робеспьера, который во II году Великой революции объявил этот *Raison* «Высшим Существом» – *Être suprême*. Нет, Бог заменяется «Великим Существом» – *Grand Être, человечеством* в целом. На место Бога и Его промысла становится теперь *l'homme* – «человек» во всем его *grandeur* (величии): этот человек нового времени смотрит, чтобы предвидеть, предвидит, чтобы планировать, и планирует, чтобы овладевать миром.

Огюст Конт, гордый провозвестник позитивистского мировоззрения, в итоге сам становится первосвященником новой, секулярной церкви. Он стремится к новой *религии без Бога*, которая должна следовать образцу Католической церкви в своей организации, иерархии и церемониале. Ведь он с самого начала находился под сильным влиянием антидемократического, авторитарного идеолога папства Жозефа де Местра, который духовно подготовил принятие на I Ватиканском соборе в 1870 году обоих догматов о папе римском (примат юрисдикции и безошибочность). *Les extrêmes se touchent* – «крайности сходятся!» Правда, церковь Конта так и не была основана, если не считать небольших позитивистских групп. Да и вообще у этого католика без христианства нашлось не много последователей – за его гробом шло лишь два десятка друзей. Исторические построения Конта с их натянутой систематизацией были дезавуированы строго историческими исследованиями последующих времен точно так же, как и построения Гегеля.

Но дух позитивизма продолжал витать. Конт оказался в большей степени, чем Гегель, пророком нового времени, ибо он яснее и систематичнее других разработал позитивистские основы наступающего века технократии: наука и техника были для него историческими силами, необходимо вызывающими решительный прогресс человечества и ведущие к новому, лучшему общественному устройству. Это было, правда, не столько научно обоснованное пред-

²⁰ A. Flew, "Theology and Falsifications" (1950), в кн.: *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by A. Flew & A. MacIntyre, London 1955, pp. 96-130, цит. p. 97.

²¹ См.: A. Comte, *Cours de philosophie positive*, v. XI, Paris, 1830–1842 (рус. изд.: О. Конт. *Курс положительной философии*. 2 т. СПб., 1899–1900).

ставление, сколько *вера в науку и технику* (сциентизм), которая в наши дни в значительной мере поколеблена. В самом деле, не слова «наполняйте землю и обладайте ею» (Быт 1:28) – поручение править по установленному Богом закону, к которому сразу же добавляется поручение заботиться о вверенном, привели к разрушению основ человеческой жизни, как то и дело утверждают, а в первую очередь эксплуатация земных богатств, нередко безудержная, с помощью современной науки и техники. Как бы то ни было, в век нефтяных, сырьевых, атомных и экологических кризисов только наивные люди могут верить в не несущий никакого вреда вечный прогресс человечества, основанный на технологии. Тем самым под сомнение поставлен и нацеленный на овладение миром социологический позитивизм Конта, оказавшийся несостоятельным и в его логическом варианте, как мы видели в связи с темой Венского кружка.

Отрадно, что в XX веке именно из сферы математики и естествознания вышли мыслители, развившие альтернативы науке без религии и прогрессу без Бога: они желают видеть Бога именно в прогрессе и рассматривать самого Бога как прогрессивный процесс. Концепции прогресса, диаметрально противоположные взглядам первосвященника французского позитивизма, разработали уже упомянутый французский иезуит Пьер Тейяр де Шарден и, по-иному, британский ученый Альфред Норт Уайтхед.

Эволюция к Богу: Тейяр де Шарден

Эволюция природы и космоса стала предметом исследований крупного геолога и палеонтолога Пьера Тейяра де Шардена (1881–1955). Он видел задачу своей жизни в том, чтобы согласовать естественно-научные знания с богословскими представлениями. Природа представляется этому мыслителю, находящемуся под сильным влиянием виталистически-спиритуальной философии Анри Бергсона (1859–1941) и его представлений о творческой эволюции (*élan vital* – «жизненный порыв»), гигантским процессом раз вития, который, постепенно двигаясь вперед в течение миллиардов лет, созревает через все большую сложность и осознание материи до своего завершения. Бог для него – не только Причина и Цель творения. Бог сам – в эволюции, осуществляет эту эволюцию вместе с миром, от элементарных частиц и неизмеримых далей космоса через биосферу растительного и животного мира вплоть до ноосферы человеческого духа.

С точки зрения Тейяра сам человек еще не достиг совершенства. Он – существо, пребывающее в становлении: вочеловечение, антропогенез, еще не завершено. Оно ведет к христогенезу, а христогенез в конечном счете – к его будущей полноте, его «плероме» (греч. «полнота») в «точке Омега», где находит цель и завершение индивидуальное и коллективное странствие человека, где сходятся исполнение мира и исполнение Бога.

Эта «плеромизация», этот приход к полноте, это развитие космоса и человека вперед и ввысь достигает своей кульминации во вселенском космическом Христе, который есть для Тейяра личностное единство реальности Бога и реальности мира. Все это предстает ему, разумеется, как видение, явленное не чистому разуму, но познающей вере. В своем сочинении «Как я верую» Тейяр формулирует свое кредо: «Я верую, что Вселенная есть Эволюция. Я верую, что Эволюция движется к Духу. Я верую, что Дух завершается в личности. Я верую, что высшая личность есть Всемирный Христос»²².

Тейяр – мистик, принимающий эволюционное, космическое значение вочеловечения Бога во Христе. Большинство естествоиспытателей не последуют за Тейяром в столь дерзких естественнонаучных гипотезах, а богословы найдут некоторые из его порой весьма односторонне сформулированных богословских представлений натянутыми или – в том, что касается

²² P. Teilhard de Chardin, “Comment je crois” (1934), в кн.: *Evres de Pierre Teilhard de Chardin*, v. X, Paris, 1969, pp. 115–152, цит. р. 117 (рус. изд.: П. Тейяр де Шарден, «Как я верую», в кн.: *Божественная среда*. М., 1992, с. 137).

жизни и креста Иисуса, недостаточными. Возможно, обеими сторонами будут прежде всего отвергнуты слишком слабо осмысляющий проблему страдания и зла оптимизм, вера в прогресс и сосредоточенность на «точке Омега». Как бы то ни было, Пьеру Тейяру де Шардену принадлежит та неопределимая заслуга, что он первым гениально осмыслил богословие и естествознание в их соединении и *спровоцировал ученых-естественников и богословов на осмысление общей проблематики*. Для него были важны значимость эволюции для религии и важность религии для эволюции. Он нисколько не был наивен, он не желал какого-то поверхностного «конкордизма» Библии с естествознанием, какому благоволил Рим. Он решительно отвергал «известные мальчишески незрелые попытки примирения», «смешивающие уровни и источники познания и приводившие только к неубедительным, монструозным конструкциям»²³. Но он желал глубокой «связности», чтобы стало видно «позитивно сконструированное целое», «части которого все больше поддерживают и дополняют друг друга»²⁴.

Рим и его местоблюстители были в течение многих столетий приверженцами статической интерпретации творения Богом, их идеологией стал «креационизм», отстаивающий против Дарвинова учения об эволюции «фиксизм» и «конкордизм», постоянно проявляющийся, например, в многотомном «Библейском словаре» (*Dictionnaire de la Bible*). Поэтому неудивительно, что у Тейяра, вступившего в 1899 году восемнадцатилетним юношей в орден иезуитов, орденские власти под давлением Рима уже в 1926 году отнимают кафедру в парижском Католическом институте. Впоследствии они налагают запрет на издание всех его философско-естественнонаучных трудов, а в 1947 году приказывают ему отказаться от всяких изысканий на философские темы. Тейяр подвергается тотальной изоляции: в 1948 году ему запрещают принять приглашение в Коллеж де Франс, в 1951 году, когда «приводится в исполнение» энциклика Пия XII *Humani generis*, его высылают из Европы в исследовательский институт фонда Венер-Грена в Нью-Йорке. В 1955 году, который становится годом смерти Тейяра, ему запрещают участвовать в Международном палеонтологическом конгрессе. Когда Тейяр умирает в день Пасхи и его хоронят на кладбище (закрытом к тому времени) коллегии иезуитов на берегу Гудзона, то на похоронах присутствует лишь несколько случайных людей; мне с трудом удалось отыскать могилу Тейяра, когда я работал по приглашению в Нью-Йорке в 1968 году.

Список произведений Тейяра, составленный К. Кюэно, насчитывает 380 наименований. Однако опубликовать он мог только специальные научные исследования. За всю свою жизнь он не увидел напечатанным ни один из основных своих трудов. Они были опубликованы лишь после его смерти международным комитетом, состоящим из видных деятелей, и только благодаря тому, что Тейяр завещал права не ордену иезуитов, а своей сотруднице.

Но 6 декабря 1957 года, два года спустя после его смерти, вышел декрет Священного учреждения (ныне «Конгрегация по вопросам веры»), требовавший удалить книги Тейяра из библиотек, не продавать их в католических книжных магазинах и не переводить на другие языки²⁵. Древние римляне называли это *damnatio memoriae*²⁶ – когда имя стиралось в актах и таким образом уничтожалось в памяти. Лишь после II Ватиканского собора произведения Тейяра фактически нашли заслуженное признание и в Католической церкви, и в богословии. Но его имя не произносилось ни одним папой. Церковные авторитеты до сих пор не высказали благодарности Тейяру за его вклад в дело примирения. Даже II Ватиканский собор, несмотря на мужественную речь Страсбургского архиепископа Леона-Артура Эльхингера, не пришел ни

²³ Там же.

²⁴ Он же, «Comment je vois» (1948), в кн. *Evres*, v. XI, p. 182.

²⁵ При систематизации проблематики П. Тейяра де Шардена (а затем также и Альфреда Уайтхеда) мне помог реферат, который делал по этим двум авторам мой, к сожалению, рано ушедший сверстник, проф. Карл Шмиц-Морман на аспирантском коллоквиуме, который мы вместе посещали. Проф. Шмицу-Морману принадлежит заслуга немецкого издания и перевода трудов Тейяра и французского издания его дневников.

²⁶ Букв. «проклятие памяти» (лат.). – *Прим. пер.*

в деле Тейяра, ни в деле Галилея к определенной реабилитации несправедливо осужденных, гонимых и оклеветанных.

История страданий и этого мыслителя-богослова остается позорным свидетельством отнюдь не изжитого доселе *духа преследования диссидентов в римской системе*, сходного в некоторых отношениях с преследованием таковых в системе советской (Сахаров!). Однако ни «политический богослов» И. Б. Метц, ни критический философ Юрген Хабермас не решились в открытой дискуссии указать руководителю «Конгрегации по вопросам веры» Йозефу Ратцингеру на это глубоко нехристианское явление (очередной серьезный случай – смещение главного редактора влиятельного иезуитского журнала «Америка» Томаса Риза)²⁷.

Теперь я с удовольствием обращаюсь к биографии, внушающей большой оптимизм.

Бог в процессе: Уайтхед

Великий математик, логик и философ Алфред Норт Уайтхед (1861–1947) опубликовал в Кембридже вместе со своим учеником Бертраном Расселом монументальные «Математические начала» (*Principia mathematica*), после чего обратился к занятиям философией науки и наконец, будучи профессором в Гарварде, начал работу над проектом всеобъемлющей метафизической системы – философии процесса.

Подобно Тейяру де Шардену, Уайтхед, находящийся под сильным влиянием философии Гегеля, также понимает всю природу как гигантский процесс, в котором бесконечное множество малых единиц – не «сущностей», а цепь «событий», или, как он станет говорить позже, «актуальных событий» – вступает в активное взаимодействие с другими единицами того же рода и срастается с ними в бесконечное множество малых процессов становления (*concrecence of prehensions*²⁸). Уайтхед также считает, что современный человек совершенно по-новому осознает динамику природы – совершенно по-новому принимает всерьез реальность времени (теория относительности), возможность нового, динамического характера реальности вообще. Но, в отличие от Тейяра, воспринимавшего эту динамику природы как смену различных стадий, как кумулятивную эволюцию, протекающую линейно и по восходящей, Уайтхед понимает ее как жизнь, пульсирующую во всех возможных, разнообразных формах. Это не целенаправленный процесс: творческое «вперед» в нем, конечно, есть, но речь идет о бесконечном времени, без кульминации.

Сложная философская система Уайтхеда изложена в главном его произведении «Процесс и реальность»²⁹. Он работает с сорока пятью чрезвычайно необычно понимаемыми категориями: восемью экзистенциальными категориями, девятью категорическими обязанностями, двадцатью семью объяснительными категориями и одной категорией последнего. При этом он впечатляющим образом пользуется многочисленными открытиями математики и физики, греческой и современной философии.

Критике подвергается, однако, то, что Уайтхед не признает принципиально различных видов сущностей (*entities*) в мире – органических и неорганических, дух и тело, но предполагает, что все существующее имеет один и тот же характер. Поэтому он пользовался понятиями психологии (например, *feeling*³⁰) и придавал им обобщающий характер, чтобы объяснить также и биологические, и даже физические процессы; в соответствии с таким пониманием в системе Уайтхеда «чувства» приписываются даже камням. Правда, Уайтхед не утверждает «панпси-

²⁷ Ср. передовую статью в газ. *National Catholic Reporter* от 20 мая 2005 г. («Big Chill»).

²⁸ Сращение схватываний (англ.). – Прим. пер.

²⁹ Ср.: A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), переизд.: New York 1960; нем. пер.: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt/M., 1979.

³⁰ Чувство (англ.).

хизм», «всеодушевленность». Но очевидно ли, что различные виды опыта – физиологический, психологический, а также моральный, эстетический, религиозный – суть наглядное изображение одних и тех же основных принципов? От протонов до личностей – единый континуум событий без существенных различий, в лучшем случае с количественными различиями?

Уайтхед не в последнюю очередь стремился к тому, чтобы путем «метафизической рационализации» сделать доступным для современного сознания *понятие Бога*: он прав в том, что считает недостаточными восточноазиатское понятие безличного порядка (абсолютная имманентность), семитское понятие Бога как личностного существа (абсолютная трансцендентность) и пантеистическое понятие, делающее мир фазой бытия Бога (крайний монизм). Ведь все эти три представления отвергаются и христианством.

В самом существенном смысле Уайтхед понимает Бога как Бога в процессе, не просто утверждает *становление Бога*, но рационально оправдывает его. Поэтому для Уайтхеда природа Бога «биполярна, двухполюсна»: есть понятийно-идеальная «исходная природа» и физически реальная «последующая природа» Бога. В «конце» Бог становится «осуществлением актуального мира в единстве своей природы...»³¹.

Я также в течение уже десятков лет являюсь противником застывшей природной неизменности грекосхоласти чешского Божества и отстаиваю *динамическое понимание Бога*³², но я задаю себе вопрос: действительно ли проблему «Бог – мир» можно решить, рассматривая Бога и мир как вечно соположенные друг с другом, в конечном счете взаимозаменяемые величины, так что в конечном итоге «столь же верно будет сказать, что Бог творит мир, как и то, что мир творит Бога»? В таких заостренных «антитезах», в которых Уайтхед выражает в сжатом виде свое понимание Бога³³, многие критики видят «насилованный дух системы», определяющий и отвращение Уайтхеда к понятию Творца, которое ведь вовсе не означает чего-то иррационального, случайного или произвольного. На том же основывается, очевидно, и его утверждение исходной природы Бога без всякого сознания, чем, однако, не объясняется возникновение сознания в мире. В конце концов, с этим же связано и невнимание к подлинному достижению миром совершенства в будущем, о чем говорит библейская весть о Царстве Божьем, цитируемая Уайтхедом весьма избирательно. Он по праву отвергает понятие Бога-тирана, но прекрасный образ сострадательного Бога, который есть *the fellow sufferer who understands*³⁴, превосходит, пожалуй, всякое философское познание.

Американская философия процесса (особенно ученик Уайтхеда Чарльз Хартсхорн) и богословие процесса (особенно Джон Кобб и Шуберт Огден) учились у Уайтхеда и были в этом правы. Но его система, как таковая, едва ли может быть принята без оговорок. Его стремления должны быть восприняты в иной форме. Необходимо непредвзято обратиться к предметному вопросу: может ли сегодня ученый вообще употреблять слово «Бог»? И как должен представлять себе Бога человек XXI века, или, лучше, по скольку Бога невозможно «представить», как должен он мыслить Бога?

Перевод с немецкого Вадима Витковского

³¹ Whitehead, p. 524.

³² См.: H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, экскурс IV: Unveränderlichkeit Gottes?

³³ См.: A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 528.

³⁴ Товарищ по страданию, который понимает (англ.). – Прим. пер.

Юрген Мольтман

Начало и завершение времени в первоначальном и эсхатологическом моментах³⁵

1. Эсхатология между вечностью и будущим

Историю современной богословской эсхатологии обычно представляют в форме противостояния последовательной эсхатологии будущего (Йоханнес Вейсс, Альберт Швейцер) и эсхатологии реального настоящего (Чарльз Х. Додд, Рудольф Бультман). Предполагалось, что если воспользоваться таким типом суждений, как «с одной стороны... с другой стороны» или «в одно и то же время», то эти два направления можно примирить друг с другом и таким образом разрешить загадку эсхатологии. «Царство Бога» – главный предмет эсхатологии, с одной стороны, «уже» присутствует в скрытой форме, с другой стороны – «еще не» присутствует в полной видимой форме, то есть оно «в одно и то же время» находится и здесь, и не здесь (подобный ход рассуждений был характерен для Оскара Кульмана, Вернера Г. Кюммеля и Вальтера Крека).

Согласно такой точке зрения, настоящее и будущее Царства Божьего расположены на одной линии времени: то, чего сейчас «еще нет», когда-нибудь будет. Но при этом слишком легко упустить из виду следующее: все, что есть уже «сейчас», однажды превратится в «более не» существующее, а все, чего сейчас «еще нет», спустя некоторое время также прекратит свое существование. Сторонники подобных представлений о наличествующем «уже сейчас» и «еще не» существующем пытаются применить к Царству Божьему чуждую ему категорию переходящего времени, которая не может охватить его полностью. Такое положение вещей стало результатом «последовательной эсхатологии», столь глубоко поразившим Альберта Швейцера: Иисус хотел сделать так, чтобы Царство Божье наступило в его время. «Подобное насильственное введение эсхатологии в историю может привести к ее “снятию”, так как одновременно и утверждает, и отвергает ее»³⁶. Вместо осуществления «эсхатон» Иисус раз рушил его раз и навсегда. Ожидаемый конец мира так и не наступил. История неумолимо продолжала свой бег. Если бы мы сейчас попытались дополнить или заместить эту эсхатологию настоящего эсхатологией будущего, то получили бы лишь кажущееся решение проблемы, ибо «история» настигает любое историческое будущее, которое можно только по мыслить, и обращает его в прошедшее. В этом отношении историческое будущее – не более чем будущее прошлое. До тех пор, пока сознание времени не претерпит изменений, до тех пор, пока не возникнут новые концепции времени, нельзя будет представить себе эсхатологию в истории.

Подлинной альтернативой «эсхатологии настоящего», «эсхатологии будущего» и «промежуточной» эсхатологии стала *эсхатология вечности*, которую после Второй мировой войны независимо друг от друга разработали Пауль Альтхаус и Карл Барт³⁷. Отнюдь не «история», «неумолимо продолжающая свой бег», является причиной того убийственного разочарования, связанного с крушением всякой надежды на эсхатологическое будущее. Наоборот, вечность

³⁵ Глава из книги: Юрген Мольтман. *Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия*. М.: ББИ, 2005, с. 101–111.

³⁶ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. Aufl., Tübingen, 1951, S. 437.

³⁷ Ср. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie*, Gütersloh, 1927; F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh, 1936.

Бога, обрушиваясь «сверху», влечет человеческую историю к ее окончательному уничтожению. «Мы приближаемся к концу не в силу того, что пересекаем все до единой горизонтальные линии истории, но потому, что повсюду в истории строим верти кали. Иначе говоря, насколько всякое время близко к первоначальному состоянию и грехопадению, настолько же оно близко и к концу.

В этом смысле всякое время есть последнее время»³⁸. «Все вертикали, которые мы строим на линии времени с целью достижения вечности, парусии, за вершения, сходятся в одной точке по ту сторону времени. То, что пред ставляется нам разделенным в цепи из человеческой смерти, конца по колений, народов, периодов времени, в данной перспективе являет собой один и тот же акт и единый протекающий одновременно опыт “снятия” истории в вечности»³⁹.

«Снятие истории в вечности» происходит в так называемый «эсхато логический момент». Своим появлением это выражение обязано двум мыслителям: Керкегору, назвавшему мгновение, или момент, «атомом вечности», и Ранке, который выдвинул тезис о том, что «каждая эпоха не посредственно связана с Богом». «Именно благодаря тому, что в вечном “моменте” заключен трансцендентальный смысл всех моментов, его нельзя сравнить ни с одним моментом во времени»⁴⁰, ибо «все они суть аллегория “момента” вечности»⁴¹. Перед неодолимой силой присутствующей вечности исчезают все временные различия. Вечность не имеет времени, и потому более не существует ни вспоминаемого прошлого, ни исполненного надежд будущего. Созерцание вечного теперь, *nunc aeternum*, поглощает собой все интервалы времени. Альтхаус назвал это «аксиологической эсхатологией». Выдвинув идею об «эсхатологическом моменте» настоящего, Бульман и Барт демифологизировали библейскую эсхатологию конца истории и в духе экзистенциализма связывали эту эсхатологию либо с существованием человека, либо с бытием Бога⁴².

Данная эсхатология вечности была не так нова, как то было объявлено. Уже Шлейермахер утверждал: «Бессмертие религии состоит в том, чтобы в центре конечного мира быть бесконечным и во всяком мгновении быть вечным»⁴³. Еще раньше Ангелус Силезиус писал:

*Я сам есмь вечность, когда оставляю время
и соединяю себя в Боге и Бога во мне* ⁴⁴.

Правда, Шлейермахер и Ангелус Силезиус называли это не эсхатологией, а мистикой.

«Снятие истории в вечности» ведет не только к деисторизации библейской надежды на парусию Христа, но и к деисторизации сохраненного Библией воспоминания о его смерти и воскресении. Если выражение «воскресение мертвых» представляет собой «не что иное», как парафразу слова «Бог» (так, пользуясь упрощенной формулировкой Фейербаха, интерпретировал это выражение в 1924 году Барт), то воскресение Христа из мертвых «не может быть событием, обладающим исторической протяженностью наряду с другими событиями его жизни и смерти. Воскресение – внеисторическая связь всей исторической жизни Иисуса с ее началом в Боге»⁴⁵. Если вечность Бога «снимает» историю, то вместе с эсхатологией она также «сни-

³⁸ P. Althaus, *Die Letzten Dinge, Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, 1922, S. 84.

³⁹ Ibid., S. 98.

⁴⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl., München, 1982, 482, в: Auslegung von Röm 13,14. (Рус. пер.: К. Барт. *Послание к Римлянам*. М.: ББИ, 2011.)

⁴¹ Ibid., S. 481.

⁴² K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, München, 1924, с рецензией Р. Бульмана в *Glauben und Verstehen*, I, 3. Aufl., Tübingen, 1958, S. 38–64. И Барт, и Бульман соглашались с тем, что нужно заместить *futurum aeternum* то будущее, которого Павел ожидал в форме близящегося космического события.

⁴³ F. D. E. Schleiermacher, *Reden über Religion*, PhB 139 b, S. 84.

⁴⁴ Я сам есмь вечность, когда оставляю время и соединяю себя в Боге и Бога во мне.

⁴⁵ K. Barth, *Der Römerbrief*, S. 175; idem, *Auferstehung*, S. 115.

мает» и историю Христа. Без внесения изменений в понятие вечности эсхатология вечности рискует вступить сама с собой в противоречие. «Эсхатологический момент», в соответствии с принятой в рассматриваемое время формулировкой, не оставляет места ни для воспоминания о Христе, ни для надежды на него.

Отправной точкой нового «богословия истории» Вольфгарта Панненберга, равно как и предложенного мной «богословия надежды», стало такое представление о будущем, согласно которому ни история не может поглотить эсхатологию, ни вечность не в силах «снять» историю. Это представление о будущем связано с идеей наступления Божественного «будущего». В первой главе книги Откровения мы читаем: «Благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет» (4). Здесь вместо слова «грядет» мы могли бы ожидать «будет». Тем не менее вместо будущего времени от глагола «быть» здесь стоит форма глагола «грясти». Линейная концепция времени прерывается в третьем звене. Таким образом становится возможным «будущее», которое не связано с будущим прошедшим. Бытие Бога – не в его становлении (и, как следствие, исчезновении), но в его наступлении. Если такова связь между Богом и будущим, то бытие Бога следует понимать эсхатологически, а «будущее» – с позиций богословия⁴⁶. Будущее становится источником и смыслом времени. Оно не «снимает» время, подобно вечности, и не поглощается им, как нечто преходящее. Будущее открывает время истории и наделяет его свойством быть временем конца. Поскольку речь идет о Божественном будущем, времена стремятся в Божественную вечность, и в этом стремлении проявляется их будущее, их ответ на приход Бога и символ его вечности. Время пере стает быть потоком преходящего и торжеством смерти. В этих условиях будущее становится новой парадигмой трансцендентного⁴⁷. Оно в каждом отдельном случае, не только временное преддверие наличного настоящего, но и преддверие всех прошлых настоящих. Есть прошедшее будущее, настоящее будущее и будущее будущее. Эсхатологическое будущее определяет и одухотворяет все три вида времени. Но как соотносится данная эсхатологическая концепция будущего с богословской идеей вечности Бога? Какое положение занимают друг относительно друга вечность и время в эсхатологической концепции будущего? Мы рассмотрим этот вопрос в четырех аспектах:

1. Когда происходит «воскресение мертвых»? В «последний день» истории или в вечный день Господень?
2. Что следует понимать под концом света, если на тот момент творение не будет иметь «ни времени, ни пространства»?
3. Соответствует ли «эсхатологический момент» конца времени «первоначальному моменту» творения мира?
4. Что следует понимать под вечностью вечного эона нового творения?

2. «...Вдруг, во мгновение ока...»

Согласно Павлу (1 Кор 15:52), «мертвые воскреснут» в «эсхатологический момент», «при последней трубе», «в мгновение ока» (ἐν ᾧτόμῳ). Нет сомнений в том, что здесь Павел имел в виду «последний день» во временной последовательности дня и ночи, ибо день этот наступит не только для мертвых, но и для всех живущих на свете: мертвые воскреснут, живые преобразятся. Тем не менее «эсхатологический момент» воскресения мертвых будет иметь место не только в синхронном плане, одновременно охватывая собой все человечество, но будет протекать и в диахронии, так что распространит свое действие на всех умерших, начиная с Адама и Евы. Следовательно, этот эсхатологический момент не может просто следовать за

⁴⁶ Ср. W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, в S. Unseld (ed.), *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt, 1965, S. 209–225, – вклад, который я особенно ценю.

⁴⁷ J. Moltmann, *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz*, Internationale Dialog-Zeitschrift, 2, 1969, S. 2-13.

чередой всех дней во времени. Он должен быть также одновременным всем этим дням. Ибо, как сказано, последний день есть «день Господень». С другой стороны, каждый день во времени и в самом деле связан с «днем Господним». Если это «день дней», то все дни, как приходящие, так и уходящие, находятся в не посредственной близости к этому вечному дню. Но как можно представить себе данный эсхатологический момент воскресения умерших существующим одновременно и в форме конца времени, и в форме вечности, если не прибегать к теории о вытеснении одного измерения другим⁴⁸?

Средневековое богословие, стремясь ответить на вопрос о том, где пребывают мертвые, разработало учение о «промежуточном состоянии». В 1336 году папа Бенедикт XII отверг теорию, согласно которой души умерших пребывают в состоянии сна вплоть до Последнего дня. Таким образом, час смерти отдельного человека и Последний день мира должны мыслиться связанными и одновременно отличающимися друг от друга. После смерти каждого отдельно взятого человека ожидает суд, который на уровне индивидуума предвосхищает суд всего мира. После него верующий направляется в чистилище (состояние наказания и очищения) и пребывает там до тех пор, пока его ставшая чистой душа через воскресение мертвых не соединится со смертным телом и не достигнет совершенного созерцания Бога. Учение о чистилище связывает воедино вечность и временный характер эсхатологического момента и в то же самое время проводит между ними четкое разграничение.

Учение об оправдании и получившая слишком широкое распространение практика выдачи индульгенций побудила реформаторов отвергнуть учение о промежуточном состоянии. Между смертью отдельного человека и днем воскресения мертвых нет времени в человеческом понимании. Так, Лютер писал:

Лишь закроются твои глаза, и ты пробудишься. Тысяча лет пролетит, слов не полчасу сна. Подобно тому как ночью, услышав бой часов, мы не можем сказать, сколько времени мы спали, точно так же, и даже быстрее, в смерти проходит тысяча лет⁴⁹.

Перед лицом Бога нет счета времени, и потому тысяча лет перед ним все равно что один день. Следовательно, первый человек Адам так же близок ему, как и последний, рожденный незадолго до конца света...

Ибо Бог видит время не в продольном, а в поперечном разрезе. Перед Богом все одновременно⁵⁰.

Если мертвые существуют не во времени живых, но во времени Бога, то они существуют в его вечном настоящем. «Момент» начинается в час личной смерти и продолжается до всеобщего Дня Господня. Таким образом, мертвые уже причастны к воскресению и вечной жизни. Смерть каждого верующего обращается в его воскресение в вечную жизнь. В смерти происходит личное воскресение. Поэтому Христос сказал одному из рас пятых с ним вместе: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23:43). Не через три дня, не в последний день мира, но «ныне». Хотя подобное истолкование «Последнего дня» представляется вполне убедительным на личном уровне, тем не менее его нельзя признать удовлетворительным, когда речь идет об истории человечества и земли в целом, так как при этом всеобщая эсхатология низводится до уровня индивидуальной эсхатологии и конец мира замещается прекращением существования отдельно взятого индивида. Таким образом, для земли не остается ника кой надежды.

⁴⁸ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, S. 115–139.

⁴⁹ M. Luther, WA 36, S. 349.

⁵⁰ Idem, WA 14, 70.

Современные католические богословы в порядке «мысленного эксперимента» предприняли несколько шагов в вышеуказанном направлении⁵¹ и значительно приблизились к точке зрения Лютера: Бог проявляет интерес не только к душе человека, но и ко всей его жизни. Но на протяжении своего земного существования люди «врастают» в мир, а мир «вращается» в них. Социальность, телесность, природная жизнь – все это присуще человеческому существованию. Таким образом, надежда на спасение должна охватывать собою все. Не «блаженство души», но «воскресение мертвых» объемлет спасение во всей его целокупности. Такой всесторонний подход позволяет подвергнуть сомнению существование некоего бестелесного промежуточного состояния души и посредством идеи о «воскресении мертвых» преодолеть представление о чистилище. Несмотря на все достоинства подобной точки зрения, низведение завершения мира до уровня личного завершения разрушает единство человечества и этого не получившего освобождения мира. Если в момент смерти мы тотчас приходим к воскресению и вечной жизни, то должны стать свободными от этого не обретшего свободу мира, ибо он безнадежен. Но выражение «воскресение мертвых» указывает только на антропологическую сторону эсхатологической надежды на всеобщее «истребление смерти» (1 Кор 15:26, 55) и на новую землю, на которой «смерти не будет уже» (Откр 21:4). Реализм всеобщего ожидания спасения требует всеобщей эсхатологии, то есть эсхатологии вселенной. «Жизнь после смерти» можно представить себе только как индивидуальное предвосхищение нового будущего для всего творения.

Отсюда вытекает необходимость в существовании некоего «промежуточного времени» и «промежуточного пространства». Новая эсхатология всегда связывала основополагающую идею о предвосхищении Божественного будущего во Христе и через Христа с *«эсхатологической оговоркой»*. «Промежуточное время» – время между воскресением Христа и общим воскресением мертвых. Это не пустое время. Оно не похоже на зал ожидания. Оно наполнено благодаря владычеству Христа над мертвыми и живыми и его единству с ними (Рим 14:9). Владычество Христа достигает цели только в случае истребления смерти, когда он передает получившее завершение Царство Божье Отцу. Итак, те, кто умерли в вере, умерли «во Христе» и пребывают «с Христом» (Флп 1:27), но еще не воскресли. Они сокрыты во времени и пространстве Христа и вместе с ним идут ко встрече со своей славой (Кол 3:3). Единство живых и мертвых во Христе есть единство на пути к новому творению. В этом единстве эсхатологического ожидания мертвые настолько же мало опережают живых, насколько живые опережают мертвых. Возможно, образы «рая», «лона Авраамова» и «неба» не являются метафорами завершения царства славы нового творения. Это риторические фигуры, которые указывают на пространство мертвых во времени между воскресением Христа и их собственным воскресением. «Промежуточное время», открытое и определенное Христом, следует понимать как *время конца*, что не в последнюю очередь обусловлено его эсхатологическими характеристиками. И потому определенное Христом «промежуточное пространство», благодаря его эсхатологической направленности, является не чем иным, как *пространством конца*.

3. «Конец мира»: одновременность и вездесущность

О том, что есть «конец времени», мы можем получить представление из десятой главы Откровения, где перед нашими глазами предстает об раз могущественного ангела, призывающего в свидетели своей клятвы «Живущего во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что *времени уже не будет*» (χρόνος οὐκέτι ἔσται) (6)⁵².

⁵¹ Ср. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, QD 71, 4. Aufl., Freiburg, 1982. Данная точка зрения была подвергнута критике в Письме Конгрегации вероучения относительно некоторых вопросов эсхатологии (1979).

⁵² Следующим я обязан лекции Э. А. Вюллера, *Die Ewigkeitszeit Platons und die Endzeit der Johannes-Apokalypse* (FEST, Heidelberg, 1986). Что касается толкования Библии, то здесь я следую за В. Бусс (W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*,

Как ясно из контекста, который обращен к Творцу и творению, *chronos* здесь обозначает «время творения», тогда как вечность принадлежит Богу. В данном случае время творения хотя и противопоставляется вечности Бога, но не как преходящее непреходящему. Время прекращается сразу после того, как «совершится тайна Божия» (Откр 10:7). Это предполагает что время было дано и пребывало здесь вследствие того, что тайна Бога еще не была совершена.

Под «тайной Божией», упомянутой в этом стихе Откровения, я понимаю явление самого Бога для того, чтобы судить врагов и основать свое царство. Если Бог является самолично, то на земле появляется также и его вечное настоящее. Следовательно, время этого творения прекращается и новое вечное творение вызывается к существованию. Если вечно живущий Бог своим присутствием «поглотит смерть навеки» (ср. Ис 25:8), то преходящее исчезнет само по себе (4 Езд 7:31). Но тогда наступит конец и времени долготерпения Творца вместе с его творением. Вечность Бога более не будет, как с момента первоначального творения, предоставлять миру время и покидать время. Если в новом творении «первоначальное творение» получит завершение, то его время также достигнет своего осуществления. Преходящее время будет преобразовано в вечное время. Это не абсолютная вечность Бога, но относительная, причастная к ней вечность Божьих творений. В богословии отцов церкви для обо значения такого вечного времени нового творения использовалось слово «эон». Это «время без времени», «начало без конца» – *world without end*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.